

КАМЧАТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ВИТУСА БЕРИНГА

ГОЛОВАНЕВА Т.А.

ТРИ СЮЖЕТА ИЗ ВОРОНЬЕГО
ЦИКЛА:
ПОЭТИКА И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ
ПАРАЛЛЕЛИ

Петропавловск-Камчатский 2006

Голованева Т.А. Три сюжета из вороньего цикла: поэтика и этнографические параллели: монография / Т.А. Голованева – Петр.-Камч.: Изд-во КамГУ имени Витуса Беринга. - 2006. – 137 с.

Монография представляет собой опыт выявления истоков трех сюжетов ительмено-корякского фольклора о брачных испытаниях потомков Большого Ворона. Предпринятый семиотический анализ материала позволяет объяснить сам механизм порождения текстов на уровне как общей сюжеттики, так и деталей.

Монография предназначена для филологов, этнографов, студентов, интересующихся вопросами региональной фольклористики.

Рецензенты:

доктор филологических наук *Р.П. Матвеева*,
кандидат филологических наук *А.Г. Изумнов*

ISBN 5-7968-0294-1

© Голованева Т.А., 2006.

© Издательство Камчатского государственного университета имени Витуса Беринга, 2006.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ФОЛЬКЛОРА КОРЕННЫХ НАРОДОВ КАМЧАТКИ

История изучения фольклора аборигенных народов Камчатки естественным образом связана с изучением особенностей их жизнедеятельности. Все этнографы, проводившие наблюдения над жизнью аборигенов Камчатки, оставили те или иные сведения и о фольклоре этих народов. Зачастую сведения об ительменском и корякском фольклоре представлены в этнографических исследованиях эпизодически и являют собой общие комментарии авторов по поводу услышанных "выдуманных историй". В связи с этим обратимся только к тем исследованиям, в которых непосредственно ставилась задача фиксации и анализа фольклорных произведений аборигенов Камчатки.

Фольклор коренных народов Камчатки попадает под пристальный взгляд ученых на рубеже XIX – XX веков.

Будучи участником Северо-Тихоокеанской Джексоновской экспедиции¹, В.И. Иохельсон изучает особенности жизнедеятельности, духовной жизни, языка и фольклора коренных народов Камчатки. Он ведет скрупулезные записи, касающиеся быта, религии, фольклора. Результатом этой работы явилось фундаментальное исследование материальной и духовной культуры коряков [Jochelson, 1908].

В период с 1908 по 1911 годы В.И. Иохельсон вновь посещает Камчатку и Алеутские острова, продолжая систематический сбор этнографического, фольклорного и языкового материала. Экспедиция эта состоялась на средства московского миллионера Рябушинского, который приглашает Иохельсона в качестве начальника эт-

¹ "Экспедиция для изучения северных народов Тихоокеанского побережья России и Америки снаряжалась по инициативе и при прямом участии и содействии американского этнографа Франца Боаса, профессора Колумбийского университета, директора Антропологического отделения Американского музея естественной истории в Нью-Йорке, и Маркса Джексона, директора Антропологического отделения Американского музея естественных наук. Ее основной задачей было изучение народов Северо-Западной Америки и Северо-Восточной Сибири с целью выяснения взаимоотношения культур, этнической общности рас и культур."

При подготовке экспедиции американская сторона обратилась в Российскую Академию наук с просьбой об участии в ней русских ученых, которым было бы естественное собирать сибирский материал. Были рекомендованы два сельских этнографа – Владимир Ильич Иохельсон и Владимир Германович Богораз" [Атлас, 1997, 52].

нологического отдела Камчатской экспедиции². В.И. Иохельсон оставил множество записей корякских и ительменских фольклорных текстов, часть которых была опубликована в рамках проекта Джезуповской экспедиции (139 корякских текстов [Jochelson, 1908]). Сведениями о количестве записанных и опубликованных В.И.Иохельсоном ительменских текстов не располагаем в связи с тем, что книга *Worth D., Kamchadal texts collected by Jochelson, Mouton, 1961* в период работы над данным исследованием была нам недоступна.

Публикацией фольклорного материала В.И.Иохельсон не ограничился, он попытался определить жанровую специфику фольклорных произведений коряков и, в частности, выделил мифы оленных коряков, мифы береговых коряков и сказки береговых коряков. В.И.Иохельсон одним из первых отметил свойственную корякскому и ительменскому фольклору циклизацию вокруг образа Ворона Кутха (Куйкыняку). Собранные этим исследователем фольклорные записи являются самыми обширными среди всех опубликованных в печати и представляют собой ценнейший материал для изучения. К сожалению, публикация корякских текстов была проведена на английском языке (Leiden – New York, 1908), что неизбежно обусловило возникновение вопроса о степени аутентичности данного материала.

В составе Джезуповской экспедиции в 1900 – 1901 г.г. на Чукотке и Камчатке ведет свои исследования В.Г.Богораз-Тан. Он изучает архаическую культуру аборигенных народов Камчатки, корякский и ительменский (по общепринятой тогда терминологии – «камчадалский») фольклор. В ходе экспедиции В.Г.Богораз записал ряд образцов корякского фольклора. В книге *Koryak texts, by W. Bogoras. Leiden, 1917 (Publications of the American Ethnological Society)* [Bogoras, 1917] приведена фонематическая запись 24 корякских фольклорных текстов.³

Широкий ареал экспедиционных исследований В.Г.Богораз создает основу для сопоставления особенности обрядовой жизни чукчей, эскимосов, коряков и ительменов (камчадалов). Исследования, проведенные на обширной территории Дальнего Востока (включая крайние северные и крайние южные дальневосточные регионы), позволяют ученому выделить базовые структурные эле-

² Подробнее об организации Камчатской экспедиции 1908 – 1911 гг. см.: Иохельсон, 1997, 227; Атлас, 1997, 52.

³ Подробнее о диалектных особенностях записанных и опубликованных В.Г.Богоразом текстов см.: С.Н.Стеблицкий, 1934, 53.

менты обрядов, свойственных архаическим этносам всего дальневосточного региона, и сопоставить их с устной традицией, явленной в мифе и фольклоре.

В.Г.Богораз-Тан приходит к выводу, что фольклор коряков и камчадалов (ительменов) представляет собой единую систему [Богораз, 1936, 29], специфику которой он определяет следующим образом: «В коряцко-камчадалском фольклоре мы находим центральную группу рассказов, относящихся к похождениям Ворона Кутха, его жены и детей. <...>

Если сравнивать самый характер и настроение коряцко-камчадалского фольклора с фольклором эскимосским, то получается рельефное различие. Коряцко-камчадалский фольклор отличается веселым, насмешливым характером. О Вороне Кутхе рассказывается множество странных и смешных историй о том, как он воевал с мышиными девчонками, как он поджег свой собственный дом, как он влюбился в свое отражение в реке, приняв его за женщину; стал свататься, нырнул в реку и утонул. Кутх фигурирует то в виде человека, то в виде ворона. Фольклор относится к нему совершенно непочтительно. Одновременно с этим Кутх является также Вороном творцом, сотворившим небо и землю. Кутх создал человека, добыл для него огонь, потом даровал ему зверей для промысла» [Богораз, 1936, 29].

Согласно исследованиям В.Г.Богораз, такой характер корякско-ительменского фольклора не может быть объясним влиянием времени или цивилизации: «В данном случае нельзя говорить о пере рождении коряцко-камчадалского фольклора, ибо по свидетельству Крашенинникова камчадалский фольклор имел точно такой же характер два века тому назад, во время появления русских. В дальнейшем камчадалско-коряцкий фольклор значительно разрушился и выпал из памяти позднейших поколений. Но характер того, что еще сохранилось, ничуть не изменился против старых образцов» [Богораз, 1936, 30]. Исследования В.Г.Богораз представляют собой обобщение, построенное на сопоставлении обрядовой и фольклорной систем, что, по существу, является ключом к изучению архаического фольклора.

В 1927 году на Камчатку приезжает выпускник Петроградского государственного университета, преемник В.Г. Богораз – С.Н. Стеблицкий. Его цель – изучение языка и фольклора коряков, создание письменности, адекватно отражающей фонематические особенности корякского языка. Всеми силами С.Н.Стеблицкий содействует появлению корякской литературы, поддерживая молодых

корякских писателей К. Кеккетына, Л. Жукова, И. Баранникова. Под руководством С.Н. Стебницкого был подготовлен первый букварь на корякском языке [Стебницкий, 1932], книга для чтения [Стебницкий, 1940] и издано несколько сборников корякских сказок (на корякском языке): [Стебницкий, 1936; Стебницкий, 1938; Баранников, 1940]. С.Н. Стебницкий был серьезно озабочен проблемой анализа и классификации корякского фольклора. В статье «Корякский исторический фольклор и зарождающаяся корякская литература» он отмечает: «Корякский фольклор, чрезвычайно богатый по своему содержанию, можно подразделить на три больших раздела: 1) фольклор мифологический, 2) фольклор исторический, 3) фольклор бытовой. Мифологический фольклор наиболее богат и разнообразен, но при всем разнообразии он представляет собою единый цикл мифов о Вороне-творце, общий для всех палеоазиатских народностей чукотской группы (чукоч, коряков, ительменов) и свойственный также эскимосам. Бытовой фольклор значительно беднее, он содержит по преимуществу рассказы о хозяине – богатом оленеводе и работнике – оленем батраке. Что касается исторического фольклора, то в противоположность мифологическому, он не представляет собой единого цикла» [цит. по Меновщиков, 1974, 12–13].

Подробно С.Н.Стебницкий рассматривает исторические предания и анализирует сюжеты и мотивы зарождающейся корякской литературы. Основательные исследования С.Н.Стебницкого должны были рано или поздно выявить базовые основы научной системы изучения фольклора коренных народов Камчатки, но планам исследователя не суждено было сбыться. С.Н.Стебницкий трагически погиб в начале Великой отечественной войны.⁴

В 1925 на Камчатку приезжает ученица известного этнографа Л.Я. Штернберга, выпускница Петроградского географического института, Е.П.Орлова. Цель ее пребывания на Камчатке – изучение языка и культуры ительменов. В 1926 – 1927 гг., принимая участие во Всесоюзной переписи населения, Е.П.Орлова добирается до самых отдаленных населенных пунктов Усть-Камчатского, Больше-репского и Тигильского районов Камчатки. Уже будучи в Ленинграде, исследовательница продолжает обрабатывать свои полевые записи и пишет ряд статей [Орлова, 1927; Орлова, 1930; Орлова,

⁴ Подробнее о С.Н.Стебницком см.: Жизнь и судьба Стебницкого: Методико-библиографический материал. Палана: Окр. б-ка, 1992; Лауреаты премии им С.Н.Стебницкого: Методико-библиографический материал. Палана: Окр. б-ка, 2002.

1932а; Орлова, 1946], разрабатывает букварь [Орлова, 1932b, Орлова, 1933], готовит к печати сборник ительменских сказок: Орлова Е.П. Ительменские сказки (тексты с переводами) [Орлова, 1937]. В пятидесятые годы XX века Е.П.Орлова вновь приезжает на Камчатку.⁵ В ходе экспедиций она записывает ряд фольклорных текстов и дает небольшой комментарий к ним [Орлова, 1975; Орлова, 1999]. В частности, Е.П.Орлова отмечает: «Излюбленной формой народного творчества ительменов являются сказки, которые могут быть отнесены к двум группам: мифологическому и героическому эпосу. Главным персонажем мифологических сказок является Кутка, а героических и бытовых – Тылвал» [Орлова, 1999, 127].

Своеобразие сюжетов ительменского фольклора Е.П.Орлова объясняет особенностями мировоззрения ительменов. Характеризуя ительменский фольклор, она выделяет значимые для понимания архаической культуры черты: «В приведенных сказках, как нельзя лучше, сказывается основная сущность мировоззрения ительменов – это анимизм. <...> до сих пор вера в существование души, тотемизм и фетишизм господствуют в религиозных верованиях ительменов и уживаются рядом с христианскими мировоззрениями, принесенными на Камчатку в сороковых годах XVIII столетия» [Орлова, 1999, 134].

Долгое время подготовленные материалы лежали в архиве, но в 1999 году к столетию со дня рождения Е.П.Орловой Музей антропологии и этнографии РАН издал книгу исследовательницы [Орлова, 1999].

В 60-е годы XX века советские лингвисты обращаются к изучению языков аборигенных народов Камчатки. А.Н. Жукова исследует фонетические, морфологические, синтаксические особенности корякского языка и составляет словари, учебники для педагогических училищ [Жукова, 1967; Жукова, 1973; Жукова, 1987]. Экспедиции в отдаленные поселки Камчатки на протяжении двух десятилетий, исключительное знание корякского языка позволяют А.Н.Жуковой записать целый ряд фольклорных текстов [Жукова, 1988], которые представляют большой интерес для изучения.

В этот же период другой советский лингвист А.П.Володин занимается исследованием ительменского языка. Результатом его научной работы явилась книга *Ительменский язык* [Володин, 1976]. Фиксируя и анализируя лингвистические закономерности, ученый

⁵ Подробнее о Е.П.Орловой см.: Предисловие к книге Е.П.Орловой. Историко-этнографический очерк. – СПб.: Наука, 1999. (Автор предисловия – Ч.М.Токсали)

записывает ительменские фольклорные тексты, часть которых опубликована в приложении к книге *Ительменский язык*, в сборнике *Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки* [Меновщиков, 1974].

А.Н. Жукова и А.П. Володин скрупулезно вели запись фольклорных произведений аборигенных народов Камчатки, но предметом их научного интереса, прежде всего, был язык как система.

Много фольклорных текстов в середине XX века записали этнографы И.С.Вловин (корякские тексты) и Н.К.Старкова (ительменские тексты). К сожалению, большая часть этих материалов пока хранится в архивах.

В 1950-е годы к исследованию фольклора восточных палеоазиатов обращается Е.М.Мелетинский. Ученый приходит к выводу (возможно, ориентируясь на исследования В.Г.Богораза-Тана), что есть все основания рассматривать ительменский и корякский фольклор как целостную систему, как «корякско – ительменскую фольклорную общность» [Мелетинский, 1979, 33]. Единство системы фольклорных персонажей, основных сюжетных линий, мотивов являются действительным основанием для изучения корякского и ительменского фольклора как целостной системы. Е.М.Мелетинский делает попытку вывести некую формулу, универсальную основу синтагматики сюжета, применимую к выделенным им типам сюжетов корякско-ительменского фольклора [Мелетинский, 1959; Мелетинский, 1961; Мелетинский, 1963; Мелетинский, 1970].

Е.М.Мелетинский указывает на специфику ительмено-корякского фольклора: «Корякский и ительменский фольклор, в отличие от чукотского, почти полностью охвачен вороньей семейной циклизацией: основные герои – это сам Ворон Кутх (ительм.) или Куйкыняку (коряк.), его жена Мити, его старший сын Эмэкут, его другие сыновья и дочери, имена которых варьируют» [Мелетинский, 1975, 106]. Рассуждая о жанровом составе ительмено-корякского фольклора, Е.М.Мелетинский отметил: «У коряков и ительменов сохранились только реликты мифов творения, но и зачатки эпического фольклора более скромны, почти нет собственно шаманских легенд; повествовательный фольклор более однороден и может быть условно определен как сказочные приключения мифологических персонажей, отнесенные также к мифическим временам» [Мелетинский, 1975, 97].

Значимым этапом в изучении фольклора аборигенных народов Камчатки явился выход книги *Сказки и мифы народов Чукотки и*

Камчатки [Меновщиков, 1974]. Часть текстов, записанных В.И. Нохельсоном, С.Н.Стебницким, Е.П.Орловой, Н.К.Старковой, И.С.Вловиним, А.Н.Жуковой, А.П.Володиным, была опубликована именно в этом сборнике. Составитель сборника, автор вступительной статьи и комментариев к текстам – Г.А.Меновщиков, анализирует особенности взаимодействия народов Чукотки и Камчатки, а также наличие определенных сюжетных линий в фольклоре азиатских эскимосов, чукчей, кереков, коряков и ительменов. Он точно указывает суть проблемы: «Трудность полной и научно обоснованной классификации жанров палеоазиатского фольклора заключается в том, что в специальной литературе нет еще единых принципов в этом важном теоретическом вопросе. Кроме того, фольклор палеоазиатов в целом не достиг сколь-нибудь определенного выделения отдельных жанров. Особенно это относится к произведениям устного творчества, возникшим на основе мифических преданий, дошедших до нашего времени лишь в значительно измененном виде в соединении с другими жанрами. Так, например, сказки об ительменском и корякском мифическом вороне Кутхе – Куткынеку, развившиеся на основе древних космогонических преданий, в настоящее время можно относить к мифам лишь в плане генетическом, поскольку Кутх ныне выступает героем не только космогонических преданий (меньше всего), но и героем волшебной сказки и сказки о животных. Из ранних космогонических преданий в ходе исторического развития этого вида фольклора, как можно предполагать, возникло несколько жанров. То же следует сказать и о других видах устного художественного творчества палеоазиатов, когда в одном и том же повествовании контаминируется несколько произведений, относящихся к различным жанрам» [Меновщиков, 1974, 15].

В 60-е – 70-е годы XX века на Камчатке работает этнограф Владимир Иванович Малюкович. Внимательное отношение ученого ко всему, что касалось материальной и духовной культуры коряков, побудило его не только вести исследования этнографического характера, но и на протяжении длительного времени фиксировать произведения корякского фольклора. Многие сюжеты, записанные В.И. Малюковичем, были опубликованы в камчатских периодических изданиях. В 2001 году был издан подготовленный исследователем сборник корякских сказок *Куткыняку* [Малюкович, 2001]. К сожалению, записи эти опубликованы только на русском языке и без указания сведений об информантах, поэтому неизбежно возникает проблема аутентичности представленных в этом сборнике тек-

стов. Этот же вопрос появляется и при обращении к по-своему уникальному сборнику корякского фольклора, подготовленному носительницей традиции Э.Г. Ямна *Корякский фольклор* [Ямна, 2001]. Проблема определения степени аутентичности фольклорных текстов требует для своего разрешения аккуратного и длительного изучения всего фонда записей образцов фольклора аборигенных народов Камчатки.

В 1970-е годы лингвистическая экспедиция МГУ под руководством А.Е. Кибрика ведет свои исследования в с. Вывенка Олоторского района Камчатской области⁶. В ходе работы этой экспедиции было записано значительное число подлинных фольклорных текстов, часть которых опубликована на алоторском языке с подстрочным и литературным переводом на русский язык [Кибрик, 2000].

На протяжении последних двух десятилетий работу по сбору фольклорных текстов и их публикации осуществляет Корякский окружной институт усовершенствования учителей и Корякский окружной научно-методический центр народного творчества и культурно-просветительской работы. Силами сотрудников и преподавателей Корякского автономного округа подготовлены и опубликованы ценные материалы по этнографии и фольклору аборигенов Камчатки [Праздники, 1991; Национальная сказка, 1990 и др.]. Жанровые особенности устных повествований коряков и ительменов таковы, что есть все основания говорить об их синкретичной природе, сочетающей в себе черты мифа и сказки. Сказка в корякском и ительменском фольклоре наделена особой степенью достоверности. Исполнители и слушатели так вживаются в события, связанные с судьбой сказочного героя, что грань между реальным и нарочито вымышленным для них становится еле уловимой. Так, А.А. Гончарова⁷ – исследователь фольклора народов Камчатки, неоднократно беседуя с носителями традиции, отметила следующее: " <...> в архаическом сознании нет деления на вымышленное и ре-

⁶ В рамках этой экспедиции трижды группа лингвистов проводила исследования в с. Вывенка в 1971, 1972 и 1978 гг. Подробнее о результатах экспедиции см.: Кибрик А.Е., Кодзасов С.В., Муравьева И.А. *Язык и фольклор алоторцев*. – М.: ИМЛИ РАН "Наследие", 2000.

⁷ А.А. Гончарова – к.ф.и., профессор кафедры литературы КамГУ, на протяжении длительного времени является руководителем фольклорных экспедиций в Камчатской области и Корякском автономном округе, в результате которых постоянно пополняется фонд фольклорных записей архива КамГУ; автор статей по фольклору народов Камчатки.

СЮЖЕТ О СВАТОВСТВЕ ПОТОМКОВ БОЛЬШОГО ВОРОНА, СОТВОРЕННЫХ ИМ ЕДИНОЛИЧНО.

ПОЭТИКА СЮЖЕТА И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ СВЯЗИ

Сюжет о сватовстве дочерей Кутха, сотворенных им единолично, опубликован в трех вариантах.

Первый вариант (1-1) записан в 1910 – 1911 г. в районе Хайрюзово Камчатской области В.И. Иохельсон [Опубл.: Kamchadal texts, стр.54, № K2.8]. На русском языке (перевод с ительменского А.П. Володина) текст опубликован в сборнике *Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки* [Меновщиков, 1974, №191].

Второй вариант (1-2) этого сюжета записан Е.П. Орловой в 1929 г. от Михаила Заева, уроженца села Утхолок Тигильского района, на русском языке опубликован этот вариант в сборнике *Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки* [Меновщиков, №175]. На ительменском языке с подстрочным переводом на русский язык – в монографии Е.П. Орловой *Ительмены. Историко-этнографический очерк* [Орлова, 1999, 147 – 151].

Третий вариант (1-3) записан в 1926 г. Е.П. Орловой от жителя села Хайрюзово Тигильского района Александра Максимовича Шадрина. Рукопись этого же текста на ительменском языке с подстрочным переводом на русский была предоставлена нам с В.И. Успенской во время экспедиции в с. Тигиль в 2003 году Ягановой Надеждой Савватьевной. Абсолютное совпадение текстов дает основание предполагать, что перед нами не варианты, а именно один текст. По-видимому, Н.С. Яганова перевела на ительменский язык опубликованный в книге Е.П. Орловой текст. В переводе Н.С. Ягановой он и был помещен в сборник *Ительменский фольклор. Ительменская разговорная речь* [Успенская, 2004, №3].

Мы не располагаем вариантами этого сюжета, записанными в корякских поселках, однако ставить вопрос о том, является ли этот сюжет сугубо ительменским, невозможно, так как отсутствие записи "корякского" варианта может оказаться случайностью. Возможно, сюжет этот бытовал и среди коряков, но доказательства этого бытования мы также не имеем.

Во всех трех вариантах исходная ситуация, хотя в нюансах и различна, по сути одинакова: у Кутха две дочери. Важно, что во всех трех вариантах отмечено, что Мити не имеет отношения к рождению этих дочерей. Единолично сотворив дочерей (в одном из вариантов Кутх не творит, но уже имеет двух дочерей), Кутх притязает на общение с ними: в варианте Орловой Е.П. – Ягановой Н.С.

(далее – I-3) Кутх кормит дочерей, дочери, желая наказать отца, отказываются есть. В варианте, записанном В.И.Иохельсоном (далее – I-1), Кутх обижает дочерей (не объяснено, каким образом), в результате чего дочери решают покинуть отца. В варианте, записанном Е.П.Орловой (далее – I-2), дочери бегут от Кутха, который фактически принуждает их к incestу.

Покинув отца, две девушки, погрузившись в собачий кал / в чрево сделанной ими из ягод рыбы / сев на кита, отправляются в плавание. В первом варианте плавание оборачивается сытным пребыванием в гостях у морского Кутха, в двух других вариантах упоминания о морском Кутхе нет, девушки длительное время плавают по морю, и во всех трех текстах весной их прибывает к берегу. Девушки, сойдя на берег, оказываются вовлечены в ситуацию соперничества, где одна сестра обманывает другую. Назревающий конфликт между сестрами (во всех трех вариантах) нейтрализуется посредством отделения сестер друг от друга. Отделение сестер в этом сюжете обязательно предполагает превращение одной сестры в медведя, а другой – в оленя. Во всех трех вариантах медведь неизменно призывает себя к колу, прогоняя сестру-оленя. Сестра-олень умирает под стрелами охотника. В варианте I-3 акцентируется внимание на том, что бессобачному, безоленному охотнику, запрягающему вместо оленей мышей, а вместо нарты использующему корыто, суждено убить девушку-оленя. В варианте I-1, записанном В.И.Иохельсоном, удачливым охотником оказывается старший. В варианте I-2 удачливый охотник тот, к которому олень приближается сам, охотнику остается только выстрелить. Ему и достается девушка, вышедшая из чрева убитого оленя. Соответственно, в I-3 варианте девушка-олень становится женой "никудашного" жениха. Обретение им красавицы-жены, вышедшей из оленя, полностью переворачивает статус героя: на обратном пути он заезжает в лес, где Дед и старики, узнав о его женитьбе, делают его богатым красавцем. Таким образом, одна из сестер благополучно выходит замуж, продолжая при этом тосковать о своей сестре. Вскоре кто-то из окружающих (одна старушка – I-1, мать мужа – I-2, брат мужа – I-3) выспрашивают у девушки, о ком она тоскует, так открывается тайна существования ее сестры. Охотники собираются к сестре-медведю, во всех трех вариантах контрастно представлены сборы ложных "сильных, богатых" женихов и истинного "непутевого" жениха, котрому, несмотря на то, что приезжает он последним, стреляет последним, стрелы у него из лозняка, суждено с первого выстрела убить девушку- медведя. Так "непутевый" обретает кра-

савицу-жену. На обратном пути он заезжает в лес и, сообщив (в I-1 – бабке, в I-3 варианте – деду) своему предку-покровителю о счастливой женитьбе, под воздействием магических действий покровителя, обитающего в лесу, преобразуется. Этот эпизод так или иначе наталкивает на сопоставление его с верой в покровительственную силу родовых жертвенных мест, сокрытых в лесу. В I-1 варианте *покровитель* – бабка свистит, в третьем варианте I-3 дед дует, в результате чего "внук" становится богатым и красивым. В варианте I-2, записанном Е.П.Орловой, перевоплощение жениха тоже происходит. В изображении этого воплощения оказывается востребована традиционная формула русского фольклора: *"Позвав своих оленей, он в одно ухо вошел, из другого вышел"*. Формула эта в собственном ительменском фольклоре встречается крайне редко, что и дает основания для предположения о заимствованном характере этого мотива. Во всех трех вариантах финал развития действия ознаменован наличием двух счастливых браков. В варианте I-3 четко явлена кольцевая композиция, замужние дочери Кутха возвращаются к своему отцу.

Сюжеты о сватовстве дочерей Кутха (Кутккынныку), сотворенных им единолично, занимают особое место в Вороньем цикле. Система персонажей, структурная модель этого сюжета существенно отличаются от сюжетов о сватовстве потомков Кутха, рожденных от его брака с Мити.

Единоличное сотворение дочерей служит отправной точкой развития сюжета, развертывание действия связано с «вызреванием» дочерей Большого Ворона для брака.

Именно в лесу Кутх возвращается в то состояние, когда потенциально заложенная в нем творческая энергия начинает проявляться в сотворении двух кукол. Кукла сакральна по природе своей, она как бы концентрирует в себе потенциальные возможности, потенциальные роли человеческой жизни. Она, с одной стороны, внешне копирует человеческий мир, но, с другой стороны, ее истинная природа остается до конца непознанной человеком.

Сотворение кукол происходит там же, где до этого происходила охота. Пространство смерти одновременно есть и пространство рождения, а пространство убийства – пространство сотворения. Охота – смерть, предшествующая воскресению, или вновь рождению. Древние охотничьи обряды призваны были постоянно утверждать эту связь между смертью и рождением [Богораз, 1936, 143].

Ритуальные куклы занимали важное место в обрядовой жизни аборигенных народов Камчатки. Так, С.П.Крашенинников, наблю-

дая за ритуально-магическими действиями осеннего ительменского праздника Алхалалалай, отметил, что сотворение куколок есть изображение существ, которые вселяются в женщин: "<...> из березовых обрубок начали делать остроголовых болванчиков, Каму да называемых, во образ тех бесов, кои в женский их пол вселяются во время плясания"¹⁰ [Крашенинников, 1994, 90 – 91].

В варианте I-3 сначала куклы не нуждались в еде, но, по мере их оживания, еда для кукол становится необходимой составляющей жизни Кутха. Ритуальные куклы не нуждаются в еде, но сотворивший их Кутх нуждается в том, чтобы куклы ели: *«Девочки обиделись и думают: «Ничего не будем кушать! Сказала Синаневт: «Он из-за этого умрет». «Не надо ничего кушать!» — сказала Амзаракчан. Кутх просит их кушать, они не ели».*

Между куклой и ее творцом есть некая родственная связь, отчасти эта связь проявляется и через ритуал кормления кукол. Наблюдаемый С.П.Крашенинниковым ритуал кормления кукол предстает не менее, если не более, важным, нежели ритуал их сотворения: "Сделав 55 болванчиков, посадили их рядом, и сперва вымазали брусницею лица им, после того поставили перед ними в трех посудах толченой сараны, и перед каждым положили маленькую ложку: таким образом стояло кушанье несколько времени, а как болванчики, по мнению Камчадалов, уже довольны были, то сарану съели они сами <...>" [Крашенинников, 1994, 91].

Еда – отчасти элемент бытового мира, но ритуальная еда представляет собой один из элементов перехода от мира бытового к миру сакральному. Отказ божества принимать жертву дает повод усомниться в целостности связи между божеством и его творцом.

В варианте, записанном Е.П.Орловой, (I-2) изображен другой способ единоличного творения Кутхом двух девушек: «Много Кутх собирал яиц, крупных и мелких. Потом построил вблизи моря балаган и домик. Еще сделал из яиц двух девушек, посадил их на настил в балагане. И пошел домой.

Потом долго никуда не ходил».

В этом варианте моменту сотворения дочерей предшествует ссора Кутха с Мити. Эта ссора как бы создает основания для создания иной семьи (без Мити): *«Однажды Кутх и Мити пошли за яйцами на косу. Пришли. Мити стала очень крупные яйца собирать: лебединые, гусиные, орлиные, чайчьи. А Кутх самые мелкие: кули-*

новые, маленькой утки и всяких мелких птичек.

Подозрев Кутх к Мити, увидел у нее крупные яйца, сказал:

– Почему ты крупные яйца собираешь, а я мелкие?

Тут они начали спорить. Рассердилась Мити и пошла домой, а Кутх остался».

Здесь ситуация ссоры в основании своем предполагает утверждение женского начала как рационального. Очевидно, что Мити выбирает те яйца, которыми, в силу их больших размеров, скорее можно насытиться. Кутх выбирает мелкие яйца, руководствуясь чем-то, что не может быть логически обосновано. Уход Кутха в лес и сотворение им яичных девушек является неким противостоянием женскому рационализму.

Кутх способен создать женское. Важно упоминание яиц в качестве исходного материала для акта творения. Яйцо концентрирует в себе потенциальные возможности развития новой жизни. Если учитывать, что и корякская и ительменская мифология имеет анатомический уклон, то аналогия очевидна [Мелетинский, 1979, 45]. Здесь, вероятно, можно говорить об отголосках этиологических мотивов. Кутх, как прародитель всего сущего, творит живое, но ему уже не принадлежащее, то есть творит мир, который неизбежно должен отделиться от своего творца.

В сюжете подчеркнуто отношение девушек к Кутху как к отцу:

«Кутх пошел посмотреть. Когда Кутх [подшел] близко, его [увидели] дети [и] очень обрадовались. Они пошли [навстречу] к нему. Девушки очень обрадовались. Они говорили: »

– Ой, ой! Наш отец идет! Очень мы затосковали! Думали мы, наверное, ты к нам не придешь. Мы тебя, отец, хорошо накормим: сараны много наварим, толкучку большую приготовим. Ягод насобираем!».

Обратим внимание на то, что акт кормления предстает в двух вариантах: сотворивший кукол Кутх кормит их (I-3); сотворенные Кутхом яичные девушки кормят своего отца-Кутха (I-2); в варианте I-1, записанном В.И.Иохельсоном, упоминания о процессе кормления нет: *«Жил-был Кутх, были у него дочери Синаневт и Анаракльанат. Кутх детей обижал, плохо они жили.»*

Согласно логике развития сюжета, девочки неизбежно должны покинуть Кутха. Это "бегство" – начальное звено в цепочке превращений. В варианте I-3 уход девочек немотивирован и нелогичен:

«Из дому Кутх припасы еды возьмет все, что есть, и пойдет к куклам. Однажды сказал им Кутх: «Вас я сам кормлю, а вы меня бросите». Девочки обиделись и думают: «Ничего не будем кушать».

¹⁰ Текст С.П.Крашенинникова приводим с некоторыми изменениями в орфографии.

Сказала Синаневт: "Он из-за этого умрет". "Не надо ничего кушать!" – сказала Амзаракчан. Кутх просил их кушать – они не ели."

В варианте I-1 побег девушек мотивирован *плохим отношением* Кутха к дочерям, но в чем проявлялось это, остается необъясненным. В противоположность этому, в варианте I-2, записанном Е.П.Орловой, эпизод, объясняющий причины бегства девушек, занимает важное место, более того, в нем отражена смена нравственно-этических норм, в частности становление экзогамии как нормы. В этом тексте побег девочек – сопротивление инцесту. Кутх несколько раз понуждает Эмэкута посвататься к девушкам, фактически, сестрам Эмэкута:

"Девушки Синаневт и Амзаракчан уже догадались, [что] к ним зачем-то постоянно приходят отец и брат. Первая Синаневт сказала Амзаракчан:

– Мы с этого места должны уйти. Наш отец постоянно приходит. Сейчас же давай начнем работать; заготавливать будем себе пищу. Поищем кита.<...>

На другой день Эмэкут и Кутх напрасно опять пришли свататься. Пришли в то место, где жили девушки; они пришли туда, но там уже не было никого. Они напрасно искали по следу: следы вели к морю" [I-2].

Возможно, именно та мотивировка ухода девушек, которая вызвана предстоящим инцестом, является исконной для данного сюжета, во всяком случае нельзя не заметить некое ощущение "нелогичности" ухода девушек в двух других вариантах, что может быть связано с утратой сакрализованного эпизода, который так или иначе отразил утверждение экзогамии как нормы. Е.П.Орлова уверенно высказала мысль о некогда господствующей у ительменов эндогамии. Анализируя сюжет мифологического повествования о заселении Камчатки, исследовательница пишет: "Это предание, несомненно, доказывает, что камчадалы попали на Камчатку водным путем, что в давно минувшие времена браки между братьями и сестрами были обычным явлением среди камчадалов" [Орлова, 1999, 88].

Бегство девочек связано с их погружением в *нечто* сохраняющее, скрывающее: *«Стали думать девочки. Собачий ягодный кал пробовали»* (I–3).

Погружение Кутховых дочерей в кал происходит одновременно с погружением их в реку. Вода – первичная субстанция, она растворяет в себе, всегда сохраняя в собственной природе потенцию жизни. *«Ступили к реке, к самой середине они бросили собачий кал –*

поплыл. Они сели на собачий кал. Поплыли к морю. Мити, жена Кутха, увидела, как собачий кал к морю плывет, сказала Кутху: "Посмотри на море. Кутх увидел, собачий кал на море как пароход идет, а девочек нет" [I-3]. Кутх не видит девочек, которые, погружаясь в конечное-исходное, оказываются недостижимы для него. Кутх, потеряв связь с сотворенными им куклами, как бы отдает активную роль им, что в структуре сюжета ознаменовано двучастной композицией. Если в первом сюжетном звене главная роль принадлежит Кутху, то во втором он вообще не упоминается, все внимание будет сосредоточено не на творце, а на тех, кто сотворены им. В I-3 действия Кутха как бы обрамляют сердцевинный сюжет сказки:

Первоначальное сотворение Кутхом живого (кукол – дочерей – живых девушек)
По мере развития кукол – отдаление их от сотворившего их Кутха. Становление кукол как истинных женщин, готовых к замужеству.
Встреча замужних дочерей Кутха со своим творцом (отцом – Кутхом)

В варианте I-2, записанном Е.П.Орловой, сотворенные Кутхом девочки погружаются не в кал, а в кита: *«Пошли девушки по кесе, выловили кита, забрались в него и уткнулись в море»*. Кит может быть "рукотворен", то есть сотворен девушками: *«Стали думать девки и сделали из ягод Кэлеонгэ (кита); стали его пробовать; спустили в воду и в волны его бросили – плывет. Они сели в него сами и ушли в море»*(I-1 (запись В.И.Иохельсона). Сотворенные Кутхом девушки сами способны творить. Его творческая потенция передается всему сущему, всему, что рождается из плоти его. Сотворенный девушками кит сопоставим с жертвенной рыбой, которую делали из ягод и сухой травы, особое место эта травяная рыба занимала в ритуальном празднике благодарения *Алхалалай*, который совершался осенью, после окончания промысла. С.П.Крашенинников оказался свидетелем следующего ритуального действия: *«Между тем бабы делали из сладкой травы и из юколы Кита, а сделав, вынесли вон из юрты до времени и положили на балаган. <...> Около полуночи вошла в юрту шопхадом или выводом баба, у которой на спине привязан был Кит из сладкой травы и рыбы, сделанной в начале еще праздника, и ползла в круг очага, за нею следовали два Камчадала с толеными кишками сладкою травюю перевитыми, и крича по-вороньи кишками по киту били. Как баба очаг миновала, то бро-*

сились все бывшие в юрте малолетние и Кита у ней растерзали, а баба побежала вон тем же выводом <...>» [Крашенинников, 1994, 87–92].

Сотворение жертвенного Кита из травы в ительменской культуре (в частности, во время Алхалалая) – дело женских рук. Кита привязывали на спину женщине. По-видимому, в мифологической картине мира аборигенов Камчатки Кит и женское начало представлялись как взаимосвязанные. В.И.Иохельсоном записан сюжет, согласно которому жена Кутха Мити является своему мужу в виде белого кита [Iohelson, 1908, № 25].

Благодарение за удачный рыбный промысел предполагает возвращение хозяину моря всего того, что изначально принадлежало ему, и в связи с этим особое место в архаической культуре занимает обряд дарения воде. В.И.Иохельсон указывает на то, что убийство Кита сопровождалось спусканием на воду ритуальной фигурки деревянного Кита. По предположению В.И.Иохельсона, деревянное изображение Кита как бы символизировало собой воскресшее животное. Кит (его ритуальная фигурка) отправлялся обратно в подводный мир затем, чтобы на следующий год вновь гостить у людей [Иохельсон, 1997, 72].

В записи В.И.Иохельсона (вариант I-1) образ морского хозяина персонифицирован: «Пошли они на море. Стали всякие ягоды собирать, потом стали делать из ягод пестрого кита. Кончили делать кита. Сели внутрь. Отправились к морскому Кутху. Кит нырял, выныривал, воздух из него, как дым, выходил. К морскому Кутху пришли. Он их хорошо принял. Спросил морской Кутх:

– Вы куда едете?

– Мы к тебе приехали жить!

Стали они там жить, много веселились. Там перезимовали, ни в чем не нуждались. Весной обратно отправились в свою землю».

Морской Кутх представляется дублированным образом Кутха. Сфера влияния Морского Кутха не столько другое пространство (вода), сколько другое время – зима. С приходом зимы активность Кутха переходит морскому Кутху, во владениях которого в этот период нагуливает свою плоть рыба.

В мифологическом сюжете девочки, погруженные в кал, в утробу жертвенной рыбы – кита, отнесенные в море (как в первичную субстанцию), готовятся к новому рождению.

Выход девочек на землю во всех вариантах неизменно совершается весной, что дает основание сопоставлять сюжет о сватовстве дочерей Кутха, сотворенных им единолично, с этиологическими

мифами о смене времен года: замирании и пробуждения природы.

Созрев во чреве Кита, объединенные единым течением времени, родившись, девочки становятся кровно, внутриутробно связанными. С этого момента девочки (первоначально – куклы) будут называться не иначе как сестры.

Противоборство сестер реализуется через использование ими особой силы трав.

«Однажды кит без движения сделался. Синаневт подумала: «Как будто мы на земле лежим? Дай-ка изогной дырочку проделаю!»

Синаневт проделага маленькую дырочку, откуда она увидела землю. Она сразу же тут вышла. Вышла, увидела, что кругом земля зеленеет. Выпрыгнула она на землю. Набрала травя пучки, кутгарнику, шеламайнику, обратно вошла, в изголовье положила. Анаракльнавт спала. Проснулась. Синаневт спросила ее:

– Тебе что снилось?

– Ничего не снилось!

Синаневт сказала:

– А мне снилось, будто мы уже на земле и я собираю пучки, кутгарник, шеламайник. Ну-ка, посмотри, может, и вправду есть пучки под моей подушкой!

Посмотрела Анаракльнавт под подушкой у Синаневт. Нашла пучки, кутгарник, шеламайник. Сказала Анаракльнавт:

– Ты, Синаневт, обманываешь меня!» (I-1);

«Вышла Анаракльнавт наружу, увидела землю. Их выбросило в таком месте, где очень много росло морошки, пучки, орехов, кипрея. Синаневт очень хорошо погуляла, очень сытно наелась [разной] пищей. Она набрала пучек и вошла в кита-дом.

Младшая сестричка все время спит. Синаневт пучки положила в ее изголовье, потом свою сестру разбудила и сразу спросила:

– Что ты во сне видела?

– Я ничего не видела; очень уж я скучаю; так давно мы не видели земли! [Вот] если бы сейчас на земле мы очутились!

Синаневт сказала:

– Я сегодня видела сон, как будто в нашем изголовье лежат пучки; давай-ка посмотри!

Младшая сестра подошла к изголовью, там, действительно, увидела пучки; она очень сильно обрадовалась; она спросила:

– Откуда же взялись эти пучки? Неужели мы лежали на земле?»

Тут они собрались и вышли из кита-дома. Сразу пошли в лес. Там они опять сделали домик, опять принялись за работу. Очень много заготовили кипрейника" (1-2);

"29. Старшая сестра начала обманывать младшую. 30. Соберет сладкую траву кипрей, положит ночью под подушку маленькой сестры, чтобы она увидела плохие сны, а на рассвете спросит: "Что ты во сне видела?". 31. Младшая сестра узнает, положит внутрь под подушку рукавицы и плохой сон не видит: "Мне ничего не снилось", – скажет большой сестре. 32. Сестрам надо отдельно стать" (1-3).

С большой долей вероятности можно говорить о том, что эпизод этот исконно ительменский. В отличие от коряков, которые "травы, корни и коры с деревьев не употребляют в пищу, разве бедные, и то в случае голода" [Крашенинников, 1994, 153], ительмены максимально использовали полезные свойства растений. По наблюдениям Е.П.Орловой: "Даже на Камчатке, с ее относительно суровым климатом, ительмены-камчадалы остаются (вне всякого сравнения с окружающими народностями – коряками и ламутами), великолепно ботанизирующей народностью, которая знает и широко использует буквально все съедобные, лекарственные, технические и ядовитые растения Камчатки" [Орлова, 1999, 114]. "Г.В.Стеллер, участник экспедиции Беринга, называл ительменов "всеядущими животными", которые не брезгают даже мухоморами и зато имеют колоссальные познания в ботанике. Он подчеркивал любознательность здешнего населения, их знакомство с растениями и умение использовать растение в пище, при лечении болезней, а также в хозяйстве... Подобных знаний о растениях нельзя было предположить не только у уединенно живущего народа, каким местное население было еще до самого последнего времени, но даже найти в большей полноте у народов самых культурных. Ительменам были известны "все туземные растения как по их именам, так и по их свойствам" [Цит. по Орлова, 1999, 66].

Женский шаманизм в ительменской традиционной культуре был в большей степени основан именно на использовании целительных свойств растений: "Сбором лекарственных растений, а стало быть, и изучением их целебных свойств, занимались почти исключительно женщины, поэтому-то несомненно, самыми сильными были женщины-знахарки. Шаманского бубна у ительменов не было, в отличие от всех соседей" [Орлова, 1999, 90].

Степень познания (как возможность управления) лежит в основе

состязания, которое отчасти может быть сопоставимо с шаманскими состязаниями. Мотив шаманских состязаний устойчив как в ительменском, так и в корякском фольклоре. Но в корякском фольклоре состязания эти не предполагают использования соперниками трав, целительная сила исходит от шаманского пения, от ударов в бубен. В подтверждение приведем фрагмент из корякского текста, записанного Д.П.Правоверовой в 1955 г. в с. Карага от А.К.Правоверовой, 1882 года рождения (перевел на русский язык И.С.Вдовин): "Начали они в бубны бить, наутро радостное пробуждение вызвали. Узнали причину болезни, отчего жизненная сила гибнет, отчего она слабеет. Стали обо всем этом в песнях своих петь. Слушает их большая, засыпает, жизненная сила к ней возвращается. Перестала метаться, беспокоиться. Дали ей шаманки долгую жизнь. Освободили от злых духов и тем самым вылечили" [Меновников, 1974, №133].

Для ительменских вариантов рассматриваемого сюжета вхождение девушек в мир связано с познанием ими силы воздействия растений, с приобретением знания, что, в свою очередь, является зерном конфликта.

Логика развития сюжета требует ситуации равновесия противоборствующих сторон. Разрешение возникшего противодействия двух сестер происходит через обособление каждой из них. Дальнейшее пребывание их вместе невозможно, что подчеркнуто в сказке: «Сестрам надо отдельно стать» (1-3);

«Надо было сестрам разлучиться» (1-1).

В варианте II-2 необходимость разлучиться мотивирована желанием девушек выйти замуж:

«Так жили они довольно долго. И вот задумали замуж выйти».

По-видимому, привнесение в сюжет данной мотивировки – явление более позднего порядка, так как в тех вариантах, где этой мотивировки нет, замужество предстает как непреднамеренное. Преднамеренность замужества предполагает со стороны девушек целенаправленное влияние на свою судьбу, то есть определенную выделенность человека из непредсказуемого, хаотичного, не зависящего от воли человека, мира.

Девушки, сотворенные Кутком, не являются полноценными невестами, они не готовы к браку. Во всех вариантах неизменно повторяется следующий эпизод: в преддверии замужества девушки превращаются в зверей, одна – в медведя, а другая – в оленя. Процесс превращения в структуре сюжета занимает четко фиксированное положение: девушки превращаются в зверей в момент их раз-

дуги друг с другом, но характер превращения имеет отличия в разных вариантах.

В варианте I-1 (запись В.И.Иохельсона) превращение предстает как подвластный воле старшей сестры процесс:

«Синаневт сказала младшей сестре:

— Анаракльнавт, я тебя в оленя привяжу ремнем, сама медведем стану!

Ты будешь бегать по лесу, а я тебя привяжу ремнем к столбу!

Превратила она Анаракльнавт в оленя. Стала та ходить, как настоящий олень. Сама медведем стала, привязала себя ремнем к столбу, очень страшная получилась» [269, №191].

В варианте II-2 (запись Е.П.Орловой) превращение вызвано соединением девушек с рукотворными (возможно, ритуальными) изображениями животных:

«И вот вздумали замуж выйти. Сделали из кипрея медведя и оленя. На медведя младшая сестра забралась, а на оленя старшая. И стали пробовать одна в оленя, другая в медведя превратиться» (I-3).

Но превращение может быть вызвано обработкой (как приручением) звериных шкур и, вслед за этим, влезанием девушек в звериные шкуры:

«Старшая велела младшей скоблить оленью шкуру, а сама стала скоблить медвежью шкуру. Надели шкуры, и сразу же старшая сестра Синаневт превратилась в оленя, а младшая в медведя, и побежали обе: одна, как медведь бежит, а другая – точно олень».

Обретение иной оболочки предполагает и обретение иной сути. Обретение иной формы происходит через движение. В связи с этим, приведем наблюдение С.П.Крашенинникова: ительмены "великое искусство имеют пересмехать всякого и точно представлять, кого захотят, по походке, по голосу, по речи и по всем приемам: таким же образом представляют они и зверей и птиц, и сие у них в числе последних забав почитается" [Крашенинников, 1994, 24]. Движение уже само по себе есть перевоплощение:

«Надели шкуры, и сразу большая, Синаневт, стала медведем, а Амзакчачан – оленем, и побежали все, одна – как медведь, другая – как олень» (I-3);

«Первым олень пошел. Велела старшая сестра младшей, чтобы та посмотрела, как она пойдет. Идет совсем как настоящий олень, на ходу подскакивает. Потом вернулась».

Вторым медведь пошел – младшая сестра: и она, как медведь, идет, голову близко к земле держит» (I-2);

"Превратила она Анаракльнавт в оленя. Стала та ходить как настоящий олень" (I-1).

Превращение девушек-сестер в животных разных фратрий – оленя и медведя – сопоставимо с культом близнецов. А.М.Золотарев, трактуя происхождение культа близнецов, делает следующее предположение: «Быть может, два близнеца, всегда одинаковые и всегда различные, психологически лучше всего ассоциировались с двумя фратриями» [Религиозные верования, 1993, 36].

Двойственная природа Синаневт-медведя предполагает противоборство человеческого и животного начал, сосуществующих в единой оболочке. Сестра-медведь связывает себя, таким образом, сильно ограничивая свою животную суть. Во всех вариантах присутствует эпизод, согласно которому сестра, превращенная в медведя, привязывается к колу: кол, воткнутый в землю, удерживающий медведя, позволяет удержать и не допустить сестроубийства:

«И вот превратились Синаневт в оленя, а Амзакчачан – в медведя. Синаневт сразу медведя на цепь посадила, а сама в виде оленя в тундру пошла. Начал медведь на цепи рваться» (I-2);

«Надела сестра-медведь посреди тела веревки, привязала к колу, который затолкала в землю» (I-3).

Трудно объяснить этот "странный", поразительно устойчивый эпизод. В поисках этнографических параллелей обратимся к записям С.П.Крашенинникова и, в частности, к описанию праздника Алхалалалай. Наблюдая за одной из ритуальных сцен, исследователь замечает, что у вошедшей бабы "под пазухой был сделанный из сладкой травы волк, набитый медвежьим жиром, кишками с тюленьим жиром и другими съестными припасами" [Крашенинников, 1994, 94]. Далее С.П.Крашенинников становится свидетелем сложных ритуальных действий, смысл которых ему непонятен и, как ему кажется, неизвестен и самим исполняющим. Однако, в пояснение сложному ритуальному действию он слышит "басню": "На некоторой реке жил одинокий Камчадал, и имел у себя двух малых сыновей. Отходя на промысел, принужден он был детей одних оставлять в юрте, и для безопасности, чтоб не ушиблись, привязывать к столбам. В небытность его приходили к детям его волки и спрашивали, скоро ли отец их будет, которым они ответствовали зимою. Дети его от того страха через долгое время без ума были. Между тем отец с промысла возвратился, и увидел, что во время его отлучки происходило, пошел промышлять волка и застрелил его из лука" [Крашенинников, 1994, 95]. Конечно, параллели между сюжетом о дочерях Кутха и услышанной Крашенинниковым "басней" могут показаться излишними, но нельзя не заметить, что и в том, и другом

сюжете оказывается востребовано три одинаковых мотива:

1) мужчина один с двумя его детьми (отсутствует жена – мать детей),

2) детей двое – востребован двойной код (близичность – одна из сложнейших мифопорождающих реалий эмпирической действительности),

3) привязывание к колу предстает как внешнее выражение стремления обезопасить, сохранить.

Кол – некая ось, утверждающая миропорядок. Шест, вонзенный в землю, есть утверждение вертикали пространства, а вертикаль, согласно мифологической картине мира, делает возможным одновременное сосуществование разновременных миров. Лестница, шест, столб чрезвычайно востребованны в ритуально-магической практике ительменов, на этом факте подробно останавливается С.П.Крашенинников, описывая религиозное празднество камчадалов [Крашенинников, 1994, 86 – 106].

В сюжете неизменно Кутх творит двух дочерей, двойность – та константа, которая фактически оказывается сюжетообразующей. Если говорить об этнографических связях, заметим, что двойной код востребован на празднестве Алхалалалай дважды: в своей мужской ипостаси ("басне" о привязанных к столбу мальчиках) и в женской.

Рождение двойни у ительменов воспринималось как дурной знак: "когда они рождали даойни, то, по крайней мере, одному умереть надлежало" [Крашенинников, 1994, 127]. Тем более значимым оказывается задействование двойни в обрядовом действе: "Между прочими спустилась в юрту одна баба с двумя двойнишными девочками. У бабы была в руках сладкая трава, а у девочек и в руках и на голове тоншичь. Баба, сняв у девочек с головы тоншичь, положила на очаг, а после нее и девочки тоншичь из рук на огнеще бросили. Упомянутая баба не мать оным девочкам была, но нянька, а мать их одна входила в юрту. <...> Напоследок Камчадал очищал у очага двойнишных дочерей своих, положила на оный хахалчу рыбку и омегу из четырех мешочков, которые над своей постелей повесил. <...> Наконец делили они по себе омег, который остался в мешочках после очищения двойнишных девок" [Крашенинников, 1994, 98, 100, 107].

Две девочки-двойняшки признаны существами лиминальными, от них исходит одновременно и опасность, и благо. Важно отмеченное С.П.Крашенинниковым наблюдение: мать заходит отдельно от девочек и на протяжении всего празднества не приближается к

ним, в то время как очищение двойняшек-дочерей совершает отец. Совершенно ясно мы видим, что и в сюжете о сватовстве дочерей Кутха, сотворенных им единолично, и в "басне", и в магических действиях над девочками-двойняшками на празднестве Алхалалалай мать максимально устранена, возможно, как потенциально опасная, ведь именно она родила двойняшек. Очищение девочек происходит через воздействие мужского (чистого) отцовского влияния, вероятно, в фольклоре этот религиозный мотив мог выразиться через эпизод единоличного сотворения отцом своих дочерей.

Погружение в звериное чрево предстает как одна из стадий очищения, преодоление внутренней лиминальности совершается за счет обрядов перехода. Одна сестра оказывается в оболочке, во чреве медведя, а другая – во чреве оленя. Девочки-близнецы нуждаются в вызревании во чреве, как во вторичном, "чистом" рождении. В этой связи интересно, что, проводя исследования на Крайнем Севере Камчатки, этнограф Н.Н.Беретти зафиксировал следующий обычай: «<...> рождение ребенка сопровождается различными церемониями <...> быют молодого оленя, снимают с него шкуру и, не разрезав ее, всовывают в нее ребенка и подвешивают в пологе <...>» [Беретти, 1929, 18], надо оговорить, что обычай этот наблюдался у коряков крайних северных районов Камчатки.

В рассматриваемом сюжете есть мотивы, которые, возможно, каким-то образом связаны с мифами о первотворении и создании Кутхом всего живого. Сотворенное Кутхом претерпевает несколько эволюционных стадий, восходя к тому состоянию, когда созданное окажется способно творить. Единолично сотворенные Кутхом дочери в полной мере воплотят творческую потенцию Кутха только после вступления в брак (тогда они окажутся способными рождать).

Подлинное перерождение в архаической культуре предполагает умерание: девушка-олень сама идет навстречу охотнику:

«Пошел олень прямо к охотнику. Увидел охотник оленя, подкрался близко, выстрелил и убил. Распорол ему брюхо – вышла оттуда красивая девушка» (1-2).

Исследуя архаическую культуру как феномен, В.Г.Богораз-Тан отметил сопоставимость охотничьих и брачных обрядов: «Они (мужчины и женщины – Г.Т.) выстраиваются друг против друга, мужчинам изображают охотников, а женщины – зверей. Женщины входят, они одеты в звериные шкуры и даже в звериные маски, они изображают охотничью добычу, убитую мужчинами, но ныне воскресающую. Начинается диалог, пение и пляска. <...> Пляска принимает постепенно довольно свободный характер. Женщины бро-

саются к мужчинам, крепко обнимают их и в то же время царапают им спину своими ногтями или лапами звериной шкуры.

Таким образом, происходит примирение и сближение одновременно охотников и зверей, а так же мужчин и женщин» [Богораз, 1936, 32].

Охотник, убивший девушку-зверя, становится ее истинным мужем. Убиение предполагает воскрешение, но воскрешение это будет уже в ином, качественно преобразованном облике.

Обращает на себя внимание тот факт, что эпитет «красивая» впервые появляется в сказке только после выхода девушки из чрева животного. До сих пор внешность «кукола», а затем «девочек» не заслуживала такого восхищения.

Сотворенные Кутхом дочери проходят несколько стадий отделения: сначала они под воздействием Кутха отделяются от природного вещества, затем они отделяются от их создателя (отца) Кутха, далее они отделяются друг от друга: *надо нам отдельно стать*, и в конечном итоге – отделяются от звериного чрева. Все эти стадии отделения необходимы для того, чтобы совершилось брачное соединение каждой из них: выйдя из чрева животного, они обретают мужей – охотников.

В сюжете отразились представления о брачном союзе охотника с тотемным животным. Охотник, убивая зверя, роднится с ним. Во всех вариантах вышедшая из тела животного девушка садится в нарты того охотника, который ее убил: *«Стали ее охотники к себе в нарты звать, ни к кому она не хочет сесть, говорит:*

– Кто меня добыл, к тому и сяду» (1-2).

Возможно, в этом сюжете сохранились отголоски ритуальной магической охотничьей практики. Процесс убийства зверя обязательно предполагает и обряд воскрешения этого зверя. В данном контексте можно говорить об аналогии между воскресением убитого животного и установлением с ним брачной связи.

В сюжете акцентирована никчемность, внешняя нелепость и даже бедность истинного жениха.

Брак представляется той ситуацией, которая переворачивает социальный статус героя. Во всех вариантах подчеркивается то необыкновенное перевоплощение плохонького героя-жениха в красивца-мужа, которое происходит после заключения брачного союза. Такое восприятие брака характерно для мирового фольклора в целом.

Оборотный герой, которым является потенциальный жених, вместо нарт использующий корыто, вместо собак – мышей, воз-

можно, потому и достоин стать истинным мужем, что ближе всех к состоянию оборотности, к тому состоянию, через которое проходит и невеста в преддверии брака. Такая оборотность есть признак выделенности, исключительности, именно поэтому старшая сестра уже в финале сказки говорит младшей:

«Синаневт сказала:

– Помнишь, Амзаракчан, я тебе говорила, что запрещаю за красивого замуж выходить. Правильно сделала, что послушалась меня. Посмотри теперь – твой муж красивее моего мужа. Приказываю вам: хорошо живите! Не надо плохо жить!»

Так сестры начали хорошо жить» (1-2).

В одном из вариантов (1-3) после вторичного "чистого" рождения – воскрешения от стрел охотника, убившего зверя – у девушек изменяются имена. Комментарий по этому поводу дала Е.П. Орлова: "Элементы оборотничества очень часто встречаются в сказках ительменов."

При превращении в животное человек в сказках ительменов теряет свое имя и называется именем того животного, в которое он превратился; при новом "переходе в человеческий образ" ему присваивается новое имя. Так было с сестрами. Синаневт – медведь – Яковун; Амзаракчан – олень – Апаркан.

Известно, что среди народов Севера широко распространен обычай при тяжелой болезни менять имена, чтобы дух болезни ошибся и не нашел нужного ему субъекта. Шаманы тоже при официальном признании их способностей и прав меняют имена. У современных ительменов этот обычай не сохранился" [Орлова, 1999, 131].

Преображенные испытания девушек, сотворенных Кутхом единолично, составляют ядро коллизии рассмотренного сюжета. Во всех записанных вариантах неизменной остается парность сотворенных Кутхом дочерей, что, возможно, соотносится с культом близнецов и, в связи с этим, с этимологией происхождения фратрий. В данном сюжете вызревание единолично сотворенных Кутхом дочерей для брака обязательно предполагает их вызревание внутри звериного чрева, что обусловлено тотемическими верованиями. Брак представляется как брак охотника и убитого им зверя, при этом мужское предстает как культурное, человеческое, а женское – природное, звериное (но и то, и другое – результат творения Создателя). В данном сюжете проявились и отголоски этиологических мифов, объясняющих ритмичность годового цикла. При этом уход сотворенных Кутхом дочерей, сокрытие их в водах знаменует собой наступление

холода, засыпание природы, а возвращение девочек на землю происходит одновременно с расцветом. Таким образом, брак как активное продолжение жизни во временной перспективе накладывается на летний период расцвета и изобилия.

Осторожно предположим, что ядро рассмотренного сюжета сформировалось в тот период, когда повествовательная система еще не подошла к изображению явно оппозиционных, противоположных сторон. Назревающий конфликт снимается за счет их разъединения. В связи с этим, логика данного сюжета не предполагает обращения к образу соперника, в то время как для множества мифологических сказок ительменского и корякского фольклора взаимодействие *соперника и истинного жениха (мужа)*, *соперницы и истинной невесты (жены)* является сюжетообразующим.

ОППОЗИЦИЯ ЖЕНА – СОПЕРНИЦА КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ СЮЖЕТА О ПОДМЕНЕ ЖЕНЫ

Дуалистическое представление о мире отразилось в образной системе корякских и ительменских мифов, главным героем которых является трикстер – культурный герой – Ворон Кутх (Куйкыньяку). Но наблюдается множество сюжетов, в которых Кутх играет второстепенную роль. Активность и право на действие переходит его потомкам. Трикстерское начало в сюжетах о сватовстве детей Кутха и Мити более всего воплощается в образе соперника-вредителя. Он (или она) с его нарушающей брачную связь силой, является тем разрушительным началом, которое в диалектической модели мифологического восприятия мира способствует установлению прочного миропорядка. Таким образом, вмешательство соперника-вредителя не просто закономерно, оно способствует установлению прочной брачной связи, способной противостоять влиянию естественной разрушительной силы. Разрушение брака есть переход к новой фазе укрепления этого же брака.

Соперник является одним из постоянных действующих лиц в ительменских и корякских мифологических сказках об установлении брачных отношений. Соперник изначально представляет собой силу, противодействующую силе брачных отношений мужа и жены.

Соперник-вредитель вмешивается в судьбу жениха и невесты в период их счастливой семейной жизни.

Появлению соперника-вредителя может предшествовать вещий сон:

«Однажды Марокльмавт увидела дурной сон. Не отпускает мужа на охоту, говорит:

– И, Эмзкут, видела дурной сон – не ходи на охоту!

Эмзкут сказал:

– Я недалеко пойду. Ты, что, будешь вчерашнюю, уже съеденную еду есть?

– Ну, ладно, иди!

Ушел Эмзкут. Только ушел, вошла старушка Каманхнавт» [Моновидков, 1974, 551].

«Стал Эмзкут со своей женой жить. Один раз утром жена не пускает его на охоту:

– Я сон худой видела.

– Надумал – поеду! – ответил Эмзкут.

– Худо будет – не едь, – просит жена.

– Не бойся, близко промызгать буду.

И уехал.

Подслушала их разговор Каманхлат. Только Эмэмкут за дверь – она уже на пороге» [Меновщиков, 1974, 547].

В одном из текстов предвестник появления соперника-вредителя – плохой сон, но причиной его появления является нарушение традиционных обычаев истинным мужем лесной девушки (Эмэмкутом):

«В конце осени охота закончилась. Кетгытку стал говорить, что пора подаваться домой, что охотиться больше нельзя – запрещено. Но Эмэмкут не слушал брата:

– Вот последний раз сходим и все...

Не помогли ни просьбы, ни уговоры. И дотянули до последнего дня...» [Малокович, 2001, 93].

Можно говорить о внешней и внутренней мотивации появления соперника. Внешний уровень объясняет разрушение счастливой семейной жизни неверными поступками героев, результат которых – наказание. Под внешней мотивацией появления соперника-вредителя в сказочном сюжете понимается стремление рассказчика каким-то образом объяснить вмешательство соперника. Стремление мотивировать появление разрушающей силы, возможно, свидетельствует о таком взгляде на природу событий, согласно которому событийный ряд предстает как более зависящий от поступков или мыслей человека. Между миром человека и миром внешним выстраиваются противоречивые отношения, в которых приоритеты еще не установлены. Это опыт противопоставления человеческого природному, или, в рамках тотемистических представлений, – родовому.

Вероятнее всего, стремление объяснить разрушение брака (или предшествующее этому появление соперника-вредителя) нарушением запретов является более поздним. В этой модели (обычай – запрет – нарушение запрета – наказание) человек, а Эмэмкут в ительмено-корякской мифологии предстает как обобщенный образ человека вообще, зная запрет, сознательно его нарушает. Он берет на себя право поступить вопреки сложившимся обычаям. Герой корякской сказки «Калы'марох'лянав – Девушка-Цветок дикого лука» (П-4) действует не по завету, он перестает бояться внешних сил, за что и наказан появлением соперника, разрушающего семейное счастье героев.

Так же к внешнему уровню мотивации появления соперника-вредителя относится и неудача (за пределами фабулы сказки) соперника-кандидата:

«Жил Эмэмкут далеко от дома. Женится он на красивой девушке, мягкой, как вата

Пришел к нему однажды Аччек и говорит:

– Я хотел жениться на этой девушке. Ты почему отобрал ее у меня?

– Она сама согласилась стать моей женой, – отвечает Эмэмкут.

Аччек подумал: «Как бы погубить Эмэмкута и жениться на его жене?» – и пошел искать способ убить счастливого Эмэмкута» [Малокович, 2001, 40].

Далеко не всегда появление соперника-вредителя в ительмено-корякском фольклоре нуждается в более или менее рациональном объяснении. Таким образом, помимо внешней мотивации, необходимо говорить о внутренней мотивации, которая не нуждается в словесном оформлении. В основе внутренней мотивации – дуалистическое представление о мире, согласно которому мир воспринимается как изначально противоречивый. Силе, создающей брак, противопоставлена сила, разрушающая этот брак.

Объектом негативного воздействия со стороны соперницы-вредителя женского пола является жена, а со стороны соперника-вредителя мужского пола – муж. И соперник, и соперница стремятся подменить собой одного из истинных членов экзогамного брака. Но их тактика действий различна, что является основой принципиально различных моделей сюжетов.

В ительмено-корякском фольклоре выделяется сюжет, в котором соперник-вредитель мужского пола готовит испытания для Эмэмкута (старшего сына Большого Ворона), выступающего в роли истинного мужа женщины-растения (*Приложение: сюжет III, варианты 1, 2, 3, 4*). Цель всех испытаний, которые подстраивает соперник – лишить Эмэмкута жизни и только после этого занять его место в качестве мужа. Такая сюжетная коллизия требует введения в состав действующих лиц сказки роли помощников, которые, спасая Эмэмкута от неминуемой гибели, или просто, вопреки ожиданиям соперника, не причиняя вреда, уравновешивают действия соперника-вредителя и, в конечном итоге, нейтрализуют его.

В сюжете, где в жизнь счастливой семьи вмешивается соперница (женщина), смерть истинной жены вовсе не является обязательным условием подмены (*Приложение: сюжет II, варианты 1, 2, 3*).

В первом случае можно говорить о стремлении совершить замену (то есть явную), а во втором – подмену (в силе оппозиция истинного и ложного).

Традиционно считается, что трикстерская пара «культурный герой-трикстер» в ительмено-корякской мифологии реализуется в пределах мужской ипостаси. Мити – жена Кутха либо занимает подчиненную мужу позицию, либо принципиально иную – рациональную позицию [Мелетинский, 1979, 39 – 40]. В сказках об установлении брачных отношений людьми второго поколения (потомками Кутха и Мити) мифологическая пара «трикстер-культурный герой» может реализовываться в своей женской ипостаси.

Дикое лесное женское начало, примеряющее к себе антропоморфную сущность, выступает и в качестве создающей, и в качестве разрушающей брак силы. Марокльнавт (Женщина-Черемша) есть воплощение той же природной силы, которая реализуется и в качественно противоположном образе – в образе Камхнавт (Женщины-Ящерицы). И красавица-жена, и уродливая соперница-вредитель есть воплощение единой женской сущности, реализованной в разных ролях. Именно поэтому их совместное сосуществование невозможно: приход одной неизбежно влечет за собой уход другой. Такая несовместимость двух противоборствующих ролей женской природы реализуется на сюжетном уровне.

Сам образ женщины-соперницы в ительмено-корякском фольклоре восходит к тотемическим представлениям. В частности, если соперник-вредитель мужского пола, как правило, из человеческого селения, то соперница приходит из пространства леса. Если соперник, как правило, имеет антропоморфный облик, то соперница – зооморфный, либо зооантропоморфный облик. Можно говорить об определенном постоянстве семантических признаков, характеризующих образ соперника-вредителя, в зависимости от половой маркировки.

Семантические классификаторы	Соперница-вредитель женского пола	Соперник-вредитель мужского пола
Пространство обитания	Болото / лес	Человеческое селение
Локализация по отношению к изначальному пространству обитания невесты / жениха	Локализация совпадает с изначальным пространством обитания невесты.	Локализация совпадает с пространством обитания жениха.
Внешний облик.	Зооморфный Зооантропоморфный Флороморфный	Антропоморфный

В системе действующих лиц этих сюжетов имеют место следующие семантические пары: *жена – соперница, муж – соперник*.

Основанием для обозначения пары является сходство семантических признаков:

- единство изначальной локализации,
- единство изначального внешнего облика.

Компоненты семантической пары могут быть взаимозаменяемы, этим и объясняется возможность соперника-вредителя подменить или заменить собой одного из супругов экзогамного брака. Но если в сюжетах, где действует соперник-вредитель мужского пола, эта замена представляется только как потенциально возможная, то в сюжетах о вмешательстве соперницы в судьбу брака эта подмена предстает как свершившаяся и, в конечном итоге, разоблаченная. Таким образом, перед нами две принципиально иные концепции развития сюжета.

Сюжет, в основе коллизии которого подмена соперницей (женщиной-трифоном / женщиной-ящерицей) истинной жены (женщиной-черемши / женщиной-цветка дикого лука), насколько нам известно, опубликован в четырех вариантах. Первый вариант (далее – вариант II-1) был записан в 1910-1911 гг. в районе Хайрюзово В.И.Нохельсоном. Первая публикация этого варианта на ительменском языке состоялась в книге *Worth D., Kamchadal texts collected by Jochelson – Moulton, 1961, стр. 103, №K2.38*. В русском переводе (сверевел с ительменского языка А.П.Володин) впервые этот текст был опубликован в сборнике, подготовленном Г.А.Меновщиковым, *Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки* [Меновщиков, 1974, №185].

Второй вариант (далее – вариант II-2) был записан Е.П.Орловой от жителя села Хайрюзово Александра Максимовича Шадрина, запись произведена в 1926 году. Впервые этот вариант на русском языке был опубликован в сборнике *Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки* [Меновщиков, №186]. Затем текст этот был опубликован в монографии *Е.П.Орловой. Ительмены. Историко-этнографический очерк* [Орлова, 1999, 131 – 134].

Корякский вариант этого сюжета (далее – вариант II-3) был зафиксирован В.И.Малюковичем и опубликован в газете «*Корякский коммунист*» – 1964, № 61-63. Этот же текст был включен в сборник корякских сказок, собранных В.И.Малюковичем [Малюкович, 2001, 91 – 103]. К сожалению, мы не располагаем сведениями, от кого, где и когда записал этнограф этот текст.

Развитие действия во всех трех вариантах начинается с описания

охотничьего промысла двух братьев, сыновей Кутха (ительменские варианты) / Куткхьянъяку (корякский вариант). Интересно, что в вариантах, записанных В.И.Иохельсоном (II-1) и Е.П.Орловой (II-2), охота неудачная, в результате чего два брата, разлучившись, идут на промысел по одиночке. В варианте II-3 разлука братьев не мотивируется.

В поисках пищи Эмэмкут набредает на островок дикого лука, на заросли черемши, срывает самые сочные стебли на суп. По возвращении Эмэмкут кладет черемшу на балаган. Младший брат первый замечает, что вместо черемши в балагане сидит красивая девушка. От стыда младший брат убегает, а старший – Эмэмкут, напротив, мгновенно женится на девушке, вследствие чего тут же рождается ребенок (мальчик). Эмэмкут уходит на охоту, и, пользуясь его отсутствием, к нему в дом приходит Женщина-Тритон, она силой снимает одежду с жены Эмэмкута и надевает на себя. В двух вариантах Женщина-Ящерица, переодевшись, связывает истинную жену Эмэмкута, предварительно пришив ей язык к верхней губе. В одном варианте голая жена Эмэмкута, оставаясь хоть и не связанной, сама не смеет показаться на глаза мужу. Так соперница занимает место истинной жены.

Все перемены в ее облике и в поведении соперница объясняет наказанием за то, что Эмэмкут нарушил обычай – задержался на охоте дольше положенного. Эмэмкут везет ложную жену и сына домой к родителям. Истинная жена его остается одна в лесу, где строит подобие человеческой хижины и мастерит одежду из травы. Во всех трех вариантах у покинутой жены рождается второй сын, но если в двух вариантах (II-1, II-2) это связано с тем, что покинутая жена Эмэмкута выходит замуж за гуся и от этого брака рождается сын-гусенок, то в варианте, записанном В.И.Малюковичем (II-3) упоминания о браке с гусем нет. Осенью муж-гусь вынужден оставить свою жену и улететь вместе со стаей перелетных птиц. Весной сын Эмэмкута и девушки-растения на охоте убивает гуся – второго мужа своей матери. Мясо гуся съедает ложная жена Эмэмкута, а косточки она же сохраняет. Стая гусей мстит покинутой жене Эмэмкута за то, что ее сын убил их товарища, чтобы спастись женщина забирается в толстый кукуль, где и пережидает нападение гусей, которые бьют ее крыльями. Ее второй сын, отправившись на охоту, убивает оленя. Во время охоты он встречает своего брата, первого сына своей матери, вместе они делят трапезу, после чего младший брат показывает старшему все, что случилось с их матерью еще до брака ее с гусем. Оба брата идут к матери. Как только

признает мать своего старшего сына, велит ему принести косточки ее второго мужа – гуся. Истинная жена Эмэмкута дует на косточки и ее муж-гусь оживает. Все вместе отправляются они к Эмэмкуту. Ударив себя по пробору на голове, истинная жена Эмэмкута делится на две женщины – одна становится женой Эмэмкута, другая – женой гуся. Соперница, увидев, что истинная жена Эмэмкута возвращается, хочет сбежать, но Эмэмкут садит ее на горячую каменную миску / сковородку, за жаривает и, облепив толкушей, выкидывает.

В корякских и ительменских мифологических сказках герои нередко имеют зооантропоморфный облик.

Эту особенность отметил в своем исследовании С.Н.Стебницкий: «<...> интересно упоминание о тех далеких временах, когда люди понимали язык зверей и птиц. Такое представление очень распространено среди всех коряков. Они также верят, что люди не только могли понимать язык зверей и птиц, но могли и превращаться в них, могли вступать в брак с различными зверями, птицами и даже с вещами» [Стебницкий, 2000, 225].

Отсутствие оппозиции *антропоморфный / неантропоморфный* может служить одним из доказательств явно выраженной мифологической основы ительменских и корякских сказок.

Облик и локализация соперницы есть проекция облика и локализация истинной жены героя. Принципиально отличной будет степень активности данных действующих лиц, которые могут восприниматься как взаимозаменяемые:

Специфические характеристики	Общие характеристики	Специфические характеристики
Невеста – жена		Соперница – вредитель
	Единство изначальной локализации – ЛЕС	
	Изначальная зооморфность облика	
Добрая		Злая
Красивая		Уродливая
Работающая		Ленивая
Здоровая		Больная
Чистая		Грязная
Истинная		Ложная
Рождающая		Бесплодная

Невеста – жена	Соперница – вредитель
Пассивная	Активная
Слабая	Сильная
Покинутая жена	Воссоединившаяся с чужим мужем

Изначально потенциальная невеста и потенциальная соперница равны, поэтому утверждение одной в качестве жены неминуемо влечет за собой появление другой в качестве соперницы. Соперница есть воплощение несостоявшейся жены.

Вступление женщины-растения в брак дарит ей защиту со стороны мужа, а значит, снижает степень активности женщины и, в итоге, делает ее слабой. Во всех вариантах данного сюжета Эзмкут, выступающий в роли мужа, предстает как сильный, но слишком самонадеянный охотник. Отчасти эта самонадеянность мужа является внешней причиной появления соперницы. Но не будь этого нарушения запрета, соперница все равно неминуемо вмешалась бы в судьбу брака. Не случайно нарушение запретов здесь представляется как неизбежное:

«Однажды Марокльнавт увидела дурной сон. Не отпускает мужа на охоту, говорит:

– Я, Эзмкут, видела дурной сон – не ходи на охоту!

Эзмкут сказал:

– Я не далеко пойду. Ты что, будешь вчерашнюю, уже съеденную еду есть?»

Изначальное равенство Женщины-Ящерицы и Женщины-Черемши (Женщины-Цветка дикого лука) предполагает и равные претензии на роль жены Эзмкута, тем более что брак во всех трех вариантах предстает как внешне непреднамеренный: Эзмкут срывает черемшу, или цветок дикого лука, не предполагая, что это его будущая жена. Интересно, что фольклорный мотив отрывания на счастье травинки сопоставим с одним из традиционных обрядов: «Положив в жертву аппалопило лук и стрелы, мужчина в качестве дара – талисмана брал с жертвенного места былинку, которую приносил домой. При этом аппалопиль якобы говорил человеку: «Возьми подарок мой, унеси домой. Часть травинки положи у задней стенки жилища, а часть около входного отверстия. И это обеспечит тебе хорошую жизнь и благополучие в доме» [Вдовин, 1971, 295]. Растение, сорванное как талисман, способствует семейному благополучию.

В сюжете мифологической сказки Черемша обращается в человека (в девушку красивую, добрую, работающую) уже после отрыва от некогда родного пространства леса, то есть после проникновения в пространство хижины Эзмкута. Из множества сюжетов корякских и ительменских сказок мы не найдем ни одного случая, где бы в качестве истинной жены представляла бы уродливая, злая и ленивая женщина. Истинная жена всегда добрая, красивая, работающая и т. д. Все эти положительные качества изначально присущи роли истинной жены. Истинное может быть только таким. Ложное, напротив, всегда уродливое, грязное, злое.

Несмотря на абсолютную противоположность индивидуальных свойств невесты-жены и соперницы-вредителя их взаимозаменяемость возможна благодаря их общей начальной локализации и первоначальному неантропоморфному облику, вот почему подмена в сюжетах подобного типа всегда удается. Соперница – Женщина-Ящерица (Каманхнавт) так же, как и Женщина-Черемша (Марокльнавт) претендует на право быть женой Эзмкута, и эти претензии реализуются посредством подмены истинной жены. Но, став ложной женой, Каманхнавт (Женщина-Ящерица) продолжает оставаться уродливой, злой, бесплодной. Роль жены, примеряемая ею, не меняет ничего в сущности Женщины-Ящерицы:

«Посмотрели домашние: плохая у Эзмкута жена, дурная женщина, никого не радует. <...> А Каманхнавт была как будто больная все время. Ноги обвязала, но когда есть дадут, – все съест» (II-2).

Вхождение потенциального жениха в иное (не принадлежащее его роду) пространство – условие заключения экзогамного брака: невеста должна принадлежать иному роду.

В данном сюжете в начальной ситуации, предшествующей браку, рядом с потенциальным женихом-Эзмкутом – его младший брат. Они оба принадлежат роду Кутха (Кутккыннык), они оба – охотники, они оба имеют антропоморфный облик, и логично было бы предположить, что они оба способны исполнить роль мужа лесной девушки. В этом случае можно было бы говорить о брате Эзмкута как о гипотетическом сопернике: *«Эзмкут и Котханматальхан отправятся на всю осень вверх по течению реки» (II-1):*

«Два сына Кутха, Эзмкут и Котханматальхан, отправились на осеннюю охоту, а семья осталась с родными на зимнике» (II-2);

«Эзмкут и Кеттиняк уехали на охоту далеко, в горную тундру» (II-3).

Два сына Большого Ворона, два охотника отправляются в лес. Внешняя мотивация – охотничий промысел, но внешняя мотивация не исключает возможности скрытой мотивации.

Стремление юноши в лес отчасти может быть связано с процессом инициации, к которому юноша уже готов, и который во многих архаических культурах совершался в лесу. В частности, М.Элиаде в своем исследовании *Тайные общества. Обряды инициации и посвящения* отмечает особую значимость пространства леса в обрядах инициации: «Воспоминания о хижине посвящения, спрятанной в густом лесу, сохранилось даже в народных сказках европейских стран, где обряды возмужания давно прекратили свое существование. Психологи подчеркивают важность некоторых сохранившихся обрядов-архетипов, таких, как хижина, лес, мрак. Они выражают вечную психодраму насильственной смерти и последующего возрождения. Лес, чаща символизируют одновременно Ад и Космическую Ночь, смерть и мнимые ценности» [Элиаде, 2002, 95].

Эмзкут и его брат приходят в лес охотиться, но лес требует от них иного. Мотив уединения, или отделения одного брата от другого, является неизменным для всех вариантов этого сюжета:

«Эмзкут сказал:

– Котханаматальхан. Давай будем врозь охотиться!

Пошли врозь. Эмзкут в лес пошел» (II-2).

«На другой день решили врозь идти: один в тундру. А другой в березняк» (II-1).

«И вот однажды весной после удачной охоты братья спускались с гор. Эмзкут пошел одним перевалом. Кетгнянку другим» (II-3).

О стремлении юноши к уединению в лесном пространстве свидетельствуют этнографы, изучавшие и культуру коряков. По свидетельству С.Н.Стебницкого, юноша, достигший половой зрелости, может в одиночестве отправиться в лес, где должно произойти его посвящение в шаманы [Стебницкий, 2000, 174].

В одном из вариантов явлен мотив бессилия Эмзкута:

«Ослабел Эмзкут, все время лежит» (II-1).

Бессилие предшествует стремлению уйти в иное пространство, уединиться в пространстве леса, открыться восприятию *иного*. Иное не просто связано с другим родом, оно принадлежит другому полу – это женское начало, растворенное в стихии леса.

Бессилие старшего сына Кутха (первого человека второго поколения) возникает в преддверии соединения с *иной*, женской, дикой

природой.

В ситуацию уединения попадает не только Эмзкут, но и его младший брат. Потенциально они оба могут найти себе жену. Но во всех вариантах только Эмзкут способен принести в жилище растение, которое обретет антропоморфный облик. И в такой закономерности, по-видимому, проявляется отношение к возрасту потенциального жениха, имеющее место в традиционных культурах. Равновесие в социальной организации архаического общества объясняется строгим превосходством авторитета старшего по отношению к младшему. С.Н.Стебницкий отметил следующее: «У коряков до настоящего времени со всей строгостью соблюдается обычай, согласно которому каждый младший член семьи и вообще каждый младший годами должен беспрекословно подчиниться любому распоряжению всякого старшего по возрасту, будь последний старше хотя бы на несколько месяцев» [Стебницкий, 2000, 173].

Брак Эмзкута с лесной девушкой совершается мгновенно без длительных испытаний или даже мелких препятствий:

«Эмзкут сразу вышел во двор, пошел к балагану, залез наверх, увидел красивую девушку. Сразу женился. Марокльнавт срезу родила» (II-1).

Первым видит принявшую антропоморфный облик девушку не сам Эмзкут, а его брат, но, будучи младшим, он не готов еще к воссоединению с иным (т.е. женским) началом, право стать мужем лесной девушки закономерно принадлежит старшему брату Эмзкуту, что полностью исключает возможность конфликтной ситуации между братьями.

Стыд, испытываемый младшим братом Эмзкута, есть своеобразное свидетельство его неготовности к браку:

«Котханаматальхан застеснялся, пошел домой» (II-1);

«Стало ему стыдно – очень уж красивая девушка – скорее убежал» (II-2);

«Котханаматальхан от стыда убежал к отцу и рассказал, какая красавица жена у брата» (II-3).

Стыду младшего брата противопоставлена стремительность действий старшего (Эмзкута).

Роль жениха, присущая Эмзкуту, обусловлена той ролью, которую играет этот герой в ительмено-корякской мифологии. Эмзкут далеко не рядовой член племени. Он воплощает собой обособление человеческого от первоначального сверхъестественного начала. Стец Эмзкута – Кутх (Кутгнянку). Кутх не может быть признан первым истинным человеком на Камчатской земле.

Е.М.Мелетинский, анализируя образ Большого Ворона в палеозитском мифологическом эпосе, отмечает: «Итак, большой ворон в фольклоре коряков – это прежде всего первопредок, а затем первый шаман <...>. Ворон, однако, мыслится не предком семьи или соседской общины, а общеплеменным первопредком, близким к тотемическим героям аборигенов Австралии и Северной Америки...» [Мелетинский, 1979, 39].

Кутха не является в полной мере человеком, в то время как Эмэмкут предстает именно как подлинно первый человек. Эмэмкут – своего рода Адам в ительмено-корякской мифологии. Таким образом, сюжеты о сватовстве Эмэмкута занимают промежуточную позицию между повествованиями, посвященными судьбе племени, что характерно для мифа, и повествованиями о личной судьбе героя. Применительно к ительмено-корякскому фольклору, следует подчеркнуть, что все происходящее с первым истинным человеком, коим и является Эмэмкут, непосредственно касается судьбы племени.

Первоначальную соединенность Эмэмкута со своим младшим братом можно рассматривать и как показатель привязанности Эмэмкута к своему роду. Найти черемшу (то есть встретиться с лесной девушкой, имеющей флороморфное обличье) удастся только после того, как Эмэмкут отдаляется от своего младшего брата.

Младший брат является своего рода двойником Эмэмкута, двойником, в котором сосредоточена привязанность Эмэмкута своему роду. Встреча Эмэмкута с Марокльнавт не просто влечет устранивание младшего брата, но возврат его домой.

Младший брат осуществляет связь с родом Кутха в тот период, когда Эмэмкут проникает в иное пространство, стремясь к экзогамному браку. Радость установившегося брака разделяют все родственники Эмэмкута, радостное известие приносит младший брат, который ни в коем мере не претендует на соперничество. Эмэмкут стремится к проникновению в иное пространство для установления экзогамного брака, младший брат – к возвращению домой, к очагу, таким образом, он поддерживает связь Эмэмкута с отцовским родом.

Предположим, что потенциально невестой Эмэмкута может стать как Марокльнавт (Женщина-Черемша), так и Камхнавт (Женщина-Ящерица). Обе они связаны с землей. Но если истинная жена принадлежит миру растительному, то ящерица связана с миром мертвых [Орлова, 1999, 131]. Сбор лесных трав (традиционное женское занятие) дарует семье жизнь, а встреча с ящерицей, со-

гласно ительменским и корякским верованиям, предвещает смерть. Человек естественным образом всегда выбирает жизнь, Эмэмкут удостоивается хорошей, истинной, т. е. плодородящей жены. Результатом истинного брака является рождение ребенка, причем традиционно для стилистики сюжетов ительмено-корякского фольклора рождение ребенка происходит мгновенно.

Брак Эмэмкута и лесной девушки – только начальный этап развития действия, своего рода экспозиция. Основное действие развивается уже после заключения брака между Эмэмкутом и Марокльнавт (Женщиной-Черемшой), которая после проникновения в человеческую хижину приобретает антропоморфный облик. Пространство оказывается воздействующим на внешний облик проникающих в него существ.

Развитие действия в данном сюжете связано с приходом несостоявшейся жены, теперь уже соперницы в счастливую семью. Женщина-Ящерица, так же как и Женщина-Черемша, покидает родное пространство леса (болота) и проникает в пространство человеческое, обретая при этом человеческий облик. Но если Женщину-Черемшу приносит к себе в дом Эмэмкут, будущий ее муж, то Женщина-Ящерица приходит сама. Женщина-Черемша изначально пассивна, укоренена в своей земле. И только сила воздействия ее будущего мужа заставляет оторваться ее от родной почвы. Женщина-Черемша изначально пассивная, слабая, эта слабость, податливость силе Эмэмкута является основой ее преобразования в новом качестве жены. Но эта же слабость делает Женщину-Черемшу неспособной противостоять силе активной соперницы. Соперница, проникая в дом Эмэмкута, подменяет собой истинную жену, и единственным необходимым условием этого свершения подмены является смена одежды:

“Камингинаут стала просить у нее старую курянку и меховой комбинезон – керкер.

Говорит Каля’ марох’лянав:

– Я сейчас достану тебе новые одежды.

– Нет, давай мне одежду, что на тебе! – требует Камингинаут. Она хотела поссориться с женой Эмэмкута – завидовала ее счастью.

– Да нет! Одежда на мне поношенная, а я тебе новую дам, красивее и лучше.

Тогда Камингинаут стала насильно раздевать ее. Раздела, переоделась в ее одежду» [269, №185].

Мотив переодевания является обязательным для данного сюже-

та. Одежда есть та оболочка, которая отчасти формирует внешний антропоморфный облик. И Женщина-Ящерица, и Женщина-Черемша изначально лишены антропоморфных черт, антропоморфный облик они приобретают после проникновения в человеческое жилище.

В традиционной культуре одежда наделена определенной символикой, что выражено в сакральных узорах, в особенностях кроя, но самое главное, одежда со всеми ее атрибутами является охранителем человека: «<...>те подвески, которые делаются на обычной куклянке не просто украшение, а нечто вроде амулетов, оберегающих владельца куклянки от *ниветов*» [Стебницкий, 2000, 204].

В ительменской мифологической картине мира быть голым – страшный грех. Е.П.Орлова отмечала: «Стыд показаться голой даже мужу был сильнее страха смерти или разлуки <...>» [Орлова, 1999, 97].

Быть в травяной одежде, значит, – быть не совсем человеком. Так, еще в начале 20 века, по свидетельству С.Н.Стебницкого, у коряков были популярны истории о *диких людях (нута-уамтавигь)*. Их человеческая неполноценность подчеркивалась в сюжетах отсутствием у диких людей человеческой одежды: «Они живут где-то в пещерах, одеваются в одежду из сухой травы» [Стебницкий, 2000, 178].

Утвердиться в роли жены, пусть даже и ложной, возможно только захватив одежду-оболочку, подтверждающую статус жены. Как только Женщина-Черемша лишается своей полноценной человеческой одежды, она оказывается совершенно обессиленной, более того, с этого момента она не претендует на роль жены, которая теперь занята Женщиной-Ящерицей. Утрата одежды – утрата защиты и, вместе с этим, утрата возможности исполнять заветную роль жены. Напротив, приобретение одежды, пусть даже нечестным путем – утверждение права быть женой Эмэмкута: «*Стали бороться, победила Каманхнавт Марокьянавт и раздела ее. Стыдно стало жене Эмэмкута, что голая осталась, вышла она села во дворе и заплакала. Сама травой прикрывается*» (II-2).

Смена одежды позволяет Женщине-Ящерице исполнять роль жены, поэтому Эмэмкут, не узнавая жену, тем не менее, не замечает подмены:

«Вернулся с охоты Эмэмкут, не узнает жену: черная, как уголь, стала. А Каманхнавт говорит ему:

– Зачем уходил? Ведь я говорила, худо будет, – сон плохой видела.

Остался Эмэмкут с черной, как уголь, женщиной-ящерицей, а настоящая жена голая во дворе сидит, плачет, убивается» (II-2).

Истинная жена, добрая, красивая, работящая, но пассивная и слабая, оказывается покинутой женой, а злая, завистливая, уродливая, но активная и сильная соперница – рядом с Эмэмкутом. Ложность ее проявляется в бесплодности, нет ни одного варианта, в котором бы у ложной жены родился ребенок. Ложная сущность изначально пуста. Бесплодная, значит, лишенная жизненной основы. Рано или поздно должно произойти разоблачение, которое связано с влиянием других действующих лиц, уравнивающих активность и силу соперницы.

Равновесие представляет собой соединение крайностей. Принцип резкого контраста лежит в основе образов соперницы-вредителя и соперника-спасителя. Их крайнюю оппозиционность можно изобразить следующим образом:

Соперница – вредитель	Соперник – спаситель
Появляется в период счастливой семейной жизни мужа и жены.	Появляется после того как брак мужа и жены разрушен.
Является представительницей женского пола.	Является представителем мужского пола.
Принадлежит роду Ящериц, Тритонов (пресмыкающихся)	Принадлежит роду Гусей (птиц)
Изначальная локализация – граница между землей и подземным миром.	Изначальная локализация – границы между земным и небесным миром.
Действует целенаправленно.	Действует непреднамеренно.
Цель – разрушить счастливый брак, совершив подмену.	Цель – создание экзогамного брака.
Результат – исполнение роли ложной жены.	Результат – исполнение роли истинного мужа.
Следствие – бесплодность брака.	Следствие – рождение сына.

Во всех вариантах этого сюжета появление соперника-спасителя обязательно. Повторяемость этого сюжетного элемента можно определить как закономерность, происхождение которой связано с особенностями архаического мышления. Анализируя специфику мифа, французский этнограф-структуралист К.Леви-Строс отметил,

что все мифы строятся на взаимодействии противостоящих начал, особая роль в смягчении этого противостояния отдается медиатору.

Роль соперника-спасителя предполагает вмешательство соперника в брачный союз на том этапе, когда счастливая брачная связь уже разрушена. Истинная жена Эмэмкута остается в одиночестве в том пространстве, которое уже не является для нее родным.

Эмэмкут добывает себе невесту в пространстве леса, но в процессе установления экзогамного брака, в процессе приобщения девушки-растения к человеческому миру женское начало приобретает антропоморфный облик. Покинутая жена Эмэмкута остается в пространстве леса, но это пространство становится для нее чужим. Теперь Марокльнавт строит в лесу подобие человеческого жилища, а из травы делает одежду, похожую на человеческую.

«А Марокльнавт стала жить одна. Пошла она оттуда на теплое место. Сделала она из травы кушлянку, торбаза, всю одежду, дом построила. Стала там жить» (II-3);

«Марокльнавт – его настоящая жена – постель из травы сделала, в березняке подвесила, приготовила себе травяные одежды и стала жить» (II-2).

Соперник-спаситель принадлежит роду гусей, роду перелетных птиц. Смягчение резкой оппозиционности своего и чужого пространств снимается вмешательством героя, который по природе своей склонен к пересечению пространств. Преодоление пограничья является для перелетных птиц естественным.

Марокльнавт, оставаясь покинутой женой Эмэмкута, оказывается женой мужа-гуся:

«Один гусь сразу женился на Марокльнавт. Снова стали хорошо жить» (II-1).

От брака Марокльнавт и мужа-гуся рождается ребенок. Рождение ребенка свидетельствует об истинности брачной связи. Марокльнавт замкнута в пределах чужого, лесного пространства, и пересечение этой границы не может быть совершено ею, так как женское явлено здесь как несамостоятельное. Женское начало в данном контексте реализуется настолько, насколько оно оказывается востребовано мужским началом. Напомним, что цепочка превращений как с Женщиной-Черемшой, так и с Женщиной-Ящерницей начинается только после того, как в пространство леса проникает Эмэмкут.

Мальчик, родившийся от второго экзогамного брака, переняв от матери антропоморфный облик, а от отца стремление к пересечению грани, то есть медиативную способность, будет способство-

вать восстановлению первого истинного экзогамного брака. В этом сюжете вообще исключена возможность рождения дочери. Если женская природа проявляется, прежде всего, на горизонтальном уровне: Женщина-Ящерница и Женщина-Черемша равны между собой относительно хронологии развивающихся событий, то мужское начало реализуется как на горизонтальном уровне: Эмэмкут и гусь, оба – мужья Марокльнавт, так и на вертикальном уровне: *отец / сын* как *предок / потомок*. Таким образом, мужское начало реализует себя, перерождаясь через женское, а не наоборот. Женщина в результате экзогамного брака рождает, но рожденное ею есть воплощение мужского начала.

Внешняя мотивировка пересечения границы *своего / чужого* пространства сыном Марокльнавт и гуся – охота.

В сюжете выделен мотив переодевания парнишки. Переодеться, назвать лучшее – подготовить себя к чему-то иному, выходящему за рамки обыденного.

Встреча на границе пространств *своего / чужого* предопределена, и переодевание парнишки в преддверии этой встречи есть начало перерождения всей его семьи, ибо каждый соединен с целым:

«Один раз собрался парнишка на охоту. Сначала решил идти, в чем дома ходил, но передумал и самую лучшую парку надел, которую ему мать дала» (II-1).

Антропоморфный облик, стремление к активному охотничьему промыслу пронизывает в самую сущность Марокльнавт, но воплощается в полной мере в ее сыновьях, они представляют собой перерожденное мужское начало.

Оба сына Марокльнавт – хорошие охотники, в поисках пищи они пересекают пространства, в результате чего объединяются. Оба сына Марокльнавт – существа, пограничные по природе своей. Первый рождается от экзогамного брака Девушки-растения и Человика, второй – от уже очеловечившейся Марокльнавт и гуся. Сущность экзогамного брака предполагает смягчение жесткой оппозиции *своего и чужого*. Благодаря экзогамному браку медиативная способность передается и тем, кто рождается в результате брачного союза. Потомство, уже самим фактом своего рождения, преодолевает непреодолимую границу *своего и чужого* пространства, оказывается более жизнеспособным.

Важным, неизменно присутствующим является следующий эпизод: сын Эмэмкута и Марокльнавт, не ведая, убивает второго мужа своей матери – гуся:

«Угя, мужа Марокльнавт, убил сын Эмэмкута» (II-1);

«Один раз пошел на охоту старший сын Эмэмкута и Марокльнавт и добыл гуся, мужа своей матери» (II-2).

Устранение из круга действующих лиц мужа-гуся как активного героя, возможно, обусловлено тем, что функцию медиатора теперь выполняет его сын-гусенок. Передача основной функции, в данном случае медиативной, передается по вертикали: от отца к сыну. Существование двух медиаторов в одном контексте принципиально невозможно. На данном этапе развития действия главная роль, безусловно, принадлежит потомкам, родившимся от брачных союзов Марокльнавт и Эмэмкута и Марокльнавт и гуся.

Объединение двух сыновей Марокльнавт есть начало объединения семьи. Объединение братьев в контексте сюжета сказки насыщено архаической символикой, которая соотносима с ритуальной практикой. В сюжете процесс объединения братьев (по материнской линии) реализуется через следующие этапы:

- 1) охота старшего брата – охота младшего брата,
- 2) убийство зверя,
- 3) совместная трапеза,
- 4) игра в куклы,
- 5) узнавание,
- 6) объединение (восстановление семьи).

И старший, и младший сыновья Марокльнавт – охотники. Охота есть убийство ради жизни – смерть, дарующая жизнь, поэтому в архаических культурах охота, в принципе, никогда не могла быть просто утилитарным промыслом. Охота подразумевала максимальное приближение к пространству смерти, но это приближение являлось основой жизни. Убийство животного в традиционных культурах всегда сопровождалось особыми ритуалами, помогающими преодолеть притяжение пространства смерти. Об этом свидетельствуют этнографы и историки религиозных верований.

Охота обоих сыновей Марокльнавт предполагает перекрестное причащение к плоти того рода, с которым сыновья оказываются связаны через свою мать: сын-гусенок убивает на охоте оленя, сын Эмэмкута и Марокльнавт убивает на охоте гуся. Ритуальное убийство, совершенное с обеих, первоначально противодействующих сторон, примиряет потомков, ибо через приятие плоти иной создается связь между родами.

Пересечение границы *своего / чужого* происходит не только в процессе установления экзогамного брака, но и в процессе ритуального убийства и ритуальной трапезы. Приобщение к иному роду предполагает восстановление жизнеспособности рода, а зна-

чит, восстановление брачного союза. Два брака обнаруживают существование инвариантов родовых горизонталей:

муж-Эмэмкут – муж-гусь,
жена-Черемша – жена-Ящерица.

Наличие родовой горизонтали служит основанием для утверждения родовой вертикали. Если родовая горизонталь основана на объединении пространств, то есть на преодолении пространственных границ *своего / чужого*, то родовая вертикаль основана на преодолении границ временных. Связь между предками и потомками является сутью родовой вертикали, которая помещает судьбу индивидуума в открытое как прошлому (там, где предки), так и будущему (там, где потомки) время.

Родовая горизонталь	Эмэмкут	Марокльнавт	Гусь	Предки	Родовая
Родовая горизонталь	Сын Эмэмкута и Марокльнавт		Сын Гуся и Марокльнавт	Потомки	Вертикаль

Из шести персонажей, участвующих в развитии действия:

- 1) муж-Эмэмкут,
- 2) истинная жена – Марокльнавт,
- 3) соперница – Камхнавт,
- 4) второй муж Марокльнавт – гусь,
- 5) сын Эмэмкута и Марокльнавт,
- 6) сын Гуся и Марокльнавт, –

только один персонаж не причастен родовой вертикали. Соперница в силу своей бесплодности оказывается за пределами связи *предки – потомки*. Бесплодие является подтверждением ложности. Процесс утверждения родовой вертикали служит основанием разоблачения, то есть восстановления оппозиции истинного и ложного. Таким образом, восстановление семьи через разоблачение ложной жены возможно только в процессе активизации потомков, появившихся в результате заключения истинных экзогамных браков. Эти потомки, всегда только сыновья, уже своим существованием утверждают родовую вертикаль, вне которой находится соперница. Узнавание в этом случае происходит без затруднений, ибо оно не только проверяется родовой вертикалью, но и подготовлено целым рядом медиативных процессов. В частности, после подготовленной ритуальными убийствами встречи в пространстве пограничья двух

братьев (по матери) совершается совместная трапеза, после чего – игра в куклы:

«Гуся, мужа Марокльнавт, убил сын Эмэмкута. <...>

Ушли гуся, Марокльнавт снова вошла в дом, стала работать.

Пошел ее сын на охоту. Большого оленя убил.

Принес сын Эмэмкут, рассердился, сказал:

– Ты всех зверей разогнал! Я убью тебя!

– Не надо, приятель, иди сюда, поедим вместе!

Приняли, стали есть. Кончили есть. Сказал сын Марокльнавт:

– Я, приятель, буду в куклы играть, а ты посмотри.

Стал в куклы играть. Все показал: как Марокльнавт раньше жила, как она Эмэмкуту сына родила. Сын Эмэмкута сразу все понял.

Заплакал он, сказал:

– Наверное, ты мой младший брат?

– Да, верно, я твой младший брат, мать у нас одна» (II-1).

Игра, заключая в себе все потенциальные возможности воплощения реальности, позволяет преодолеть необратимость времени. Сын Марокльнавт и гуся проживает ритуальными куклами события времени прошедшего, и этот возврат ко времени счастливого экзогамного брака делает возможным восстановление этого брака через разоблачение ложного и признания истинного. Сын Марокльнавт и гуся показывает то, что он сам, согласно линейной хронологии (профанной логике), не мог видеть. Он показывает то, что свершилось еще не только до его рождения, но даже и до гипотетической возможности его зачатия.

Брак Эмэмкута и Марокльнавт есть нечто сохраняющееся вне зависимости от внешних обстоятельств. Этот брак – некая ось, которая служит основанием, мерилем всех впоследствии заключенных экзогамных браков.

Ложный брак Эмэмкута с Камхнавт возможен только потому, что есть первый брак Эмэмкута и Марокльнавт, который должен пройти испытание подменой истинного ложным. В результате этого испытания Марокльнавт, принявшая антропоморфный облик, вступает во второй экзогамный брак. Особая роль первого брака в судьбе ительменов отмечена этнографами. В частности, Е.П. Орлова, описывая сложную брачную обрядность в ительменской культуре, оговорила, что "Обряды, подобные описанному, совершались только при первом вступлении в брак, а на вдовах женились без обрядов, по договоренности" [Орлова, 1999, 75].

Применительно непосредственно к данному сюжету можно

предположить, что доминирующая роль первого брака связана с исключительностью Эмэмкута. В ительмено-корякской мифологии Эмэмкут наделен особыми чертами, характеризующими его как первого человека. Именно поэтому Эмэмкут сильнее имеющего зооморфную природу второго мужа Марокльнавт – гуся. Возможно, убийство гуся сыном Эмэмкута и Марокльнавт можно соотносить с ритуальным убийством зооморфного начала и, одновременно с этим, утверждением приоритета антропоморфной природы экзогамного брака. Несмотря на то, что в корякском и ительменском фольклоре практически не проявляется оппозиция зооморфного и антропоморфного, нельзя не заметить, что гусь не равен Эмэмкуту. И это выражается, прежде всего, в отсутствии у гуся имени. Кроме того, в сказке подчеркнута несвобода гуся, его зависимость от природного цикла. Гусь не способен поднять и унести с собой жену:

«Осенью стало холодно. Другие гуся улетели. Муж Марокльнавт тоже собирается. Как ему жену взять с собой? Привязал он ее ремешком к себе на шею – не может поднять ее. Гусь сказал:

– Ты, Марокльнавт, оставайся здесь, зимуй тут. А я полечу, не то замерзну я и умру.

Полетел гусь, оглянулся назад – снова к жене вернулся, заплакал. Снова полетел, покинул жену» (II-1).

Вероятно, можно говорить о том, что данный сюжет сохранил отголоски этиологических мифов, где динамика годового цикла предстает как проекция брачных отношений мифологических персонажей. Встреча с истинной женой и немедленное рождение потомства соединено с расцветом трав, обретение жены предстает как обретение травы Черемши. Цветение и рождение сменяются, в результате вмешательства соперницы (Женщины-Тритона), холодом и бесплодностью. Гуся как перелетные птицы меняют пространство своего обитания в зависимости от движения годового цикла, но, кроме того, согласно корякским верованиям: «Гуся на зиму улетают в потустороннюю вселенную. Они пролетают через тесную дыру, которая есть в небе» [Стебницкий, 2000, 213].

Если разлука Эмэмкута и Марокльнавт связана с вмешательством в судьбу их счастливого брака соперницы-вредителя, то разлука Марокльнавт и гуся обусловлена различиями во внутреннем ритме, который связан с зооморфной и антропоморфной природой. Гусь имеет зооморфную природу. Вместе с тем, в этом мире он пасивен, незащищен, слаб и на определенном этапе он умерщвлен потомком сильного человека – сыном Эмэмкута и Марокльнавт. Гусь неразрывно связан со своим родом, смерть гуся должна быть

отмечена:

«Гуся, мужа Марокльнавт, убил сын Эзмкута. Другие гуся рассердились на Марокльнавт, сказали:

– Ее сын нашего товарища убил, пойдем убьем Марокльнавт!»
(II-1).

Марокльнавт переживает смерть, насылаемую на нее родом мужа-гуся. Это смерть исходит от зооморфной природы экзогамного брака. Марокльнавт, умирая для зооморфного брака, перерождается для восстановления брака с Эзмкутом. Переживание ритуальной смерти соединяется с погружением Марокльнавт в кукуль, замкнутое, темное, теплое пространство:

«Пришли. Марокльнавт сразу вышла во двор, влезла в кукуль. Стали гуся крыльями бить по кукулю. Кончили бить, сказали:

– Убили Марокльнавт!

Ушли гуся, Марокльнавт снова вошла в дом, стала работать» (II-1).

Погружение Марокльнавт в кукуль может быть соотносимо с погружением ее в утробу, готовящую Марокльнавт к перерождению.

Перерождение матери есть основа для активизации медиативных способностей ее сына. После того как Марокльнавт, как бы переродившись, выбирается из кукуля, ее сын-гусенок готов к совершению ритуального убийства:

«Убили Марокльнавт!

Ушли гуся, Марокльнавт снова вошла в дом, стала работать. Пошел ее сын на охоту. Большого оленя убил» (II-1).

Ритуальное убийство, готовит основу для воссоединения семьи:

«Наверное, ты мой младший брат?»

– Да, верно, я твой младший брат, мать у нас одна. Ну, пойдем к матери!

Тут сын Эзмкута сказал:

– Не хочу!

Стыдно ему стало. Очень маленькая и старая у него одежда. Как его мать одела, так он в этой одежде и вырос. Все швы тянули его к матери!

– Пошли они к матери, пришли. Сын гуся вошел, сказал матери:

– Мой старший брат пришел сюда.

– Где же он?

– Во дворе остался.

– Пусть войдет!

Тот сразу вышел и сказал:

– Старший брат, мать велит тебе войти!

Тот не входит, стесняется. Марокльнавт сама вышла, увидела сына, заплакала, ввела его в дом, распорол штаны, кукулю, торбаза. Красивый парнишка получился. Стали хорошо жить» (II-2).

В этом сюжете родовое единство восстанавливается через обнаружение причастности женскому, материнскому началу.

Мальчики, сыновья Марокльнавт, не имеют имен, они еще мальчики, то есть принадлежат женскому роду, они еще не готовы отделиться от матери, а значит, не являются полноценными людьми, тем не менее, их роль чрезвычайно важна, ибо потомки открывают перспективу родовой вертикали, а родовая вертикаль, в свою очередь, позволяет обнаружить оппозицию *истинного и ложного*.

Обозначим ключевые моменты восстановления экзогамного брака:

- 1) воссоединение братьев,
- 2) воссоединение сыновей и матери,
- 3) восстановление родовой вертикали,
- 4) обнаружение оппозиции *истинное / ложное*,
- 5) преодоление оппозиции *свое / чужое*,
- 6) преодоление оппозиции *живое / мертвое*.

Преодоление оппозиции *живое / мертвое* является одним из основополагающих в процессе формирования архаических ритуалов. В данном сюжете смерть гуся, в силу того, что эта смерть являлась частью ритуала объединяющего роды, оказывается обратима:

«Стали хорошо жить.

Марокльнавт сказала сыну:

– Ты, который гуся убил, пойдешь принеси сюда все его кости!

Тот сразу пошел, домой к отцу пришел, спросил:

– Каманхнавт, ты гуся съела, а кости куда дела?

– Да вот его кости!

Мальчик сразу все кости собрал, пришел к матери. Отдал ей все кости. Марокльнавт все кости собрала, подула на них – сразу гуся получился» (II-1).

Останки умершего наделяются в человеческой культуре сакральной силой, вне зависимости от степени цивилизованности и религиозных убеждений этноса. Согласно сюжету мифологической сказки, останкам для восстановления жизненной активности необходимо одухотворение. В сюжете гуся возрождается из косточек через воздействие живого дыхания Марокльнавт. Главенствующая роль принадлежит женщине, что может быть соотносено с проявлением женской природы семейного шаманизма. Е.П. Орлова отмеча-

ет, что у ительменов "шаманами или, точнее, знахарями чаще бывали женщины" [Орлова, 1999, 73]. По свидетельству С.П.Крашенинникова, "у Камчатцев нет особых шаманов, как у других тамошних народов, но всякая баба, а наипаче старуха, и всякий коекчуч волхвом и толкователем снов почитается. При шаманстве не бьют они ни в бубны, ни платья нарочно для того сделанного не надевают, как у Якутов, Коряк, Тунгусов, Бурятов и всех сибирских язычников в обычае, но нашептывают на рыбу шалгу, на сладкую траву, на тоншичи, и тем лечат болезни, тем отвращают несчастье, и будущее предвозвещают" [Крашенинников, 1994, 82]. С.Н.Стебницкий указывает на то, что "роль женщины в корякском шаманстве, в особенности в шаманстве семейном, очень велика. Главной шаманкой в семье обычно является старшая женщина семьи" [Стебницкий, 2000, 188].

Дыхание жены одухотворяет останки мужа, вселяет в него жизненную силу. Второй брак, являющийся зооморфным, теперь становится основой для восстановления антропоморфного брака:

«Марокльнавт все кости собрала, подула на них – сразу гусь получил. Собрались, поехали к Эмэкуту. Прибыли. Сразу они их встретили. Обрадовались» (II-1).

Наличие двух мужей не воспринималось как конфликтная ситуация, поэтому в некоторых вариантах происходит разделение жены на две половинки, одна из которых отходит первому мужу, а другая – второму:

«Марокльнавт сама себя по пробору на голове ножом ударила – сразу две женщины стало. Один бок – Эмэкуту, другой бок – гусю. Устроили праздник, всех позвали. Наварили мяса, толкушу сделали» (II-1).

В этом варианте мужа Марокльнавт лишены активной роли, поэтому не являются антагонистами, т.е. не противостоят друг другу. Но такой финал характерен не для всех вариантов этого сюжета. Текст, записанный В.И.Малюковичем, представляет собой единственный вариант, в котором активная роль в восстановлении брака принадлежит Эмэкуту (но уже после того, как произошло воссоединение сыновей с матерью).

«Как только узнал Эмэкут голос жены – шевельнул правой бровью: встали перед ним двое в расшитых бисером одеждах – Калы' марох' льяав и мальчик, на Эмэкута похожий. Левою бровью шевельнул – вокруг все оказалось шкурами застелено. Потом хлопнул в ладоши – дрова нарубленные появились».

Тут улыбнулась радостно Калы' марох' льяав – посыпалась с ее

губ нежная малина. И стала она готовить еду и шить» (II-3).

Тем не менее, даже в этом варианте неизменной остается логика развития действия: восстановление родовой вертикали (в данном случае встреча с потомком) обнаруживает оппозицию истинного и ложного, поэтому Камхнавт оказывается мгновенно разоблаченной. Обнаружение оппозиции *истинное / ложное* обостряет оппозицию *свое / чужое*, где *свое* соответствует *истинному*, а *чужое* – *ложному*. Закономерно стремление изгнать ложное в чужое пространство: изгнать ложную жену Женщину-Ящерицу в ее родовое пространство – лес (болото). Это пространство является чужим для Эмэкута, теперь оно окончательно становится чужим и для Марокльнавт. Во всех вариантах изгнанию Женщины-Ящерицы предшествует стремление Эмэкута изжарить ее на огне в каменной миске. С признанием охранительной силы, скрывающейся в родовом очаге, связано предание *ложного* жару родового огня, обезвреживание его.

Е.П.Орлова отмечала: "Ящерицы, точнее тритоны, редко встречаются на Камчатке; их тихий бесшумный и быстрый бег неприятно действовал на воображение ительменов. Они считали ящерицу шпионом Кутхи или Гаеча – подземного владыки, который посылал ее подглядывать, подслушивать и выслеживать поступки людей. После ее доноса следует ждать наказания свыше. Поэтому понятно то недоброе чувство, которое питают все без исключения ительмены к ящерице-шпиону. При встрече с ней человек всегда старался убить ее; если же ящерице удавалось убежать, то человек, видевший ее и несумевший убить, был уверен, что она донесет на него владыке подземного мира, и в грустной безнадёжности ждал себе кары" [Орлова, 1999, 131].

Если учесть, что ящерица в мифологической картине мира коряков и ительменов связана с миром мертвых, то предание Камхнавт огню генетически связано с погребальными ритуалами, в которых главное место занимал обряд очищения огнем.

Кажется, что конфликт полностью исчерпан: воздействие родового огня обезвреживает Женщину-Ящерицу. Но, с другой стороны, обнаружение оппозиции *истинное / ложное* обостряет пространственную оппозицию *свое / чужое*, в результате чего совершается возвращение соперницы в ее родовое пространство. Это родное пространство леса способно восстановить силу Женщины-Ящерицы и вернуть ей изначальную активность соперницы. Возвращаясь в родное пространство леса, Камхнавт возвращается к своей бабке:

«Эмэкут рассердился, схватил Камхнавт, потащил в кухню, посадил ее в горячую каменную миску. Потом выбросил ее во двор».

Всю ее толкушей облепило. Так и пошла она к своей бабке» (II-1).

Возвратившись, Камхнавт погружается не в отцовский, а в материнский род. Акцент на привязанности Женщины-Яшеричи материнскому роду позволяет думать, что оппозиция *свое / чужое* здесь предполагает оппозицию матрилокального и патрилокального пространства, где женское концентрируется в дикой лесной природе, а мужское – в культурном пространстве человеческого селения. Можно говорить о восстановлении оппозиции, казалось бы, исчерпанной в процессе развития сюжета, то есть о восстановлении оппозиции женского и мужского начал. По существу, создается ситуация возврата в исходное. Развитие действия начиналось со стремления к преодолению оппозиции *своего и чужого*, как оппозиции патрилокального и матрилокального пространства: из человеческого селения выходят два брата – Эмэмкут и Котханматальхан, а в лесу ждут своего часа Женщина-Черемша и Женщина-Яшерича. Не случайно один из вариантов сказки заканчивается так: «*Стали Эмэмкут и Гусь хорошо жить и радоваться*» (II-1). Очевидно, человеческое селение снова начинает концентрироваться как патрилокальное пространство, с этим, возможно, и связано исключение Марокльнавт, отсутствие упоминания ее имени в финале сказки. И вновь, после столь сложных испытаний, мир готовит основу для перерождения, где открытие и преодоление противоречивости мира являются этапами его бесконечной эволюции.

ОППОЗИЦИЯ ЖЕНЩИНЫ (МУЖ) – СОПЕРНИК КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ СЮЖЕТА О БРАЧНЫХ ИСПЫТАНИЯХ ЭМЭМКУТА

Оппозиция *муж – соперник* возникает в результате наличия двух персонажей мужского пола, каждый из которых стремится к заключению брака.

Обратимся к сюжету, в котором соперник, подстраивает ряд испытаний Эмэмкуту, истинному мужу лесной женщины, желая отнять у него жену.

Сюжет этот популярен и имеет множество версий в мировом фольклоре, но не будем ставить перед собой задачу сопоставления национальных версий этого сюжета. Обратимся к исследованию локальной традиции.

В ительмено-корякском фольклоре сюжет этот весьма популярен. Насколько нам известно, опубликовано четыре варианта этого сюжета. Первый вариант (далее – вариант III-1) был записан В.И.Иохельсоном в апреле 1901 года в селении на реке Chaibuga от оленной корячки Kusa'pin. Текст был переведен на английский язык и опубликован в шестом томе результатов исследований Дезуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции [Iochelson, 1908, № 12].

На русском языке этот текст публикуется впервые в данном издании, перевод с английского Н.Смоляковой.

Второй вариант (вариант III-2) этого сюжета В.И.Иохельсон записал в 1910-1911 гг. в сел. Седанка Камчатской обл. Впервые был опубликован этот текст в сборнике *Worth D. Kamchadal texts collected by Iochelson, Mouton, 1961; стр. 173, № K2.26*. На русском языке текст опубликован в сборнике *Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки* [Меновщиков, 1974, №194]. С ительменского на русский язык перевел А.П.Володин.

Третий вариант (III-3) записала в 1929 году Е.П.Орлова от жителя села Утхолок Тигильского района М.Заева. Впервые этот текст на русском языке был опубликован в сборнике *Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки* [Меновщиков, 1974, №176]. На ительменском языке с подстрочным переводом на русский текст был включен в монографию *Е.П.Орловой. Ительмены. Историко-этнографический очерк* [Орлова, 1999, 151 – 154].

Текст, представляющий собой еще один вариант, был записан В.И.Малоковичем в одном из корякских селений и на русском языке опубликован в сборнике корякских сказок *Кутккыныяку* [Малокович, 2001, 113 – 119]. К сожалению, мы не располагаем информацией о месте, времени записи и имени информанта.

Сюжетное действие держится на противостоянии двух потенциальных мужей лесной женщины, но только старший сын Кутха (Куткыняк) Эмэмкут, в силу особой мифологической наполненности этого образа, готов исполнить роль истинного мужа.

Эмэмкут – старший сын творца Камчатской земли. Имя Эмэмкут сохраняет практически неизменным свое звучание как в корякском, так и в ительменском фольклоре. Этимология этого имени достаточно ясна: Эмэмкут означает «сын Кутха».

Г.А.Меновщиков, характеризуя систему персонажей ительменско-корякского фольклора, указывал на специфические черты образа Эмэмкута:

«Эмэмкут – это в основе своей положительный герой волшебномифической сказки ительменско-корякского фольклора. Он – прямой наследник ранних культурных деяний своего отца, от которого заимствовал только лучшие черты – способность перевоплощаться в ворона, умение совершать чудесные поступки, полезные ближним. Эмэмкут часто отвергает все низменное в поступках Кутха. Перевоплощаясь в ворона, он продолжает космогоническую миссию тесного взаимодействия человека и животного. Сказки, где Эмэмкут совершает неблагоприятные поступки, являются редкими исключениями и представляют собой, по-видимому, позднейшие наслоения» [Меновщиков, 1974, 24].

Эмэмкут лишен статики, его стремление к выходу в иное пространство есть основа заключения брака: «Старший сын Кутха – Эмэмкут не соблюдает уже единства семьи. Он в различных ситуациях вступает в брак с разными женщинами» [Меновщиков, 1974, 23]. Эмэмкут всегда исполняет роль истинного жениха. Он предстает не просто как первый человек, но как первый человек, устанавливающий важнейшую социальную норму – экзогамный брак. Брак, в который вступает Эмэмкут, представляет собой некую точку отсчета, как меру стабильности, приходящую на смену эндогамной семье, образец которой мог бы воплотиться в брачных отношениях между детьми Кутха.

Традиционный зачин в ительменских и корякских мифологических сказках представляет собой упоминание о Кутхе и его семье:

«Жил-был Кутх с женой Мити. Дети у них были: Эмэмкут, Котханамтаьхан, Сисильхан, Синаневт, Сирим» [Меновщиков, 1974, №186].

«Жил-был Кутх с женой Мити. Дети у них были: Эмэмкут, Си-

сильхан, Синаневт, Сирим» [Меновщиков, 1974, №194].

«У Куйкыняку сыновья – Амамкут, Экэстыняку, Атонвыгыт, дочери – Инианавыт, Чаняёвиавыт, Кэчимавнавет и жена Мити» [Жукова, 1988, № 29].

«Жил-был Кутх. Были у него сыновья, Эмэмкут и Сисильхан, и дочери, Синаневт и Сирим» [Меновщиков, 1974, №178].

Традиционно в сюжетах о сватовстве Эмэмкута соперником является Сисильхан (Сисисин). Возможно, это имя этимологически восходит к ительменскому «сис», что значит «трава». «Сисильхан» – «травяной человек», то есть не совсем полноценный человек.

Если Эмэмкут в мифологической картине мира коряков и ительменов всегда воспринимается как свой (даже имя Эмэмкут имеет одинаковое звучание в корякском и ительменском языках), то Сисильхан (Сисисин) – чужой.

Именно в образе Сисильхана (Сисисина) – соперника истинного жениха сосредоточены отрицательные черты, унаследованные им от героя-трикстера. Более того, некоторые эпизоды (страсть Сисисина к обжорству, перешивание его желудка) есть своеобразное проявление трикстерских черт, традиционно присутствующих у Кутха (Куткыняк).

Повествование о сватовстве Эмэмкута и предстоящих брачных испытаниях, подстроенных соперником, в качестве исходной точки предполагает свершившийся счастливый брак Эмэмкута с лесной девушкой, в варианте III-1 Эмэмкут женится на двух лесных девушках, что соответствовало и корякским традициям [Иохельсон, 1997, 194 – 195; Стебницкий, 2000, 168; Горбачева, 2004, 56], и ительменским [Крашенинников, 1994, 24; Орлова, 1999, 73]. В фольклоре такой брак предстает как показатель максимального благополучия. Завистливый соперник в качестве которого выступает брат Эмэмкута / отец Эмэмкута (в варианте III-4 – Аччек уже не родственник) по праву родства может заполучить жену Эмэмкута в том случае, если она станет вдовой. По свидетельству этнографов, никогда обычай левирата соблюдался у коряков достаточно строго: «Левират – обычай, согласно которому вдова коряка должна выйти замуж за младшего брата, младшего двоюродного брата или племянника умершего мужа» [Стебницкий, 2000, 168].

В сюжете неизменно повторяется «качество» испытаний, придуманных соперником для истинного мужа лесной женщины. Сопер-

ник посылает Эмэмкута в медвежью берлогу, в волчье логово, сталкивает его в прорубь. Но Эмэмкут благополучно преодолевает все природные испытания, за исключением последнего. Готовя последнее испытание, (в вариантах III-1, III-2, III-3) соперник роет яму, из которой Эмэмкуту либо не удается выбраться самому (III-1, III-2), либо удастся с большим трудом (III-3). Пока Эмэмкут преодолевает последнее испытание, соперник заявляет жене / женам Эмэмкута о своем праве обладания ими. Во всех вариантах "вдова" / "вдовы" Эмэмкута обматываются чем-то колючим / жгучим (колючей шкурой камбалы, китовым усом, крапивными нитями). Эта физическая преграда не позволяет сопернику реализовать свое законное право. "Вдова"/"вдовы" отправляются на выручку своего мужа. После благополучного возвращения Эмэмкут расправляется с соперником, что служит залогом его благополучной семейной жизни.

Повествование начинается с описания уже состоявшегося семейства. Семейство Кутха (Куткынника) являет собой в потенциале определенную модель установления брачных связей, в основе которых могло бы проявиться эндогамное взаимодействие, но развитие сюжета строится на его преодолении.

В мифологических сказках о сватовстве необходимым предваряющим этапом установления брачных отношений является пересечение пространства, поэтому роль жениха предполагает его способность к освоению пространства, что связано с медиативной природой брака вообще.

В ряде мифологических сказок это прежде всего касается тех сюжетов, где Эмэмкут вступает в брачную связь в результате содействия посредника, степень активности Эмэмкута минимальна. Достаточно низкой оказывается степень активности Эмэмкута и в тех сюжетах, где в системе персонажей явлена соперница жены.

Максимальной активностью Эмэмкут наделен, когда вступает во взаимодействие с соперником мужского пола. Применительно к системе персонажей сюжетов данного типа можно говорить о коррелирующей паре *истинный жених – соперник*. Эти функциональные роли, несмотря на их внешнюю оппозицию, представляют собой нечто единое, неразрывно связанное: изменения в судьбе одного героя влекут за собой изменения в судьбе другого. Закономерно, что семейное счастье Эмэмкута является импульсом для активизации действий соперника.

Сфера установления брачных отношений представляет собой модель мироустройства, в которой главная роль отдана не прародителю корякского и ительменского народов, а его сыну – Эмэмкуту.

Брак, в который вступает Эмэмкут, несмотря на противодействие соперника или соперницы, всегда удачен. Эмэмкут имеет потустороннее, что свидетельствует не только об истинности брака, но и о том, что Эмэмкут включен в цепочку родственной связи между народами Камчатской земли – Вороном Кутхом (Куткынника) и многочисленными потомками (ительменами и коряками), заселившими полуостров. Эмэмкут предстает в качестве героя, достойного подражания, наделенного мудростью, охотничьей удачей и, вместе с тем, человеческим обликом.

Неизменным в сюжетах данного типа остается следующее: Эмэмкут и его соперник выходят за пределы ограниченного пространства дома. Испытания, подготовленные для Эмэмкута, связаны, прежде всего, с проникновением Эмэмкута в различные родовые пространства, расположенные по вертикали. Этот устойчивый характер испытаний позволяет осторожно предположить, что данный сюжет может быть связан с шаманским фольклором. Одна из главных способностей шамана – способность проникать в иные миры. «Специфическое шаманское представление: возможность самого человека отправиться в мир духов, покинуть пределы реальности для встречи со сверхъестественными существами на их территории» [Борко, 2004, 22].

В одном из вариантов повышенной активности Эмэмкута в начале развития действия противопоставлено бессилие Кутха. Кутх, в отличие от Эмэмкута, оказывается замкнут в пределах дома, не способен к движению:

«Жили Кутх и Эмэмкут. Кутх все время дома был, никогда не выходил. От лежания у него даже волосы на голове подопрели» (III-1).

Мотив бессилия, нашедший свое воплощение в сюжете, возможно, восходит к древнейшей шаманской практике. Исследователи шаманизма отмечали состояние бессилия, присущее шаману в определенных условиях.

Так, по наблюдениям Л.Я. Штернберга у гиляков «Обращение в шамана составляет перелом в жизни избранника, перелом, сопровождающийся очень сложными психическими явлениями.

Перед тем, как стать шаманом, рассказывал мне [Л.Я.Штернбергу] один знакомый шаман, он болел более двух месяцев, в течение которых он лежал неподвижно, пластом, в полном беспамятстве. Не успевал он очнуться от одного припадка, как впадал в другой. «Я умер бы, – сказал он мне, – если бы не сделался шаманом!» За эти месяцы испытаний он высох как палка. По ночам

ему стало сниться, что он поет шаманские песни» [Штернберг, 1933, 77].

Бессилие в шаманской практике не соотносимо с мирской ленью, оно, прежде всего, свидетельствует о пороговости состояния шамана.

Соединение бессилия и сплывших волос, в контексте мифологического сюжета, закономерно. В этой связи интересно наблюдение В.Атласова: "Из своего похода по Камчатке (1699 – 1707 годы) Владимир Атласов вынес убеждение в том, что у камчадалов "веры никакой нет, только одни шаманы, а у тех шаманов различья с иными иноземцы: носят волосы долги" [цит. по Орлова, 1999, 87].

Шаманскому знанию, согласно мифологической картине мира, были причастны и Большой Ворон, и его сын Эмэмкут: «В некоторых мифах Ворон выступает как прародитель. Кроме того, он могущественный шаман, незримо присутствующий при каждом камлании. Он считался защитником людей, научил их лечить болезни посредством заклинаний. <...> Кроме Верховного существа и Ворона в представлениях коряков о рождении и смерти некоторая роль отводилась одному из многочисленных детей ворона Эмэмкуту, также мифологическому персонажу, считавшемуся сильным шаманом» [Антропова, 1976, 256].

В варианте III-3 повышенная активность Эмэмкута есть оборотная сторона бессилия его отца:

«Эмэмкут же все время по лесу ходил. Много разных зверей и птиц убивал. И всегда ходил на одно и то же место: там много разных зверей водилось».

В одном из вариантов Эмэмкут сначала слышит голос своей жены и только потом, пройдя через определенные испытания, видит ее. Голос завораживает Эмэмкута. Пение, исходящее из глубины леса, – звучание женской природы, растворенной в лесном пространстве:

«Вот однажды присел Эмэмкут отдохнуть. Сел возле леса. Вдруг слышит – где-то кто-то очень красиво поет. Прислушался Эмэмкут, подумал: «Кто же это так хорошо поет? Дай-ка я посмотрю!»

Пошел в ту сторону, где пение слышалось. Идет, а пение все громче. У Эмэмкута даже сердце зануло: прямо на него поющий идет» (III-3).

Брак, в который вступает Эмэмкут в пространстве леса, сопоставим с нерогамным браком, поэтому такую важную роль в этом процессе играет песня, обретение которой являет собой одну из важ-

нейших ступеней восхождения-инициации: «Неофит удаляется в мир предков, чтобы они дали ему личную мелодию, личную песню» [Ворко, 2004, 25].

В мифологической сказке «Эмэмкут, Чичкимчичан и Поркамтаьхлан» [Меновщиков, 1974, №183] Сианевт беременеет от звуков песни своего любимого:

«Это Поркамтаьхлан пел к морю в маленькой байдаре. Подслушала его Сианевт: очень красиво поет. Сразу забеременела. Только от одной песни забеременела Сианевт!».

В корякском языке слова «шаман» и «песня» являются родственными. С.Н.Стебницкий отметил: «От основы *апат* образуется ряд произвольных понятий, свидетельствующих о том, что значение «бог» можно считать более поздним. Такими производными являются *апатъгыйлыи* «пение», *апатъяи* – «песня», *апатъягын* – «шаман» и глагольные формы от этих слов» [Стебницкий, 2000, 182; Антропова, 1976, 255].

Эмэмкут, будучи готов к процессу инициации, как ко вступлению в экзогамный брак, первоначально улавливает растворенное в пространстве леса, еще не только не прирученное, но и не оформившееся телесно женское начало. По мере приближения к мужскому началу женское приобретает оформленность и, в частности, антропоморфизмуется. Взаимоприятие женского и мужского требует не только испытаний телесностью от женского начала, но и испытаний растворенностью в материнской природной утробе мужчины-женуха. Это растворение Эмэмкута в природном женском лоне совершается через погружение Эмэмкута в дупло:

«У Эмэмкута даже сердце зануло: прямо на него поющий идет. Спрягнулся Эмэмкут в дупло. А певец все ближе. Задражал Эмэмкут» (III-3).

Погружаясь в дупло, Эмэмкут как бы погружается во внутриутробное состояние, и только после этого он может быть готов к перерождению – то есть ко вступлению в экзогамный (как иерогамный?) брак с постепенно приобретающим телесность женским началом.

В связи с этим примечательно, что у ительменов С.П.Крашенинников наблюдал обычай захоронения младенцев внутри деревьев: «Младенцев хоронят в дуплеватых деревьях по большей части без всяких особенных обрядов» [Крашенинников, 1994, 137].

Эмэмкут, готовящийся к соединению с женским началом как к обретению иного состояния, по сути, является умершим для про-

фанного мира младенцем. Через ритуальную смерть младенчества, через успокоение в утробе дерева Эмэкут готовится к соединению с иной, женской природой.

«Задрожав Эмэкут. Вдруг видит – показавшись поющим Иянамырх. Как подошла поближе к Эмэкуту, выскочил он из дупла и обнял ее. Тут и жетится на ней, и сразу ребенок родился» (III-3).

Неперсонифицированная природа женского начала, готовясь к соединению с мужчиной (который во всех вариантах, представлен как уже состоявшийся в этом мире человек – Эмэкут), будучи потенциальной женой, принимает подобие своего будущего мужа, то есть антропоморфный облик.

Вне зависимости от того, какой облик первоначально имеет потенциальная жена Эмэкута, исходная ее локализация – лес.

Продвижение Эмэкута в глубь леса сопоставимо с приближением к священному жертвенному месту *ыллалгю* («бабушка»), ыллалпиль, способствуя продолжению рода, наделяет Эмэкута женой (сама воплощается в облике жены?). Этимология слова *ыллалгю* восходит к соединению двух значений: «бабушка» и «маленькая». «Маленькая», возможно, как готовая к перерождению.

Максимальная активность характеризует действия Эмэкута в момент его соединения с предназначенной для него женой. Выскочив из дупла, пройдя первую ступень длительного инициационного процесса, он готов к воспроизведению себя, к сотворению себе подобного.

Ребенок, мгновенно рождающийся от брака Эмэкута с лесной девушкой, своим появлением утверждает человеческую плотскую сущность, одухотворенную женским, диким, первоначально растворенным в природе началом.

Рождение ребенка связано, прежде всего, с активностью Эмэкута. В.Г.Богораз-Тан отметил следующую особенность в фольклоре Северной Евразии и Северной Америки: «<...> женщина в рождении чудесного ребенка играет второстепенную роль. Это только преемник мужского начала» [Богораз, 1936, 35]. Так у Эмэкута всегда рождается сын, то есть повторение Эмэкута.

Потенциальные невесты Эмэкута обитают в ином (лесном) пространстве, связанном с пространством тотемных предков. Возвращение Эмэкута с красавицей-женой – существом, принадлежащим лесному миру, является стартовым этапом для последующих инициационных процессов, которые предстоит преодолеть Эмэкуту. Супружество с духом свидетельствовало об истинности шаманских способностей посвящаемого. Восприятие женского как

инного характерно для архаических культур. Подобное восприятие женского наблюдалось в обычаях аборигенных народов Камчатки.

Дыхание жены (особой жены, причастной *имаму*) обладает целительной силой. С.П.Крашенинников засвидетельствовал бытовую среди береговых коряков веру в целительную силу *сверхъестественной жены*: «Сидячие Коряки по странному своему суеверию имеют вместо жен простые камни: одевают их в платья, кладут спать вместе, и временами шутят с ними, и забавляют как бы чувствующих забавы. Таких два камня получил я от Укинского жителя Окерача, один из них, который называл он женою, был больше, а другой, который сыном, был меньше. Большому имя – Яйтелькамак (целительный камень), а другому Калкак. А каким случаем и по какой причине понял он такую достойную жену, рассказывал он мне следующее обстоятельство: лет за десять был он в огнище немалое время; между тем, будучи на реке Адже, которая течет в Уку с южно-западной стороны от устья Уки в 10 верстах, нашел он упомянутый большой камень только один, и как взял в руки, то камень на него, как будто человек, дунул. Он, испугавшись, бросил камень в воду, отчего болезни его так усилились, что он лежал все то лето и зиму. На другой год принужден он был искать с великим трудом объявленного камня, и нашел его не в том уже месте, где бросил, но далеко оттуда лежащей на плите вместе с Калкаком или с малым камнем, которые он, взяв с радостью, принес в острог свой, и, сделав им платье, от болезни избавился, и с того времени держит он их у себя, и любит каменную жену больше настоящей, а Калкака всегда берет с собой в дорогу и на промыслы» [Крашенинников, 1994, 164].

По свидетельству С.Н.Стебницкого, у коряков бытовали истории о наличии у *избранных* невидимых жен. В частности, исследователь отмечает: «Младший брат кичигинцев Авваки и Кайгарата рассказывал, что в районе села Рекинники живет один старик. Жена его давно умерла, он живет один с сыновьями. Но говорят, что у него есть *нивинтагачан* (*нивинт* – жена).

Когда к нему приезжают гости, он кому-то невидимому велит приготовить чай. Полный воды чайник сам навешивается на цепь над огнем, чайная доска сама укладывается среди полога, сама открывается шкатулка с посудой, лучок лыка сам вытирает чашки, а чашки сами устанавливаются на доске. Старик лежит в пологе и разговаривает с гостями. Невидимая жена сушит ему торбаза, обшивает его» [Стебницкий, 2000, 206]. Жена *избранного*, согласно мифологической картине мира коряков, может принадлежать иному

Отношение к женщине, как существу лиминальному, зафиксировала Е.П. Орлова в ительменской культуре: "У ительменов сохранился целый ряд примет, связанных с поведением женщины или ее силой и влиянием на окружающих" [Орлова, 1999, 91].

Л.Я. Штернберг в ходе своих наблюдений пришел к выводу, что в шаманизме доминирующая роль отводится мотиву *сексуального избранничества*: «На чем же тогда покоятся узы, столь интимно связывающие шамана с его духом-покровителем? В чем тайны этой странной и могучей интимности?»

Оказывается, что связь эта покоится на самой сильной человеческой эмоции, на эмоции сексуальной любви. Оказывается, что, если шаман – мужчина, то его дух-покровитель – аҗаті обязательно женщина; и, наоборот, у женщины-шаманки аҗаті всегда – мужчина. С момента избрания, то есть с того момента, как дух во сне объявляет будущему шаману о предстоящей ему миссии, между шаманом и его аҗаті устанавливаются настоящие супружеские отношения (разумеется, во сне): они становятся мужем и женой» [Штернберг, 1933, 463].

Путь в сакральные миры в ительмено-корякском фольклоре соединен с мотивом сватовства, а заключение брака может являться следствием *избранничества* героя (в подавляющем большинстве вариантов таким избранным является Эмэмкут).

В сюжете наблюдается два центра: Эмэмкут и его соперник. При этом одинаковая активность не может быть присуща двум героям одновременно, это переменение периодов активности создает ощущение взаимозаменяемости образов истинного жениха и его соперника, при всей их противоположности.

Возвращение Эмэмкута, женившегося на лесной девушке, в родовое пространство свидетельствует о его готовности к восприятию глубинного сакрального знания. У коряков существовал обычай посвящения в шаманство. В частности, существующие у аляutorских коряков представления о передаче шаманских знаний были зафиксированы И.С. Вдовиним: «Шаманский дар передавался по наследству от шамана или шаманки своим детям, но никакой «школы» шаманства у аляutorцев не было, не было и непосредственной передачи этого дара. Происходило все якобы следующим образом. Когда умирал шаман, его йесастыр'у – «жизненные силы» (дыхание и пульсирующая кровь) отделялись от тела и находились где – то в тундре до тех пор, пока дети шамана не приходили в зрелый возраст. После того «жизненные силы» шамана – отца «садились»

(вогвалаткыт) на кого-нибудь из его детей» [Вдовин, 1973, 96].

Возможно, что в рассматриваемом фольклорном сюжете о сватовстве Эмэмкута те испытания, которые, на первый взгляд, связаны с соперничеством, в основе своей как-то связаны с ритуалами передачи шаманских знаний.

Обретение Эмэмкутом кутховой силы (III-3) есть начало перерождения – обновления Кутха. С другой стороны, стремление Кутха овладеть женой своего сына Эмэмкута сопоставимо со стремлением Кутха обрести утраченную силу. Такое противостояние *отца и его сына* – одно из воплощений традиционного для периода смены мировоззрения мотива богоборчества.

Приход лесной жены Эмэмкута не только побуждает Кутха к активности, но как бы излечивает его:

«Кутху Иянамльях очень понравилась, так что его болезни сразу как рукой сняло. Постель он сразу на улицу выбросил. И стал думать, как ему у Эмэмкута жену отнять» (III-3).

В образе соперника истинного жениха сосредоточены отрицательные черты, унаследованные им от героя – трикстера. Более того, некоторые эпизоды (страсть Сисисина к обжорству, перебивание его желудка) есть своеобразное проявление трикстерских черт, традиционно присущих Кутху:

«Убил горностая Эмэмкут, вынул желудок. Вернувшись, вытащил большой желудок Сисис'ина и вставил ему маленький горностая. А желудок Сисис'ина вынес на улицу и положил в него помучки дикого оленя...

Утром Эмэмкут говорит жене:

– Ты накорми гостей, а потом продолжим праздник

Жена положила гостям самые жирные куски мяса, подала праздничное сладкое блюдо. Сисис'ин взял с жадностью большой кусок, положил его в рот, но съесть не смог. Испугался очень.

– В чем дело? Что случилось?

Выскочил на улицу и давай там бегать и прыгать, кататься по снегу. Вернулся и опять взялся за еду, но снова ничего не получилось. Голодный сидит. Так ничего и не смог съесть» (III-4).

Сопоставимость образов Сисис'ина (Сисильхана) и Кутха объясняет возможность выполнения такими, на первый взгляд, разными персонажами одной функциональной роли – роли соперника истинного жениха.

В трех из четырех опубликованных вариантах этого сюжета взаимодействие Эмэмкута и его соперника осуществляется не напрямую, а через посредника:

«Сисильхан стал завидовать, захотел взять себе жену Эмэкута. Послал сестру свою Сирим к Эмэкуту» (III-2).

В качестве посредника выступает женщина: Сирим – сестра (III-2); Килу – сестра (III-1), Миты – мать (III-4).

Именно через женщину-посредницу соперник узнает о жене Эмэкута, через нее он озвучивает свои замыслы уничтожения Эмэкута.

Женщина-посредница (Сирим, Килу, Мити) в силу того, что принадлежит роду Кутха и женскому полу, как раз и снижает наивысшую степень оппозиционности, связанную с наличием двух оппозиций: родовой и половой.

Женщина-посредница выполняет функцию медиатора между соперником истинного жениха и женщиной из другого рода, ставшей женой Эмэкута. Сисильхан (Сисис'ин) остается в пределах родового пространства Кутха, он не способен к взаимодействию с другим родом, и возникающая между Сисильханом и женой Эмэкута оппозиция зиждется на противостоянии родов (*свое / чужое*, принадлежащее роду Кутха / не принадлежащее роду Кутха) и на противостоянии мужского и женского начал. Наличие этих двух оппозиций объясняет способы взаимодействия персонажей: в качестве посредника между Сисильханом (Сисис'ином) и женой Эмэкута выступает Сирим (Килу, Мити), ибо она, с одной стороны, принадлежит роду Кутха, то есть отсутствует одна из основополагающих оппозиций, что делает возможным ее сообщение с Сисильханом, а с другой стороны, она – представительница женского пола, что объединяет ее с женой Эмэкута.

Эмэкут в силу особой медиативной способности, преодолевая оппозицию *свое / чужое*, проникает в иное пространство. Брак Эмэкута представляет собой нейтрализацию изначально существующей межродовой и половой оппозиции. Замыслы соперника, озвучивает, в силу той роли, которая отведена ей в сюжете, женщина-посредник – родственница и жениха, и его соперника (Сирим, Килу, Мити):

«Сисильхан стал завидовать, захотел взять себе жену Эмэкута. Послал сестру свою Сирим к Эмэкуту.

Сирим сказала:

– Эмэкут, Сисильхан хочет пойти в медвежью берлогу заявлять! Ты пойдешь?» (III-2).

По существу, это вербализация замыслов соперника через нейтрального посредника.

Испытание, которое готовит соперник для Эмэкута, связано с

погружением в пространство тотемных предков:

«Ночь настала. Кутх Эмэкуту сказал:

– Эмэкут, завтра пойдем за медведями. Вон в том лесу я видел медвежью берлогу.

На другой день пошли за медведями» (III-3).

Хождение в медвежью берлогу – один из традиционных мотивов ительменском и корякском фольклоре. Медведь в ительменской и корякской мифологии – тотемное животное. Бытовали истории о превращениях шамана в медведя и наоборот [Орлова, 1999, 135 – 136]. Убиение медведя сопровождалось сложной обрядностью, что засвидетельствовали все этнографы, изучавшие культуру аборигенных народов Камчатки. В частности, по наблюдениям Н.Н. Беретти, коряки, устанавливали череп убитого медведя в юрте, «воткнув кедровые ветки в глаза, нос, рот и уши. В мешок, сделанный из травы, кладут, если убита медведица, кирку, нож, обутки, жир, сережки, корольки и другие принадлежности женского костюма; если убит медведь, то кладут носок, крючки для рыбы, ремень, лахтак, жир и другое» [Беретти, 1929, 41 – 42].

Движение Эмэкута к берлоге – путь подготовленный соперником. Освоение Эмэкутом пространства включает в себя как горизонтальное передвижение, так и передвижение по вертикали. Если погружение в дупло дерева есть начальная точка в постижении вертикально располагающихся пространств, проверка на готовность соединиться с осью мира, то погружение в берлогу, следующий этап соединения с миром предков.

Ось мира предстает стержнем, соединяющим пространства. А.М. Малер, размышляя о возможностях восприятия пространства человеческим сознанием, отмечает: «Сакральное пространство *топологично*, оно представляет собой *иерархию топосов* [курсив – А.М. Малера]. Причем, по закону сакральной взаимопроекции, каждый топос, с одной стороны, является определенным уровнем на пути к Абсолютному Топосу сакрального пространства, то есть к абсолютной Оси Мира, а с другой стороны, сам по себе проецирует Абсолютный Топос, сам в себе несет свою Ось Мира. Поэтому каждая гора – это Мировая Гора и каждое древо – это Мировое Древо» [Малер, 2003, 61].

Но далеко не каждому члену рода доступно приблизиться к Абсолютному Топосу. Только избранный способен проникнуть в иное пространство, в том числе, и в подземный мир, и вернуться оттуда.

Соперник воспринимает медвежью берлогу как смертельное пространство, падение в которое неминуемо должно закончиться

гибелью.

В стилистике повествования востребован резкий контраст – несоответствие насилия по отношению к Эмэмкуту со стороны соперника и гостеприимства со стороны медведей:

«Пошел Эмэмкут. Заглянул в берлогу. Сисильхан сразу столкнул его туда. Медведи хорошо приняли Эмэмкута. Мясом кормили» (III-2).

Резкий контраст обусловлен наличием двух картин мировосприятия одновременно: одна присуща сопернику, другая – истинному жениху, Эмэмкуту. Сисильхан сталкивает Эмэмкута к медведям-убийцам, а Эмэмкут попадает к медведям-предкам. В повествовании отсутствует переход от одного мировосприятия к другому, от явного насилия к дружественности. В сюжете явлено наличие двух принципиально отличных систем ценностей. Определяющим фактором системы ценностей героев будет их положение относительно вертикали родства. Если Эмэмкут, в силу особого своего положения в мифологической системе, является связующим звеном – он включен в вертикаль родства, он *свой*, он потомок Кутха, он, в результате заключения брака, сам обзаводится потомством, то Сисильхан (Сисе'иш) в этом сюжете – вне вертикали родства. Он всегда бесплоден, все его стремления жениться терпят крах. Зачастую он не является прямым потомком Кутха, а является лишь племянником.

Соперник жениха осваивает пространство через Эмэмкута. Сисильхан стоит за спиной Эмэмкута. Эмэмкут занимает срединную позицию между медвежьей берлогой, как особым пространством, связанным с миром предков, и Сисильханом, как воплощением замкнутости и родовой обособленности. Эмэмкут, в силу особой родовой открытости, способности к взаимодействию с иным родом, и, как результат, – к заключению экзогамного брака, выполняет функцию посредника-медиатора. Через Эмэмкута происходит взаимодействие соперника и тотемных предков-медведей.

Падение Эмэмкута в пространство медвежьей берлоги предполагает освоение иного, вертикального пространства, в котором весь мир делится на видимый и невидимый. Берлога скрыта под снегом. Скрытый мир предстает как сокровенный. Мир предков является невидимым для Сисильхана, но видимым для Эмэмкута. Вытесненность соперника жениха из родовой вертикали делает невозможным его взаимодействие с предками.

Е сюжетах о сватовстве исключенность из родовой вертикали оказывается значимой для определения *ложности / истинности*

этого. Если разоблачение соперницы женского пола связано с вертикалью родства, выстраивающейся в проекции будущего времени, то разоблачение соперника мужского пола связано с вертикалью родства, выстраивающейся в проекции прошедшего времени.

Прямая временная перспектива характерна для сюжетов, в которых повышенной активностью наделены персонажи женского пола. Активность женщины реализуется, прежде всего, в рождении ребенка. Активность ложной жены остается бесплодной, что и является основанием обнаружения оппозиции *истинное / ложное*. Таким образом, для сюжетов данного типа конфликт может быть разрешен только через выстраивание прямой временной перспективы.

В сюжетах, где в системе персонажей явлен соперник-вредитель мужского пола – родовая вертикаль выстраивается в обратной перспективе от Эмэмкута и по мере отдаления – к предкам.

Прямая проекция соотносима с рождением. Роды – выход из замкнутого пространства. Обратная проекция (будучи прямо противоположной рождению) предполагает не выход, а погружение в замкнутое пространство, соотносимое с погружением в материнскую утробу. Погружение Эмэмкута в медвежью берлогу, а затем в матку логова предполагает погружение в замкнутое, более того, в силу природных особенностей округленное пространство. Погружение Эмэмкута в берлогу есть, по существу, движение в обратной временной перспективе, что выражается не только в проникновении в мир предков, но и в погружении в особую плантообразную форму, ту округлую форму, которую имеют берлога и волчье логово.

Возвращение Эмэмкута из медвежьей берлоги знаменуется упоминанием им же Сисильхана. Невольным образом возникает предположение о двойнической природе образов истинного жениха и его соперника. Они возвращаются одновременно:

«Сказали медведи:

– Ну, Эмэмкут, иди домой. Хочет Сисильхан забрать себе твою жену.

Дали они Эмэмкуту медвежатины. Пошел он домой. Пришел, вошел в дом, спросил жену:

– Сисильхан пришел?

Аяномльхчах сказал:

– Только что пришел!» (III-4).

Налицо иное восприятие времени, отличное от линейного. Сисильхан после того, как он столкнул в берлогу к медведям Эмэмкута, должен был прийти значительно раньше, чем Эмэмкут, гостив-

ший у медведей. Но разрыва во времени не происходит, что связано с наличием в одном эпизоде двух временных систем, которые обуславливают сосуществование двух различных ритмов течения времени: время Сисильхана удлиняется, время Эмзкута, гостившего у медведей – предков, спрессовывается. Разновременной ритм существования Сисильхана и Эмзкута приходит в соответствие в момент их возвращения, тогда, когда они оба попадают в пространство дома, где, согласно неразрывной связи пространства и времени, пространство приводит разновременность ритмов двух персонажей к единству.

В архаическом фольклоре широко задействован пространственный код. Моменту приближения к иному пространству, связанному с вертикальной осью мира, предшествует поэтапное – как бы пошаговое, трудное освоение пространства горизонтального, что создает необходимый эффект психологического напряжения, иллюстрирует трудность приближения героя к искомому месту:

«На другой день пошли за медведями. Когда подошли к лесу, Кутх весь задрожал, сказал Эмзкуту:

– Ну-ка иди первый!

Эмзкут, ничего не подозревая, пошел. Идет, а Кутх за ним по пятам следует. Подкрался Эмзкут к берлогу. Когда уже у самой берлоги был, Кутх и толкнул его в берлогу» (III-3).

В этом варианте медведи предстают не как неделимый род, но наблюдается определенная степень индивидуализации, в частности, из рода медведей выделяется медведица, которая и решает судьбу Эмзкута:

«Узнал Эмзкут к медведям, а медведи его очень хорошо приняли. Медведица сказала своим родичам:

– Запрещаю трогать этого человека! Люди хотели его убить из-за красивой жены. Сварите-ка ему медвежьего мяса да хорошенько накормите» (III-3).

Тотемный предок женского пола может выступать, как минимум, в трех ролях относительно взаимоотношений с главным героем: в роли матери, в роли жены, в роли сестры. Медвежья берлога сопоставима с материнским чревом. Обретение матери-зверя свидетельствует об обретении Эмзкутом покровителя.

Мать-зверь покровительствует. М.Харнер отмечает значимость этого образа в шаманской практике: «...» ассистенты шамана или учитель по тому, повадки какого животного напоминал танец неофита, должны назвать мать-зверя будущего шамана» [цит. по Борко, 2004, 25].

Медведица объясняет падение Эмзкута в берлогу медведей не замыслами Кутха (что в той или иной мере согласовывалось бы с фабулой сказки), а человеческим злом:

«Медведица сказала своим родичам:

– Запрещаю трогать этого человека! Люди хотели его убить из-за красивой жены. Сварите-ка ему медвежьего мяса! Да хорошенько накормите» (III-3).

Налицо оппозиция: люди / тотемные животные. Покровительство тотемного предка есть защита от людского зла. Медведи кормят Эмзкута вареным медвежьим мясом. Принимая в себя часть тотемного предка, Эмзкут обретает его силу.

Оправданно обратиться к исследованию Л.Я.Штернберга, посвященному религии гияжков. Анализируя все составляющие медвежьего праздника, Л.Я.Штернберг останавливается и на ритуальной трапезе – вкушении медвежьего мяса: «В этом вкушении видят не простой акт еды, а восприятие в свое тело могучих свойств медведя» [Штернберг, 1933, 70].

В трапезе, в принятии медвежьего мяса участвуют не только Эмзкут и его жена, но и женщина-посредница между соперником и женой Эмзкута:

«Дали они Эмзкуту медвежатины. Пошел он домой. <... >

Сирим посмотрела:

– А, Эмзкут вернулся!

– Садись, Сирим. Поешь мяса!

Сирим села, хорошо поела, наелась, пошла домой, вошла в дом. Сисильхан спросил ее:

– Ну, что? Придет?» (III-2).

В сюжете кормление истинного мужа медвежьим мясом предшествует его погружению в состояние сна:

«Хорошо Эмзкута встретили. Досыта накормили медвежьим мясом. Потом велели спать ложиться. Крепко Эмзкут заснул» (III-3).

Если Эмзкут погружается в состояние глубокого сна, то (закономерно) Кутх охвачен бессонницей:

«Крепко Эмзкут заснул.

А Кутх пришел к Иянамльях. Велит ей с ним ложиться. Не соглашается Иянамльях. Тогда Кутх совсем разделся и сам лег рядом с ней. А Иянамльях надела колючую рубашку, из кротивы сожженную, и легла в ней с Кутхом. Прижался Кутх к Иянамльях, стало ему очень сывно тело жечь. Сказал Кутх:

– Почему твоё тело все в игожках? Как же ты со своим мужем

стишь?

Иянамльях сказала Кутху:

— *Хорошенько ко мне прижимайся! Зачем ты моего мужа к медведям столкнул? Теперь ты должен со мной спать!*

Не может Кутх с Иянамльях лежать: очень уж больно» (Ш-3).

Погружение Эзмкута в состояние сна и его внешняя пассивность — условие для активности его жены. Посвяительство Кутха на жену Эзмкута сопоставимо с посвящением потерявшего свою силу шамана на нерогамный брак. Соединению Кутха с Иянамльях (Женщиной-Княжичкой) как будто препятствует одежда. В сюжете явлено пересечение мирских и сакральных смыслов. Логично предположить, что раздевание Кутха связано с его стремлением к физическому обладанию Иянамльях, с другой стороны, овладение Эзмкутом Иянамльях не требовало раздевания, очевидно, что мотив раздевания Кутха не исчерпывается обыденной (профанной) необходимостью. Снятие с себя одежды — предполагает разоблачение, то есть обнажение скрытой сущности, что делает Кутха еще более обесиленным. В.И.Еремина отмечала, что в традиционном обществе: «обрядовому переодеванию, одежде «переходного периода» придавалась в семейных обрядах огромное смысловое значение — эта одежда символизировала готовность лиминального существа к будущему «возрождению» [Еремина, 1991, 143].

С одной стороны, перед нами — разоблачение Кутха, а с другой — облачение Иянамльях. Для нее одежда — оберег. Иянамльях облачается в *калочую рубашку, сотканную из крапивы* (ительменский текст), в другом варианте жены Эзмкута обвязываются *китовыми усам* (корякский текст).

Возвращение Эзмкута необратимо влечет за собой уход Кутха:

«Еще говорить не кончая, Эзмкут появился. Жена ему очень обрадовалась. А Кутх сильно испугался. Вышел на улицу. На улице почевал» (Ш-3).

Очевидно, что, при всей односторонности испытаний, происходит их усложнение. Если в первый раз соперник посылает Эзмкута к медведям, ближайшим предкам, затем — в волчье логово, после — к гольцам. Можно говорить об определенной градации испытаний: каждое последующее испытание представляет собой усложненный вариант предыдущего.

«Сисильхан снова послал Сирим:

— *Пойди к Эзмкуту, спроси: может, завтра он хочет сходить*

к волчьему логову?»

Сирим пошла к Эзмкуту. Вошла, сказала:

— *Эзмкут, ты пойдешь завтра к волчьему логову?*

Эзмкут сказал:

— *Пойду!*

Сирим пошла домой, вошла, сказала:

— *Пойдет!*

Пошли они к волчьему логову. Пришли. Снова Сисильхан сказал Эзмкуту, чтобы заглянул в логово. Стал Эзмкут смотреть в щелочку» (Ш-2).

Подглядывание через щелочку — своеобразный способ освоения мира. Мир воспринимается не как доступный, а как разделенный на зону открытую и зону запретную. Подглядывание всегда семантически предполагает зрительное освоение запретного пространства: освоение непостижимого пространства, в котором хозяева — волки-шаманы. Этнографы отмечали, что оленеводы никогда не убивали волков, несмотря на приносимый волками ущерб оленьему стаду. Особенно почитали волков с белой шерстью, полярных, именно они являлись самыми сильными шаманами.

Погружение Эзмкута в пространство волчьего логова восстанавливает родство с волками, делает Эзмкута причастным волчьему роду. И вновь повторяется ритуал совместной трапезы:

«Волки Эзмкута хорошо приняли, мясом накормили» (Ш-2).

Насколько позволяют судить этнографические записи, волчьего мяса аборигены Камчатки не ели. Возможно, вкушение плоти волка в фольклорном тексте предстает как сакральный ритуал для избранного.

По мере усложнения испытания соперник становится причастен к освоению пути в иной мир:

«Пошли Сисильхан и Эзмкут к проруби. Посмотрели: много гольцов. Сисильхан столкнул Эзмкута в воду. Тот сразу на дно пошел. Гольцы Эзмкута хорошо приняли, жареным гольцом накормили. Стали его упрашивать остаться у них жить» (Ш-4).

«Стал Эзмкута за рыбой звать. Сказал:

— *Пойдем, Эзмкут, рыбу ловить! Вон в той бухточке я много рыбы видел! Давай пойдем туда!*

Согласился Эзмкут. Отправились они за рыбой. Вот подъехали к реке, опять Кутх велел Эзмкуту впереди идти. Когда подошли к берегу, подкрался Кутх к Эзмкуту и столкнул его в воду, а сам сразу домой пошел» (Ш-3).

Водная стихия может восприниматься как потенциально опасная

для обычного человека. У ительменов существовали поверья о том, что не следует спасать тонущего. По свидетельству С.П.Крашенинникова: «<...> за смертный грех почитают утопающего избавить от гибели», так как спасающие, по убеждению ительменов, сами вскорости могут утонуть» [Крашенинников, 1994, 79].

Погружение Эмэкута на морское дно есть погружение на иной, более глубокий уровень (по сравнению с берлогой). Таким образом, продолжается движение по вертикали вниз.

Своеобразный лейтмотив сказки – вредительство со стороны людей и (противостоящее этому) покровительство со стороны тотемных предков:

«Старший гольц сказал:

– Не обижайте, ребята, этого человека! Его люди хотят из-за красивой жены убить. Наварите-ка для него побольше гольцов.

Очень хорошо Эмэкута приняли. Сытно накормили. Выспался Эмэкут, опять пошел домой» (III-3).

Вода, будучи опасной стихией для обычного человека, оказывается для Эмэкута гостеприимной. Здесь важна следующая деталь: гольцы не просто угощают Эмэкута, они угощают его *вареной рыбой, жареной рыбой*:

«Гольцы Эмэкута хорошо приняли, жареным гольцом накормили».

«Садись Сирим, жареного поешь».

Наличие *жареного, вареного* свидетельствует о существовании в подводном царстве очага, через очаг осуществляется связь между предками и потомками. Наличие – у гольцов жареного мяса – призвание очага в подводном царстве как бы рождает род рыб (в частности, гольцов) с Эмэкутом. Рыбы включены в систему предков, но эти предки будут максимально удалены от мира Эмэкута.

Градиция проявляется не только в степени отдаленности иного мира, но и в притязаниях иного мира на жизнь Эмэкута. Медведи, как ближайшие родственники, заинтересованы в возвращении Эмэкута домой и в восстановлении его брака. Медведи сами побуждают Эмэкута к возвращению:

«Медведи хорошо приняли Эмэкута. Мясом кормили. Медведи знали, кто его столкнул к ним. Сказали медведи:

– Ну, Эмэкут, иди домой. Хочет Сисьяхан забрать себе твою жену» (III-2).

Медведи не только знают, кто столкнул к ним Эмэкута, но и почему. Медведи побуждают Эмэкута к возвращению и воссоеди-

нению его со своей женой. Такая забота о браке объяснима причастностью медведей, как ближайших предков, к будущему потомству Эмэкута. В этой связи, интересно наблюдение И.С.Вдовина, свидетельствующее о том, что медведь (по хорякским верованиям) покровительствовал молодоженам. Ученый описал «обряд с постелью (*ророткок* – «исполнять обряд с постелью»). Обычно его выполняет мужчина молодой семьи. Он накрывает свою голову шкурой бурого медведя, которая служит им постелью. На шкуру кладут траву (*лаутэн*) и шерсть зайца. Исполняющий обряд начинает хвалить вокруг, петь, стараясь возбудить себя и прийти в необычное состояние (*йурзэвк*). <...> Затем он со своей ношей, которая якобы руководит им, подходит к той части нар, где лежала эта «постель», и кладет ее на место. Этот обряд обеспечивал благополучие молодой семьи» [Вдовин, 1973, 45]. Таким образом, медведь как бы благословляет, покровительствует человеческой семье.

Волки не побуждают Эмэкута к возвращению, но и не предлагают ему остаться, их позиция по отношению к браку Эмэкута, в соответствие со степенью их отдаленности от человеческого мира, нейтральна: *«Волки Эмэкута хорошо приняли, мясом накормили. Затем Эмэкут сразу пошел домой»* (III-4). Инициатива ухода из волчьего логова, как иного пространства, принадлежит Эмэкуту, чему волки не препятствуют.

Иное отношение к возвращению Эмэкута на землю наблюдается в подводном мире:

«Гольцы Эмэкута хорошо приняли, жареным гольцом накормили. Стали упрашивать его остаться у них жить» (III-2).

Очевидно, что по мере движения в обратной временной проекции человеческая жизнь в настоящем теряет свою ценность.

Именно брак как основополагающая ценность способствует возвращению Эмэкута в человеческое пространство-время:

«Эмэкут не пожелал:

– У меня жена есть!

Пошел Эмэкут домой, гольцами его нагрузили» (III-2).

Брак – основание бесконечного продолжения родовой вертикали. Три испытания представляют собой путь возвращения Эмэкута к миру тотемных предков. Мир тотемных предков, в большей или меньшей степени, покровительствует браку Эмэкута.

Многомерность, многоуровневость мира предполагает поэтапное освоение пространства. Этим обусловлена структура данного сюжета. Трижды (четырежды) реализуется стремление соперника известить Эмэкута. В любом случае, традиционная последователь-

ность ритуальных действий, связанных с проникновением в иные, параллельные пространства сохраняется:

- 1) внезапное погружение героя в иной мир,
- 2) встреча с тотемными предками,
- 3) ритуальное кормление Эмэкута,
- 4) погружение Эмэкута в состояние сна,
- 5) возвращение Эмэкута.

Эти композиционные элементы сопоставимы с основными этапами, выделенными В.Г.Богоразом при анализе обряда и мифа о воскресении зверя: «Обряд состоит из трех существенных актов:

1) Убиение зверя, причем охотники до и после убийства произносят ряд заклинаний, отчасти с извинениями, а отчасти с магическим связыванием мстительной воли убитого зверя, который мог бы вернуться из пределов загробного мира.

2) Второй акт представляет дальнейшее производственное действие, а именно потребление добычи. Оно происходит в виде торжественной причастной трапезы, причем все мясо съедается сразу, а кости подбираются, связываются вместе и выставляются на особом помосте в виде торжественного погребения. <...>

3) Третий акт представляет воскрешение зверя. В одних случаях оно совпадает с выставлением скелета на помосте и оформляется преимущественно в виде различных речей и напутствий, обращенных к убитому зверю. Зверя уговаривают удалиться в свою загробную родину и там рассказать отцу или хозяину данной звериной породы о том, как хорошо принимают убитого зверя у данных охотников, какими яствами его угощают и снабжают на загробную дорогу» [Богораз, 1936, 33].

Радушный прием, оказанный Эмэкуту, ритуальная трапеза, возвращение с дарами тотемных предков в обратной проекции повторяют основные этапы обряда воскрешения зверя. Эмэкут, будучи посредником между тотемными предками и потомками, призван осуществлять и обратную связь, таким образом, путь Эмэкута – ответный шаг на приход зверей в мир человеческий.

Последнее испытание – всегда самое сложное. Ему предшествуют погружение Эмэкута в дупло, обретение им мелодии (обретение песни как обретение шаманской силы), соединение в браке с лесной девушкой, погружение в берлогу, растворение в водной субстанции, и только после этого возможен путь к священной сопке.

«Вернулся Кутх через несколько дней и стал звать Эмэкута за собаками:

– Вон на той сопке я видел много собачьих следов.

Опять Эмэкут пошел – ничего он не боится! Когда стали подходить к сопке, Эмэкут снова пошел впереди. Идет, к яме подползает. А яма очень искусно сверху прикрыта: как будто и нет совсем никакой ямы. Эмэкут и провалился в эту яму» (III-3).

И в корякской, и в ительменской традиции наблюдается почитание сопки. Сопка, как и некоторые другие пространственные локусы, предстает как запретная зона. С.Н.Стебницкий отметил свойственную корякскому мировоззрению черту: «Многие озера, сопки, отдельные скалы, роши в составе своих названий имеют определенную основу тайн. Качественная основа тайн означает «запретный», «стабурированный» [Стебницкий, 2000, 215]. Похожее наблюдается и в ительменской культуре: «Еще в 20-е годы многим сопкам (*n'áin'*) и отдельным камням (*áac*) приносились умиловительные жертвы, особенно в случаях неудачной охоты или промысла. Проезжая около таких сопки, которые были известны всему населению, запрещалось смеяться и требовалось умиловить жертвой грозных духов, живущих на них, т.е. бросить в их сторону кусочки пищи или немного табаку, или чаю, или тряпочку, или кусочек сахара» [Орлова, 1999, 90].

В сюжете само описание процесса взбирания Эмэкута по указанию Кутха на сопку (в некоторых вариантах скалу) отражает некогда бывшие очень сильные традиции и верования, связанные с сакральной силой сопки.

Взбирание на сопку, не просто возвышение, но приближение к древнему сакральному знанию предков. Тем сложнее оказывается испытание: возвышение резко сменяется падением. Погрузиться в яму – погрузиться в земное чрево, раствориться в нем, тем самым подготовиться ко вновь рождению. Падение в глубокую яму предельно приближает героя к миру подземных предков. И.С.Вдовин зафиксировал сюжет, согласно которому уход в подземный мир предка-покровителя села Ветвей объяснялся жителями села (потомками) как погружение его (предка-покровителя) в яму: «По его [предка-покровителя] указаниям сородичи вырыли глубокую и достаточно просторную яму, устлали ее ветками тальника. Вместе с женой он спустился в яму на упряжке оленей, и они сразу же стали невидимы. Затем яму наполнили ветками, покрыли матами, сплетенными из травы, и все это прикрыли сверху землей» [Вдовин, 1971, 294].

Погружение в яму, предельное приближение к подземному миру – это испытание оказывается самым трудным для Эмэкута.

В одном из вариантов сюжета отмечена следующая деталь: по-

сле погружения Эмэмкута в глубокую яму Кутх не просто зарывает ее, но оставляет деревянный шест на месте падения Эмэмкута:

«Кутх быстро яму зарыл и палку на том месте поставил, чтобы после на это место прийти» (III-3).

Шест – в архаической культуре символизирует собой вертикаль, ось, соединяющую миры предков и потомков. В поисках этнографических параллелей необходимо обратиться к наблюдениям С.Н.Стебницкого. Побывав в корякском селении на реке Валавая, он заметил копые, воткнутое в крышу землянки, "в наклонном положении острием вверх. Вокруг наконечника копья – пояс из разноцветных лент, впрочем, почти уже потерявших свой цвет. К концам лент подвешены бусины". Далее С.Н.Стебницкий пишет: "Впоследствии я узнал, что копые, воткнутое в крышу землянки, служит признаком жилища шамана" [Стебницкий, 2000, 194].

В одном варианте (III-3) отмечается обессиленность Эмэмкута:

«Очень устал Эмэмкут, но все же выбрался. Домой пошел. Не доходя до дому, упал на землю – никто его не заметил. Так и пролежал Эмэмкут целый день. Домой только на другой день пришел».

После выползания Эмэмкута из глубокой ямы его некоторое время никто не замечает: он еще принадлежит иному миру, он еще неокончательно воплотился в пространстве телесного существования наземного мира.

Падение Эмэмкута на землю – не только свидетельство его обессиления. Но и свидетельство его притяжения земным чревом, подземный мир как бы не сразу отпускает Эмэмкута. Преодоление последнего испытания, возвращение из мира подземного наделяет Эмэмкута особой силой, теперь уже он готов вести Кутха.

В двух записях этого сюжета (III-1, III-2) четвертое испытание исключает горизонтальное перемещение: соперник роет яму перед порогом.

Порог представляет собой переход мира *внутреннего, своего* в мир *внешний, чужой*. В традиционной культуре порог является сакральной пространственной точкой. Т.В.Цивьян, исследуя поэтику быличек, делает следующие интересные наблюдения: «прорыв в мифологию осуществляется не случайно или безразлично: он приурочен к определенным точкам во времени, в пространстве, в индивидуальном жизненном цикле человека. <...> Сюжет привязан к пограничным, переходным точкам – крыльцо, ворота, порог, перекресток, опушка леса, откос, поворот, дорога, обрыв <...>» [МФФ, 125].

На протяжении развития действия остается в силе простран-

ственная оппозиция *свое / чужое*. В основе этой оппозиции – разделение мира на пространство своего рода и пространство чужого рода.

Последнее испытание также предполагает преодоление пространственной оппозиции *свое / чужое*, что в данном контексте воплощается в оппозиции *живое / мертвое*. Эта оппозиция без покровительства тотемных предков непреодолима даже для Эмэмкута. Подземный мир единственный, в котором человеческая жизнь и важнейшая ее составляющая – брак (семья) совершенно обесценены. Эмэмкут, как и в первых трех испытаниях, разделяет трапезу с хозяевами иного мира. Но теперь совместная трапеза с подземными жителями делает невозможным возвращение Эмэмкута в мир живых. После ритуальной трапезы подземный мир выражает притязания на владение Эмэмкутом:

«Пошел Эмэмкут, не заметил ямы, сразу в яму провалился, под землю попал. Нашел там хороших людей. Хорошо приняли его, стали кормить. Там хорошие девушки были. Все время заставляли Эмэмкута жениться там» (III-2). Подземные люди предстают как подземные девушки. Сокрытая, глубинная сущность земли маркирована женским полом. Если принять гипотезу о том, что последнее испытание Эмэмкута в этом сюжете соответствует начальному этапу, то погружение Эмэмкута в подземный мир есть погружение в материнскую утробу и как бы приращение к ней. Девушки требуют от Эмэмкута жениться на них, то есть соединиться, раствориться в материнской утробе земли.

И.С.Вдовин отмечал, что беременные корячки, совершая определенные ритуальные действия, обращались к земле с просьбой облегчить роды: «Обойдя вокруг костра, женщина клала на жертвенное место синьки бисера и говорила: «С давних времен приносим тебе жертвы, ты нам помогаешь, если я останусь жива после родов, то и впредь буду приносить тебе жертвы. Земля ты!» [Вдовин, 1971, 298].

Погружение в подземное царство и приращение Эмэмкута к материнской утробе земли, растворение в женской природе, абсолютно подавляет мужскую активность. Если изначально активность исходит от мужчины (Сисильхана и Эмэмкута), то вторая фаза развития действия связана с активностью женщины. Эмэмкут плачет, что свидетельствует о его бессилии:

«– Не хочу жениться! – сказал Эмэмкут и заплакал» (III-2).

В начале развития сюжета акцентируется способность героев к пространственному пересечению, что подчеркивается обилием гла-

голов с семантикой движения. На данном этапе развития действия активность присуща персонажам мужского пола. Мужчина – охотник. Активность мужчины реализуется в способности пересекать пространство, следствием чего является не только удачный охотничий промысел как основа жизнедеятельности, но и возможность установления экзогамных брачных отношений. Активность женщины связана с ее способностью к рождению ребенка. Таким образом, активность мужчины, реализуясь через проникновение в иное (женское) пространство, достигает главной ценности – заключения экзогамного брака как основы продолжения рода. Активность женщины, в свою очередь, состоит в способности впитывать в себя мужскую энергию и рождать потомство.

Жена Эмэмкута первоначально лишена активности. Жена всегда пассивна, она подавлена активностью мужа, напротив, активность присуща сопернице, и, вероятно, может быть присуща вдове, как утратившей покровительство мужа.

Вдова Эмэмкута, как женщина – лиминальное существо, будучи изначально причастна иному пространству, легко пересекает пограничье миров:

«Вышла Аянмльчхач на двор. Сразу в яму упала. Встретила мужа. Эмэмкут ни на кого там не смотрел.

– Эмэмкут, я пришла, твоя жена!

Увидел он жену, обрадовался, стал ее целовать. Сразу пошли они обратно домой. Эмэмкут по дороге двух старых медведей поймал» (III-2).

Брак предстает не только как исцеляющий, возвращающий к жизни, но и наделяющий силой. Эмэмкут в результате вторичного обретения жены наполнен особым могуществом, подчинение Эмэмкуту двух старых медведей – признание сверхъестественной силы старшего сына Кутха, но обретение этой силы является следствием восстановления брака:

«Эмэмкут по дороге двух старых медведей поймал. Пришли домой. Сразу Сирим вошла, встретила их. Послали они ее и сказали:

– Пойди, позови сюда Сисильхана!

Сирим пошла, вошла, сказала:

– Сисильхан, тебя Эмэмкут зовет!

– Неужели он пришел?

– Да, пришел!

Пошли они к Эмэмкуту, увидели двух огромных медведей. Испугались, закричали:

– Эмэмкут, страшно!

Эмэмкут рассердился, схватил Сисильхана с сестрой, те завопили:

– Эмэмкут, отпусти нас, боимся!

Эмэмкут погнал медведей, те отнесли Сисильхана с сестрой в лес навсегда. Стал Эмэмкут жить и радоваться» (III-2).

Эмэмкут, пройдя все испытания, становится могущественным. Борьба соперников за лесную женщину оборачивается борьбой за право быть наделенным сверхъестественной силой.

Наполнение Эмэмкута сверхъестественной силой имеет оборотную сторону, которая воплощается в обесилении / пассивности / покорности его соперника:

«Так и пролежал Эмэмкут целый день. Домой только на другой день пришел. Вошел, видит. Кутх с Инямльчхач лежит. Эмэмкут сказал:

– Что ты тут, Кутх, делаешь? А ну-ка одевайся, пойдем в лес! Не смей ты меня убить, хотя несколько раз тытался. К медведям стаякнул, а медведи очень хорошо меня прижали. В воду стаякнул, а там гальцы меня как своего встретили, сытно рыбой накормили.

Так ты меня в глубокую яму стаякнул, где я чуть с голоду не помер, но все равно домой вернулся. Теперь идем в лес. Я тебя всегда слушался: куда ты меня ни звал, я сразу шел.

Помогли Эмэмкут с Кутхом в лес. Недалеко ушли. Позвал Эмэмкут трех волков и четырех медведей, велел им в круг встать. Так они и сделали. А Кутха в середине поставили.

Велел Эмэмкут медведям и волкам разорвать Кутха.

Разорвали они Кутха на куски.

Опять начал Эмэмкут хорошо жить» (III-3).

Символическое описание расправы Эмэмкута над Кутхом предполагает связь Эмэмкута с тотемными животными. По воле сына Кутха совершается ритуальное действие. Тотемные животные по приказу Эмэмкута (шамана?) образуют круг, в центре которого – Кутх. Разрывание тела Кутха на куски, сопоставимо с архаическим ритуалом, необходимым для обновления мира, возможно, с обрядами инициации.

Сохранение брачной связи, которая может трактоваться как следствие избранничества героя (Эмэмкута), предполагает преодоление им испытаний. Наблюдается устойчивый характер этих испытаний и их строгая последовательность.

Испытания представляют собой путь возвращения Эмэмкута к единству с тотемными предками. Погружение Эмэмкута в берлогу, а затем в волчье логово предполагает погружение в замкнутое, ок-

ругленое, плацентообразное, темное, теплое, живое пространство, то есть представляет собой движение в обратной временной перспективе, где конечной фазой является растворение в материнском чреве земли. Символическое погружение в материнское лоно — один из обязательных этапов обрядов посвящения. В то же время устойчивые элементы испытаний Эзмкута (падение в иной мир, встреча с тотемными предками, ритуальное кормление, сон, возвращение в свой мир) сопоставимы с основными этапами обряда и мифа о воскрешении зверя (выделенными В.Г.Богоразом), таким образом, Эзмкут, будучи посредником между тотемными предками и потомками, способен осуществлять обратную / ответную связь между людьми и тотемными предками.

Преодолевая испытания и тем самым сохраняя брачную (нерогадную) связь, Эзмкут становится обладателем сверхъестественной силы, позволяющей совершить ритуальную расправу, которая является основой обновления мира.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мифологические сказки о сватовстве детей Большого Ворона представляют собой цикл разнообразных сюжетов, свести которые к двум-трем синтагматическим последовательностям не представляется оправданным. Сюжеты о сватовстве потомков, рожденных от брака Кутха и Мити, прежде всего, разделяются в зависимости от того, участвует ли посредник в установлении брака. В тех сюжетах, где брак совершается без участия посредника, сюжетная коллизия держится на противостоянии *истинной жены* и *соперницы*, либо *истинного мужа* и *соперника*.

Сюжеты, в которых на судьбу брака так или иначе воздействует посредник, достаточно разнообразны. В качестве посредника может выступать отец — Кутх (Кутккыняк), он преднамеренно либо преднамеренно способствует замужеству своих дочерей, содействует женитьбе своего сына Эзмкута. Замужество дочерей Кутха (Кутккыняк), совершившееся даже при участии посредника, не всегда оказывается удачным, и тогда появляется герой, способный избавить девушку от несчастливого замужества, нередко такую функцию исполняет Эзмкут на правах брата. Посредником может быть брат невесты, сестра жениха, мать жениха. Предбрачные испытания составляют основу коллизии подобных сюжетов.

В тех мифологических сказках, где участие посредника исключено, внимание сосредоточено на брачных испытаниях (после совершения брака), особая роль в подобных сюжетах отведена сопернику, который стремится подменить собой одного из истинных участников брака (мужа или жену). Среди множества ительменских и корякских фольклорных текстов о сватовстве потомков Кутха (Кутккыняк) выделяется сюжет, в образной системе которого отсутствует как соперник, так и посредник. Это сюжет о сватовстве дочерей Кутха, сотворенных им единолично.

Мотив единоличного сотворения потомков отцом типичен для древних мифологических представлений о сотворении сушего. В ительмено-корякском фольклоре создание потомков Большого Ворона без участия женщины предполагает и особый путь таких потомков к браку.

Девушки, сотворенные Кутхом, не являются полноценными невестами. Погружение в звериное чрево оказывается необходимым условием их вызревания для брака. Выйдя из чрева животного, перерожденные, вызревшие для брака Кутховы дочери обретают мужей — охотников.

В сюжете отразились представления о брачном союзе охотника с тотемным животным. Охотник, убивая зверя, вступает в супружескую связь с ним. В мифологических сюжетах о сватовстве дочерей Кутха, сотворенных им единолично, есть некоторые мотивы, которые побуждают к сопоставлению данного сюжета с мифами о перворотворении и создании Кутхом всего живого. Сотворенное Кутхом претерпевает несколько эволюционных стадий, восходя к тому состоянию, когда сотворенное окажется способно творить.

Устойчивые типы сюжетов связаны с общей мировоззренческой концепцией данного традиционного общества, где брак, как явление, не исчерпывается узко социальным контекстом.

В системе персонажей мифологических сказок о сватовстве детей Кутха (Куткынныку), рожденных от его брака с Мити, наблюдается постоянный круг функциональных ролей: жених-муж, невеста-жена, соперник мужского пола / соперница женского пола, помощник, посредник.

В сюжетах о сватовстве, помимо жениха и невесты (мужа и жены), в установлении брачных связей принимают участие посредник и соперник. И тот, и другой, как правило, заинтересованы в совершении брака. Но если посредник, являясь инициатором брака, действует в интересах жениха и невесты, то соперник действует в собственных интересах. Посредник находится в родстве либо с женихом, либо с невестой. Сюжеты, в которых главная инициатива в установлении брака принадлежит жениху или невесте, исключают из образной системы посредника. Можно говорить о коррелирующей паре *соперник – посредник*.

В мифологических сказках о сватовстве потомков Кутха (Куткынныку), рожденных от его брака с Мити, невозможно противостояние соперника и посредника или вообще какое-либо их взаимодействие в развитии сюжета. Функциональные роли соперника и посредника предстают как взаимозаменяемые, но именно поэтому никогда не сосуществующие в пределах одного сюжета.

Посредник в установлении брачных отношений выполняет функцию медиатора, в силу его участия снимается противоречие между одним родом и другим, между мужским и женским началами.

В ительмено-корякском фольклоре в качестве посредника нередко выступает отец – Кутх (Куткынныку), который, в силу своей пограничной природы, способен к проникновению в иные пространства, в том числе и в пространство чужого рода, которое может представляться как подводное, небесное, лесное. Появление

сюжетов подобного типа связано с процессом формирования брачной обрядности и выделением, как особо важной, функции посредника. Присутствие в системе персонажей посредника делает более значимыми предбрачные испытания. Роль посредника реализуется в умении подготовить брак, сделать его возможным. Установление экзогамного брака есть преодоление межродовых, изначально заложенных противоречий.

Сюжеты, в которых посредником в установлении брачной связи является отец жениха – Кутх, возможно, представляют собой фольклорное воплощение опыта налаживания брачных отношений. Та роль, которая отведена посреднику, предопределяет заключение благополучного экзогамного брака. Роль соперника в сюжетах данного типа является излишней. Это связано с тем, что брак, заключенный посредством участия сватов, на определенной стадии развития общества воспринимается как более устойчивый. Предбрачные испытания обуславливают благополучие молодой семьи после заключения брака.

В сюжетах, где иницирующую роль в заключении экзогамного брака играет посредник, основное действие связано с предбрачными испытаниями. Напротив, в сюжетах, где в системе персонажей задействован соперник, испытания – после совершения брака.

По-видимому, функция посредника является более поздней, нежели функция соперника. Если соперничество есть явление противоречие естества мира, особым образом улаживаемое архаическим сознанием, то посредничество – стремление "примирить" эту первоначальную противоречивость.

В целом ряде сюжетов сказочная коллизия строится на вмешательстве соперника-вредителя в счастливую семейную жизнь главных героев.

В системе действующих лиц ительменских и корякских сказок об установлении экзогамного брака имеют место следующие оппозиционные пары: *жена – соперница, муж – соперник*.

Для составляющих элементов оппозиционной пары характерно сходство семантических признаков: – единство изначальной локализации; – единство изначального внешнего облика.

Компоненты семантической пары могут быть взаимозаменяемы, этим и объясняется возможность соперника-вредителя подменить или заменить собой одного из супругов экзогамного брака.

Если в сюжетах, где действует соперник-вредитель мужского пола, эта замена представляется только как потенциально возмож-

ная, то в сюжетах о вмешательстве соперницы-вредителя женского пола в судьбу брака эта подмена предстает как свершившаяся и, в конечном итоге, разоблаченная. Таким образом, перед нами две принципиально иные модели развития сюжета.

В коряжских и ительменских мифологических сказках о сватовстве соперница-вредитель женского пола имеет зооантропоморфный облик. Облик и пространственная локализация соперницы-вредителя есть проекция облика и локализация невесты-жены. Отличной же будет степень активности данных действующих лиц, которые могут восприниматься как взаимозаменяемые.

Традиционным для ительмено-коряжского фольклора является следующее распределение функциональных ролей: Женщина-Растение (Черемша, Цветок дикого лука, Женщина-Княжичка) является в роли истинной жены, Женщина-Ящерица (Тритон) – в роли соперницы.

Сюжеты данного типа, вероятно, восходят к этиологическим мифам, где динамика годового цикла предстает как проекция брачных отношений мифологических персонажей. Встреча с истинной женой и немедленное рождение потомства соединено с расцветом трав, обретение жены предстает как обретение травы Черемши. Цветение и рождение сменяются, в результате вмешательства соперницы-тритона, холодом и бесплодностью. Истинная жена – Женщина-Черемша, добрая, красивая, работающая, но пассивная и слабая оказывается покинутой женой, а злая, завистливая, уродливая, но активная и сильная соперница занимает место жены Эмэкута. Ложность ее проявляется в бесплодности. Восстановление родовой вертикали, через встречу с потомками, обнаруживает оппозицию *истинного* и *ложного*. Обнаружение оппозиции *истинное / ложное* обостряет оппозицию *свое / чужое*, где *свое* соответствует *истинному*, а *чужое* – *ложному*.

Разделение пространства на *свое / чужое* в этом сюжете предстает как одно из проявлений оппозиции *женское / мужское*.

Брак эндогамный не требует выхода из родового пространства, напротив, экзогамный брак невозможен без преодоления пространственных границ *своего* и *чужого*.

В сюжете мифологических сказок о сватовстве необходимым предваряющим этапом к установлению брачных отношений является проникновение героя в пространство чужое, что связано с медитативной природой экзогамного брака.

В ительмено-коряжской традиции только Эмэкут, в силу определенной мифологической наполненности этого образа, готов к со-

вершению брака.

Эмэкут – старший сын творца Камчатской земли, прародителя ительменского народа Большого Ворона Кутха (Куткыняк). Наличие в сюжете двух персонажей мужского пола, один из которых выступает в качестве истинного жениха, а другой – в роли соперника, предполагает два варианта выстраивания брака. Применительно к данному сюжету можно говорить о коррелирующей паре *истинный жених (муж) – соперник*. Эти функциональные роли, несмотря на их внешнюю оппозицию, представляют собой нечто единое, неразрывно связанное: изменения в судьбе одного героя влекут за собой изменения в судьбе другого. Закономерно, что семейное счастье Эмэкута является импульсом для активизации действий соперника.

Сфера установления брачных отношений представляет собой модель мироустройства, в которой особая роль отведена не прародителю коряжского и ительменского народа, а его сыну – Эмэкуту. Брак, в который вступает Эмэкут, несмотря на противодействие соперника или соперницы, всегда удачен. Эмэкут имеет потомство, что свидетельствует не только об истинности брака, но и о том, что Эмэкут включен в систему родственной связи между Творцом Камчатской земли и многочисленными потомками (ительменами и коряжками), заселившими весь полуостров Камчатка.

Можно говорить об отголосках в фольклорных сюжетах представлений об иерогамном браке: невесты Эмэкута принадлежат иному (лесному) пространству, связанному с пространством тотемных предков. Супружество с духом – доказательство истинности шаманских способностей посвящаемого. Жена *избранного*, согласно мифологической картине мира аборигенов Камчатки, может принадлежать иному миру. Путь избранного в иные миры в ительмено-коряжском фольклоре соединим с мотивом сватовства, а заключение брака является следствием *избранничества* героя (в подавляющем большинстве вариантов таким избранным является Эмэкут).

Ряд сюжетов свидетельствует о существовании особого типа мифов, повествующих о путешествии шаманов в иные миры. С большой долей уверенности можно говорить о том, что отголоски шаманского фольклора сохранились в более поздних записях фольклорных текстов.

Традиционная последовательность ритуальных действий, связанных с проникновением в иные, параллельные пространства, в своем фольклорном воплощении реализуется в последовательности

композиционных элементов. Эти композиционные элементы сопоставимы с основными актами, выделенными В.Г. Богоразом при анализе обряда и мифа о воскресении зверя, таким образом, сюжеты о сватовстве, в основе которых – поэтическое погружение Эмэкута в пространство тотемных предков и его возвращение, являются обратной проекцией обряда воскресения зверя.

В сюжете, где повышенной активностью наделен мужчина, родовая вертикаль выстраивается в обратной перспективе: от Эмэкута и по мере отдаления – к предкам. Погружение Эмэкута в берлогу есть движение в обратной временной перспективе, что выражается не только в проникновении в мир предков, но и в погружении в особую плацентообразную форму, ту округлую форму, которую имеет не только материнское чрево, но и берлога, и волчье логово. Многомерность, многоуровневость мира предполагает поэтическое освоение пространства, этим и обусловлена конструкция данного сюжета.

Мир тотемных предков взаимосвязан с архетипом земли. Борьба соперников за лесную женщину оборачивается борьбой за право быть причастным сакральному знанию, за право быть наделенным сверхъестественной (шаманской?) силой.

В фольклоре брак предстает не только как исцеляющий, возвращающий к жизни, но и наделяющий особой силой.

Востребованность брачных мотивов в процессе формирования фольклорных текстов обусловлена не только процессом становления брачной обрядности. Брак восходит к основополагающим ключевым моментам становления мировоззрения человека.

Мифологические сюжеты о сватовстве представляют собой отражение архаического единства обрядов инициации, брачных обрядов и обрядов смерти.

Сюжеты о сватовстве потомков Большого Ворона восходят к мифо-ритуальному единству, где брак предстает как многофункциональное явление:

- брачные отношения включены в систему космогонических представлений о мире;
- динамика годового цикла предстает как проекция брачных отношений мифологических персонажей;
- в культовых представлениях брак формируется как нерогаемый;
- родовое единство членов человеческого общества и тотемного предка иницируется и поддерживается через брачный союз.

В основе формирования рассмотренных сюжетов лежит преодо-

ление оппозиций *свое / чужое, мужское / женское, живое / мертвое, культурное / природное*, что спроектировало особенности обрядной системы, стереотипы системы взаимодействия персонажей, типовые сюжетные конструкции, аналогов которым в мировом фольклоре множество.

Однако уникальность фольклорных текстов так же естественна, как и их типологическая общность.

Локальные характеристики ительмено-корякского фольклора – открытая тема для исследований.

Смысловые напластования, составляющие текст, бессознательно улавливаются носителями традиции, в то время как представителям другой культуры фольклорный текст может показаться бессмысленным. Наше непонимание текста не есть доказательство отсутствия в нем смысла.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Антропова, 1976* – Антропова В.В. Представления коряков о рождении, болезни и смерти. // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера* (вторая половина XIX – XX в.). – Л., 1976.
- Атлас, 1997* – Камчатка XVII-XX вв. Историко-географический атлас. М.: Федеральная служба геодезии и картографии России, 1997.
- Бараников, 1940* – Бараников И. Амамхатлымныло (корякские сказки об Эмэмкуте). Ред. и пер. С.Н.Стебницкого. – Л., 1940.
- Беретти, 1929* – Беретти Н.Н. На крайнем Северо-Востоке. – Владивосток: Издание Владивостокского отдела государственного русского географического общества, 1929.
- Бобалик, 1996* – Мэзи'н Ами'эл. Сказки, легенды и рассказы ительменов Камчатки. – Harvard University, 1996.
- Богораз, 1936* – Богораз-Тан В.Г. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки // *Советский фольклор*. – 1936. – № 4-5. – С.29-50.
- Борко, 2004* – Борко Т.И. Шаманизм: От архаических верований к религиозному культу. – Екатеринбург, 2004.
- Вдовиш, 1971* – Вдовиш И.С. Жертвенные места коряков и их историко-этнографическое значение. // *Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века*. – Л., 1971. С.275 – 299.
- Володин, 1976* – Володин А.П. Ительменский язык. – Л., 1976.
- Гончарова, 2002* – Гончарова А.А. В мире эвенских сказок. // *Дети Севера: уроки культуры. Культурное наследие Камчатки – будущим поколениям. Доклады и сообщения Международных научно-практических семинаров 1999 – 2000*. – Петропавловск-Камчатский, 2002. С.37 – 44.
- Горбачева, 2004* – Горбачева В.В. Обряды и праздники коряков. – СПб., 2004.
- Дюр, 2001* – М.Дюр, Э.Кастен, К.Халоймова. Ительменский язык и культура. – WAXMANN, 2001.
- Жукова, 1967* – Жукова А.Н. Русско-корякский словарь. 18500 слов. – М., 1967.
- Жукова, 1973* – Жукова А.Н. Грамматика корякского языка. Фонетика. Морфология. – Л., 1973.
- Жукова, 1987* – Жукова А.Н. Корякский язык: Учебник для учащихся педучилищ. – Л., 1987.

- Жукова, 1988* – Жукова А.Н. Материалы и исследования по корякскому языку. – Л., 1988.
- Иохельсон, 1997* – Иохельсон В.И. Коряки. Материальная культура и социальная организация. – СПб., 1997.
- Кибрик, 2000* – Кибрик А.Е., Кодзасов С.В., Муравьева И.А. Язык и фольклор алоторцев. – М: ИМЛИ РАН "Наследие", 2000.
- Мальцева, 1995* – Мальцева А.А. Морфология глагола в алоторском языке. – Новосибирск, 1995.
- Малюкович, 2001* – Малюкович В.И. Кутккыньяку. – Петропавловск-Камчатский, 2001.
- Мелетинский, 1959* – Мелетинский Е.М. Сказания о Вороне у народов Крайнего Севера (О древних фольклорных связях Азии и Америки) // *Вестник истории мировой культуры*. 1959. №1.
- Мелетинский, 1963* – Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. – М., 1963.
- Мелетинский, 1970* – Мелетинский Е.М. Миф и сказка. // *Фольклор и этнография*. – Л., 1970.
- Мелетинский, 1975* – Мелетинский Е.М. Структурно-типологический анализ мифов северо-восточных палеоазиатов (Вороний цикл) // *Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895 – 1970)*. М., 1975. С.92 – 140.
- Мелетинский, 1979* – Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. – М., 1979.
- Меновщиков, 1974* – Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. / Сост., предисл. и прим. Г.А.Меновщикова. – М., 1974.
- МФФ, 1995* – Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л.Пермякова. – М., 1995.
- Национальная сказка, 1990* – Национальная сказка на клубной сцене. Хитрый Ворон. Сказки народов Корьякии. – Палана, 1990.
- Орлова, 1927* – Орлова Е.П. Ительмены (Остатки древних обитателей Камчатки) // *Стат. бюлл. (Благовещенск; Хабаровск)*. 1927. – №8 – 9 (35 – 36). С.68 – 78.
- Орлова, 1930* – Орлова Е.П. Ламуты п-ва Камчатки // *Советский Север*. 1930. – №5.
- Орлова, 1932a* – Орлова Е.П. К вопросу о создании письменности у народов Севера // *Советский Север*. – 1932. – №4.
- Орлова, 1932b* – Орлова Е.П. Ntanselgaalkvicen (Будем учиться). Букварь. – Л., 1932.
- Орлова, 1937* – Орлова Е.П. Ительменские сказки (тексты с переводами). – Л., 1937.

- Орлова, 1946 – Орлова Е.П. Динамика населения Северо-Востока Азии в исторические времена (Тезисы докл. на сессии географ. наук в Ленингр. гос. ун-те). – Л., 1946.
- Орлова, 1975 – Орлова Е.П. Верования камчадалов-иттельменов // Страны и народы Востока. – М., 1975. Вып. XVII, кн.3.
- Орлова, 1999 – Орлова Е.П. Ительмены. Историко-этнографический очерк. – СПб., 1999.
- Праздники, 1991. – Праздники, игры, сказки народов Камчатки и Чукотки. – Палана:Корякский окружной институт усовершенствования учителей, Корякский окружной научно-методический центр народного творчества и культурно-просветительской работы, 1991.
- Религиозные верования, 1993 – Религиозные верования : Свод этнографических понятий и терминов. – М., 1993.
- Стебницкий, 1932 – Стебницкий С.Н. Красная грамота. Учебная книга на нымыланском языке. Л., 1932.
- Стебницкий, 1934 – С.Н.Стебницкий. Нымыланский (корякский) язык // Языки и письменность народов Севера. М.; Л., 1934. Ч. III. С.53. – 74.
- Стебницкий, 1936 – Чувчувенские и нымыланские (корякские) сказки. Л., 1936 [на кор. яз.].
- Стебницкий, 1938 – Лымныло (Нымыланские сказки), сост. С.Н.Стебницкий, Л., 1938 [на кор.яз.]
- Стебницкий, 1940 – Стебницкий С.Н. Книга для чтения. Ч.1. Для 1-го класса нымыланской (корякской) начальной школы. – Л., 1940.
- Успенская, 2004 – Успенская В.И., Голованева Т.А. Ительменский фольклор.
- Ительменская разговорная речь. – Петропавловск-Камчатский, 2004.
- Штернберг, 1933 – Штернберг Л.Я. Гнялки, орачи, гольды, нигедальца, айны. – Хабаровск, 1933.
- Элиаде, 2002 – Элиаде М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения. – К., М., 2002.
- Ямна, 2001 – Корякский фольклор / Составитель Э.Г.Ямна. – М., 2001.
- Bogoras, 1917 – Koryak texts, by W. Bogoras. Leiden, 1917 (Publications of the American Ethnological Society)
- Jochelson, 1908 – Jochelson. W. The Koryak. – Leiden – New York, 1908.

ПРИЛОЖЕНИЕ

К сожалению, в период подготовки издания мы не имели технической возможности использовать общепринятый шрифт, адекватно передающий фонематические особенности ительменской речи, поэтому публикуем тексты только на русском языке.

Сюжет 1

Сюжет о сватовстве дочерей Кутха, сотворенных им единолично

Вариант 1

Записал В.И.Иохельсон в 1910 – 1911 г.в районе Хайрузово Камчатской области. Опубл.: *Kamchadal texts, стр.54, № K2.8*. Перевел с ительменского на русский язык А.П.Володин. На русском языке опубликовано в сборнике *Сказки и лифы народов Чукотки и Камчатки* [Меновщиков, №191].

Свадьба Синаневт и Анаракльнавт

Жил-был Кутх. Были у него дочери Синаневт и Анаракльнавт. Кутх детей обижал, плохо они жили. Синаневт подумала и сказала Анаракльнавт:

– Пойдем на море, а то отец нас обижает!

Пошли они на море. Стали всякие ягоды собирать, потом стали делать из ягод пестрого кита. Кончили делать кита. Сели внутрь. Отправились к морскому Кутху. Кит нырнул, выныривал, воздух из него, как дым, выходил. К морскому Кутху прибыли. Он их хорошо принял. Спросил морской Кутх:

– Вы куда едете?

– Мы к тебе приехали жить!

Стали они там жить, много веселились. Там перезимовали, ни в чем не нуждались. Весной обратно отправились, в свою землю. Морской Кутх нагрузил их мясом, жиром, шкурами, всем их снабдил. По морю они хорошо плыли, на волнах качались. Вдруг кит остановился. Синаневт проснулась и сказала:

– Почему это кит не движется?

Вышла, увидела, что кругом земля зеленеет. Выпрыгнула она на землю. Набрала травы пучки, кутагарнику, шеламайнику, обратно вошла, в изголовье положила. Анаракльнавт спала. Проснулась. Синаневт спросила ее:

– Тебе что снилось?

– Ничего не снилось!

Синаневт сказала:

– А мне снилось, будто мы уже на земле и я собираю пучки, кутагарник, шеламайник. Ну-ка, посмотри, может, и вправду есть пучки под моей подушкой!

Посмотрела Анаракльнавт под подушкой у Синаневт. Нашла пучки, кутагарник, шеламайник. Сказала Анаракльнавт:

– Ты, Синаневт, обманываешь меня!

Вышла Анаракльнавт наружу, увидела землю. Тогда обе на землю вышли, кита убрали. Синаневт сказала младшей сестре:

– Анаракльнавт, я тебя в оленя превращу, сама медведем стану! Ты будешь бегать по лесу, а я тебя привяжу ремнем к столбу!

Превратила она Анаракльнавт в оленя. Стала та ходить, как настоящий олень. Сама медведем стала, привязала себя ремнем к столбу, очень страшная получилась.

Сказала Синаневт:

– Ну, ты, Анаракльнавт, беги в лес, может, кто-нибудь потом добудет тебя. Только смотри не говори про меня никому!

Ушла Анаракльнавт в лес. Ушла, покинула старшую сестру.

Стала она ходить по лесу. Ходила-ходила.

Охотились в лесу два приятеля. Увидели оленя, подкрались поближе, выстрелили, сразу повалили его. Начали они оленя поторошить, брюхо разрезали – отсюда красивая девушка вышла. Старший сразу женился на ней. Отвезли они ее домой. Стали хорошо жить.

Но вот стала Анаракльнавт на закате солнца выходить во двор, плакать, вспоминать Синаневт.

Жила там старушка. Услышала она, как Анаракльнавт вспоминает Синаневт. Вошла Анаракльнавт в дом, старушка спросила ее:

– Ты кого вспоминаешь?

– Никого не вспоминаю, – сказала Анаракльнавт, – есть у меня старшая сестра Синаневт. Она там, на море, медведем сделалась, очень страшная.

Стали охотники в путь собираться, стали стрелы делать. И Кечи тоже стал делать стрелы, из лозняка делал. Отправились на медведя. Кечи тоже поехал, в нарту из прутьев запряг мышей. Товарищи посмеялись над ним:

– Ты куда, Кечи?

– А так просто еду, может, мяса немножко поем!

Приехали приятели, стреляли, стреляли в медведя – никто не попал. Медведь стрелы зубами перекусывал, стрелы все переломал. А тут как раз Кечи прибыл. Стал его товарищи просить у него лук. Сказал Кечи:

– Я сам его застрелю!

Выстрелил Кечи, попал. сразу свалил медведя. Начали медведя потрошить, брюхо разрезали. Оттуда Синаневт вышла. Товарищи стали завидовать Кечи. Поехали все домой. Кечи жену тоже повез домой. Приехали, вдруг видят – нет Кечи. А они на дороге остановились. Сказал Кечи:

– Ты побудь здесь, я тут неподалеку схожу, ты не бойся!

Пошел Кечи к своей бабке. Пришел к бабке и говорит:

– Я, бабушка, на Синаневт женюсь, у меня там на дороге жена замерзает!

Свистнула бабка. Пришли два оленя с нартами, в нартах кухлянки лежат. Старушка обрадовалась, что внук женится. Пошел Кечи к жене, та не узнала его. Кечи сказал:

– Давай, иди сюда, садись!

Синаневт сказала:

– Не сяду у меня муж есть, сейчас придет!

Кечи сказал:

– Я твой муж и есть, я к моей бабке ходил!

Села Синаневт, поехали они. Сразу товарищей догнали, обогнали всех. Увидели товарищи Синаневт: красивый человек ее везет – значит, кто-то уже украл у Кечи жену. Стал Кечи хорошо жить и веселиться.

Сюжет I

Вариант II

Второй вариант этого сюжета (из опубликованных) записан Е.П.Орловой в 1929 г. от Михаила Заева, уроженца села Утхолок Тигильского района. На русском языке этот вариант опубликован в сборнике *Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки* [Меновщиков, №175]. На ительменском языке с литературным переводом на русский язык – в монографии Е.П.Орловой *Ительмены. Историко-этнографический очерк* [Орлова, 1999, 145 – 151].

Яичные девушки

Жил Кутх с женой. Был у них один сын – Эмэмкут. Жили они очень хорошо.

Однажды Кутх и Мити пошли за яйцами. Пошли к морю. Каждый собирал отдельно от другого. Мити собирала очень крупные яйца – лебединые, гусиные, орлиные, чайчьи. Кутх собирал самые мелкие – мелких птичек, куликовые, маленькой уточки.

Когда Кутх близко подошел к Мити и увидел собранные ею крупные яйца, спросил:

— Почему ты крупные яйца собираешь, а я собираю мелкие?

Тут они заспорили. Мити рассердилась и пошла домой. Кутх остался и насобирав много мелких и крупных яиц. Потом Кутх сделал вблизи моря балаган и домик; сделал из яиц двух девушек и посадил их на настил в балагане. Потом он пошел домой.

Кутх опять зажил с женой и никогда никуда не ходил.

Эмэмкут, его сын, вечно ходил по лесу; очень много убивал [добывал] животных и птиц.

Однажды Кутх задумал пойти по косе. [И] пошел. Когда Кутх шел по косе, [то] нашел [нерпу] пятнистую. Поднял ее, [положил] на траву и пошел дальше. Потом Кутх увидел балаган и домик. Он подумал: «Кто же там живет? Никогда никто тут [не] жил; надо посмотреть!»

Кутх пошел смотреть. Когда Кутх [подошел] близко, его [увидели] дети [и] очень обрадовались. Они говорили:

— Ой, ой! Наш отец идет! Очень мы затосковали! Думали мы, наверное, ты к нам не придешь. Мы тебя, отец, хорошо накормим: сараны много наварим, толкушу большую приготовим. Ягод насобираем!

Они вошли в домик. Девушки очень заботились. Кутх тут [же] уснул. Солнце на низ [на запад] опустилось, [когда] Кутх был разбужен и очень хорошо накормлен. Когда темно стало, Кутх пошел домой. О нерпе даже не вспомнил. Шел, очень торопился.

Кутх пришел домой. Принялся рассказывать жене так:

— Иду по косе, вижу стоящий домик и балаганчик. Я пошел посмотреть; близко стал, [вышли] две девушки, очень обрадовались мне, [обрадовались] как отцу; говорили, что они очень скучали. Я очень испугался: когдешние [же это] мои дети?

Тут они очень сытно накормили меня, очень хорошо приняли меня. Сказали: «Отец, опять когда-нибудь приходи, опять хорошо накормим [тебя]. Разной [пищи] наварим!»

На другой день Кутх снова пошел к девушкам, [они] снова так же [его] приняли.

Кутх каждый день начал ходить. Мити тут ревновать стала, говорила:

— Ты, Кутх, вечно ходишь в лес; чего там сладкого нашел?

Кутх не слушался Мити, он все равно [продолжал] ходить.

Однажды Кутх пригласил Эмэмкута. Эмэмкут пришел. Кутх сказал:

— Эмэмкут! Там живут две красивые девушки, для тебя хорошие невесты. Завтра я пойду свататься!

На другой день Кутх пошел к детям свататься.

Девушки опять очень обрадовались, очень хорошо накормили. Кутх не мог ничего сказать, так и пошел опять домой.

На другой день Кутх велел сыну Эмэмкуту идти свататься. Он сказал:

— Я не могу ничего сделать. Очень уж меня как отца почитают; ну-ка ты попробуй!

Эмэмкут пошел; ему девушки тоже очень обрадовались, очень сильно радовались. Опять девушки готовили еду, хорошенько хотели накормить. Эмэмкут не согласился. Девушками он очень хорошо был принят. Эмэмкут тоже не мог ничего сказать. Как же (он) что-нибудь вымолвит? Так он и пошел домой.

Девушки Синаневт и Амзarakчан уже догадывались, [что] к ним зачем-то постоянно ходят отец и брат. Первая Синаневт сказала Амзarakчан:

— Мы с этого места должны уйти. Наш отец постоянно приходит. Сейчас же давай начнем работать; заготавливать будем себе пищу. Поищем кита.

Принялись девушки работать. Приготовили кипрей, засушили юкеры; сшили кухлянки, шапки, рукавицы. Уже все сделали. Все они приготовили, все на улицу вынесли. Дом и балаган сожгли.

Они пошли по косе, вызвали кита, в него сели и уплыли в море.

На другой день Эмэмкут и Кутх напрасно опять пришли свататься. Пришли в то место, где жили девушки; они пришли туда, но там уже не было никого. Они напрасно искали по следу: следы вели к морю. Они подумали: «Куда же они ушли? Наверное, утонули!..»

Тогда они опять пошли к своему дому.

Девушки очень долго плавали. Младшая девушка, Амзarakчан, вечно спала; никогда не вставала, никогда не работала. Старшая девушка работала постоянно, все время работала.

Вышла Анаракльнавт наружу, увидела землю. Их выбросило в таком месте, где очень много росло моршки, «пучки» орехов, кипрея. Синаневт очень хорошо погуляла, очень сытно наелась [разной] пищей. Она набрала «пучок» и внесла в кита-дом.

Младшая сестричка все время спит. Синаневт «пучки» положила в ее изголовье, потом свою сестру разбудила и сразу спросила:

— Что ты во сне видела?

— Я ничего не видела; очень уж я скучаю: так давно мы не видели земли! [Вот] если бы сейчас на земле мы очутились!

Синаневт сказала:

— Я сегодня видела сон, как будто в нашем изголовье лежат «пучки»; давай-ка посмотри!

Младшая сестра подошла к изголовью, там действительно увидела пучки; она очень сильно обрадовалась; она спросила:

— Откуда же взялись эти пучки? Неужели мы лежим на земле?..

Тут они собрались и вышли из кита-дома, сразу пошли в лес. Там они опять сделали домик, опять принялись за работу, очень много заготовили кипрейника.

Жили они довольно долго. Когда так они пожили, они задумали выйти замуж. Они из кипрея сделали медведя и оленя. На медведя забралась младшая сестра, на оленя забралась старшая [и] вот принялись пробовать превращаться [в них].

Первым пошел олень. Старшая сестра велела Амзаракчан, чтобы та смотрела, как она пойдет. Олень шел как настоящий олень, подсакивая; потом он вернулся.

Вторым пошел медведь — младшая сестра; она, как медведь, идет, голову тащит близко к земле.

Синаневт сказала своей сестре:

— Сейчас я пойду путешествовать, поищу мужа. Запрещаю тебе за красивого замуж выходить. Выходи замуж за некрасивого, после ты увидишь моего мужа, такой же будет и твой.

Синаневт превратилась в оленя, Амзаракчан превратилась в медведя. Медведь сразу же был привязан Синаневт [ею] цепью. Олень сразу пошел в тундру; медведь очень сильно зарвался на цепи.

Олень немного дальше пошел, оглянулся назад, посмотрел на свою сестру, сразу очень жалко стало, сразу опять вернулся к сестре. Синаневт не могла идти — очень жалко было оставить сестру. Синаневт три раза возвращалась к сестре. В третий раз Синаневт-олень ушла. Медведь остался один.

Синаневт-олень шел прямо к охотнику. Охотник, увидя оленя, подкрался близко и, выстрелив в оленя, убил его.

Охотник распорол брюхо; оттуда вышла красивая девица, охотник тут же женился, и они поехали домой. Так начали жить.

Синаневт очень уж скучала по сестре. Никому ничего не говорила. Мать мужа заметила на улице, что Синаневт скучает, принялась расспрашивать Синаневт, — [та] ничего не рассказывала.

Когда Синаневт пришла [домой], мать ее спросила:

— Синаневт! О ком ты скучаешь? Может быть, где-нибудь у лебя кто-нибудь есть?

Синаневт сначала ничего не сказала, но мать все допытывалась, ловила ее слова. Синаневт потом проговорила:

— У меня сестра есть далеко в лесу, на цепи рвется; моя сестра очень страшная. Никто ее убить не может...

Синаневтин муж живо собрал людей и все уехали на оленях; очень быстро ехали: как бы скорее доехать.

Сысылхан — безоленный, бессобачный, безнартыный, он тоже собрался потихоньку [помаленьку], не торопясь. Когда-то он поймает [своих] собачек-мышек?.. Везде он по ямкам, по дыркам поспысывает, созывает мышей. Наконец, он собрал мышей; вместо нарты взял [из-под] «кислой» рыбы корыть; вместо остола взял палку [хлоку], кочергу от печки. Он поехал. По пути мыши забегали в ямки, дырки. У товарищей уже кончились стрелы, [когда] он только подышал. Лук [ружье] его из прутьев; стрелы [древко] из верхушек; наконечники стрел из верхушек [деревьев]. Товарищи его торопят, чтобы он как можно скорее ехал и стрелял в медведя.

Он подышал и сразу выстрелил. Стрела еще не дошла до медведя, [а] медведь сразу упал. Медвежий живот сразу вскрыши. Оттуда вышла красивая девушка, очень испотела, [так как] устала долго рваться на цепи.

Ее принялись звать садиться; ни к кому она не хотела [сесть], она говорила:

— Я кем добыта, к тому и сяду!

Товарищи говорили:

— Зачем к нему садиться? нарта, смотри, из-под кислой [рыбы]!

Она ни к кому не садилась, села к Сысылхану.

Поехали они очень тихо. На увальчиках [холмиках] Сысылхан сам поднимал нарту. В одном месте Сысылхан пошел в лес.

Позвав своих оленей, он в одно ухо вошел, из другого вышел. Сразу же Сысылхан сделался очень красивым человеком. Около него стояли очень красивые олени, красивая нарта, и сразу же он подышал к жене. Жена его не узнала.

— Ты не мой муж! Мой муж очень некрасивый!

Муж сказал:

— Это я таким стал. Ну-ка, давай садись!

Они поехали. Ехали очень быстро. Сделалась очень сильная пурга. К дому подъезжали — дом проехали с разгона.

Они начали хорошо жить. На другой день сестры увиделись. Синаневт сказала:

— Видишь, Амзаракчан! Когда-то я тебе говорила, [что] запрещаю за красивого замуж выходить. Посмотри теперь — твой муж

красивее моего мужа. Приказываю вам – хорошо живите! Запрещаю плохо жить!

Так сестры начали хорошо жить!»

Вариант 3

Третий вариант (1-3) записан в 1926 г. Е.П.Орловой от жителя села Хайрюзово Тигильского района Александра Максимовича Шадрина. На русском языке текст был опубликован в монографии Е.П.Орловой *Ительмены. Историко-этнографический очерк* [Орлова, 1999, 128 – 131]. Рукопись этого же текста на ительменском языке с подстрочным переводом на русский была предоставлена нам с В.И.Успенской во время экспедиции в с.Тигиль в 2003 году Ягановой Надеждой Савватьевной. Практически абсолютное совпадение текстов дает основание предполагать, что перед нами не варианты, а именно один текст. По-видимому, Н.С.Яганова перевела на ительменский язык опубликованный в книге Е.П.Орловой текст. В переводе Н.С.Ягановой он был помещен в сборник *Ительменский фольклор. Ительменская разговорная речь* [Успенская, 2004, №3].

1. Жил давно Кутх. 2. У него жена Мити была. 3. Кутх ходил на охоту, что убьет – принесет жене. 4. Начало Кутху надоедать, из дома пошел он в лес, сделал тела кукол и начал играть с куклами. 5. Играл куклами, даже куклы ожили. 6. Начал смотреть и кормить. 7. От жены уйдет к ним. 8. "Ты куда ходишь долго?" – спросила жена. 9. "Я так нарочно", – сказал Кутх, ничего не сказал больше, а сам опять пойдет к куклам. 10. И живут так две девочки: Синаневт и Амзarakчан. 11. Из дому Кутх припасы еды возьмет все, что есть, и пойдет к куклам. 12. Однажды сказал им Кутх: "Вас я сам кормлю, а вы меня бросите". 13. Девочки обиделись и думают: "Ничего не будем кушать!". 14. Сказала Синаневт: "Он из-за этого умрет". 15. "Не надо ничего кушать!" – сказала Амзarakчан. 16. Кутх просил их кушать – они не ели. 17. Стали думать девочки. 18. Собачий ягодный кал они пробовали. 19. Спустили к реке, к самой середине они бросили собачий кал – поплыл. 20. Они сели на собачий кал. 21. Тоже и поплыли к морю. 22. Мити, жена Кутха, увидела: кал по морю плывет, – сказала Кутху: "Посмотри на море". 23. Кутх увидел: собачий кал на море как пароход идет, а девочек нет. 24. Куклы в собачьем кале играли, глубоко зашли и, как будто на пароходе, поплыли к морю. 25. Синаневт начала Амзarakчан отправлять посмотреть, где они на море есть. 26. "Мы очень долго плывем, – Ам-

зarakчан кричала и сказала. – Не знаю, где мы находимся". 27. Так их отнесло в море. 28. Весной они остановились на берегу, волны перестали шевелиться, вышли на берег морской, на заросли травы. 29. Старшая сестра начала обманывать младшую. 30. Соберет сладкую сестру кипрей, положит ночью под подушку маленькой сестры, чтобы она увидела плохие сны, а на рассвете спросит: "Что ты во сне видела?". 31. Младшая сестра узнает, положит внутрь под подушку рукавицы и плохой сон не видит: "Мне ничего не снилось", – скажет большой сестре. 32. Сестрам надо отдельно стать. 33. Большая сестра заставила маленькую сестру скоблить оленью шкуру, а старшая сестра скобила медвежью шкуру. 34. Надели шкуры, и сразу большая, Синаневт, стала медведем, а Амзarakчан – оленем, и побежали все, как медведь, другая – как олень. 35. "А как бегала?" – спросила Синаневт. 36. "Хорошо", – сказала Амзarakчан. 37. "Найди себе пару, где ты будешь жить, – сказала сестра-медведь. – Прошаемся, и не приходи ко мне". 38. Надела сестра-медведь посреди тела веревки на кол, который затолкала в землю, внутри веревкой связала. 39. Амзarakчан-олень побежала быстро, вернулась, позала сестру-медведя, которая в веревках сидит. 40. Сестра-медведь увидела сестру-олень, очень страшно зарычала, сестра-олень побежала в тундру. 41. Когда рассвело, дитя маленькое Кутха увидело олень в тундре. 42. Пришла домой, сказала людям. 43. Все запрягли оленей, а Сисильхэн запряг двух мышей. 44. У товарищей нарты красивые, а у него корыто деревянное. 45. Люди смеялись: "Что ты делаешь?". 46. "На мышках куда уедешь?". 47. Сисильхэн молчал, взял лук да стрелы каменные, сел на корыто, крикнул – мышки побежали очень быстро. 48. Где олени не могут пройти, там мышки очень быстро пройдут, корыто тащат, по отверстиям, по зарослям травы, первыми пришли в тундру. 49. Вытащил лук да стрелы, выстрелил – попал в оленя. 50. Пришли друзья на оленях и увидели: Сисильхэн пластает оленя. 51. Не дают ему, они достали ножи. 52. Стали пластать, не могли пластать – ножи ломались. 53. Сисильхэн начал пластать, а когда распорол живот, оттуда, как будто из воды, вышла очень красивая девочка – Апархан. 54. Люди стали двой уезжать, сказали девочке: "Садись, где сама хочешь садиться". 55. Апархан захотела сесть в корыто Сисильхэна. 56. Подумала: "Он меня нашел, к нему и пойду". 57. И села в корыто его, к жениху. 58. Люди со стыдом уехали. 59. Сисильхэн и его девушку увез в корыто, и подъехали к его Деду. 60. Дед жил в лесу. 61. "Жену жой вету", – сказал Деду Сисильхэн. 62. Дед очень хорошо встретил Сисильхэна, отдал добрых оленей, хорошие нарты, кулянку

теплую, и Сисильхэн с женой поехали очень быстро. 63. Девушка не узнала Сисильхэна: очень другим стал. 64. Сыру, сестра Сисильхэна, посмотрела в окно, увидела только: снег падает, – подумала: пуржит, – оказывается, это ее брат едет. 65. Начала быстро таскать воду домой. 66. Таз занесла, траву сняла, на улицу как выйти: пуржит, – две бочки поставила и водой наполнила. 67. Приехал Сисильхэн. 68. Сыру вышла встречать брата и сказала людям: "Он красивый, Сисильхэн, а его жена сверкает, как солнышко". 69. Начала покусывать людей собирать. 70. Посмотреть Сисильхэна все люди пришли, все звери. 71. Начали жить хорошо Сисильхэн и Апархан. 72. Кчиллю, большой брат Сисильхэна, увидел, как жена всегда плачет, тоскует. 73. "Почему ты плачешь? Из-за чего?" – спросил Кчиллю. 74. "Апархан, может, ты по ком-то скучаешь?". 75. "Сестра моя к деревянному колу привязана, близко у моря сидит", – сказала Апархан, вот вспомнила. 76. "Сестра запретила кому-то говорить эту правду?" – спросил Кчиллю. 77. "Нет, я так нарочно", – сказала Апархан. 78. Кчиллю не поверил, тут Апархан все сказала, как было, правду. 79. Люди начали собираться ехать к морю. 80. Засветло поехали. 81. Товарищи оленей запрягли, а Кчиллю запряг двух мышей. 82. Люди смеялись, а Кчиллю молчал. 83. Вытащил корыто, поставил, крикнул мышам – сразу поехал. 84. Люди потеряли: "Куда потерялся Кчиллю?". 85. Приехали к морю, посмотрели: медведь к колу привязан, сидит и смотрит. 86. Начали стрелять – стрелы закончились. 87. Медведь ходит кругом у кола да кричит. 88. Стрелы остались только у Кчиллю, друзья хотели взять стрелы и лук, а Кчиллю тут выстрелил в медведя и сразу убил. 89. Начали снимать шкуру, не может никто снять: у всех ножи дома остались. 90. Кчиллю сам начал резать – шкура сама снималась. 91. Разрезал живот – оттуда вышла, как из воды, миленькая, очень красивая девушка. 92. Друзья звали поехать вместе с ними, она не соглашалась. 93. "Кто меня нашел, убил – к тому и сяду." 94. Друзья отдали Кчиллю нарту, и потащили нарту маленькие мыши. 95. Пошел Кчиллю от моря к Деду и старикам. 96. Они уже знали. 97. "Жену нашел? Женился?" 98. "Нашел, женился", – и все это рассказывал, как что было. 99. Подули тоже, как на его брата – очень красивым стал, как будто из воды вышел. 100. Очень красивый стал Кчиллю, красивее брата. 101. Отдал Дед да старики оленей, красивую нарту с едой. 102. Жена не узнала. 103. Он ей сказал: "Древний Дед меня очень красивым сделал". 104. Поехали домой очень быстро, как пчела летает. 105. Сестра Сыру подумала: пуржит. 106. Мать Мити заставила носить воду, таз занести, траву постелить: "На ули-

цу не сможем выйти". 107. Сыру увидела: идет брат. Увидела его очень красивую жену и сказала: "Красивая жена у Кчиллю, я бы такая была, а на меня смотреть страшно". 108. Начала праздник собирать, людей да зверей всех. 109. Кутха тоже позвали на праздник. 110. Начали Апархан да Яяковун ругать Кутха: "Зачем ты нас как игрушки взял, пищу жалеешь нам!". 111. "Мы тебя бросили." 112. "Мы собачий кал сделали ягодный, спустили в воду, и поплыли в море." 113. Все они это рассказали Кутху, все, что было. 114. Кутх очень сильно застеснялся: "Знал бы, что так будет, сам не жалел бы вам пищу".

Сюжет II

Сюжет, в основе коллизии которого подмена соперницей (женшиной-триконом / женщиной-яшерией) истинной жены (женщины-черемши / женщины-цветка дикого лука) Эмэмкута.

Вариант I

Этот вариант (далее – вариант II-1) был записан в 1910-1911 гг. в районе Хайрузово В.И.Иохельсоном. Первая публикация этого варианта на ительменском языке состоялась в книге *Worth D., Kamchadal texts collected by Iochelson. – Mouton, 1961, сmp. 103, №K2.38*. В русском переводе (перевел с ительменского языка А.П.Володин) впервые этот текст был опубликован в сборнике, подготовленном Г.А.Меновщиковым, *Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки* [Меновщиков, 1974, №185].

Эмэмкут, Марокльнавт и гуен

Жил-был Кутх с женой Мити. Дети у них были: Эмэмкут, Сисильхан, Синаневт, Сирим. Эмэмкут и Котханамтальхан отправились на всю осень вверх по течению реки. Стали промышлять всякого зверя. Эмэмкут никак не мог зверя добыть. Ходил, ходил на охоту – ничего убить не может. Ослабел Эмэмкут, все время лежит. Потом опять они на охоту пошли. Эмэмкут сказал:

– Котханамтальхан, давай будем врозь охотиться!

Пошли врозь. Эмэмкут в лес пошел. Нашел в глубине леса много черемши. Он ее вместе с корнями выдрал, отнес наверх, на увал, в балагане сложил, чтобы суп потом сварить. Пришел Котханамтальхан, ничего не добыл. Эмэмкут сказал:

– Разведи огонь.

Котханамтальхан развел. Эмэмкут сказал:

– В балагане, что наверху, на увале, я сложил черемшу. Достань ее.

Пошел Котханамтальхан, залез на балаган. Видит – красивая девушка Марокльнавт причесывается, а черемши нет. Застеснялся он этой девушки, сразу пошел обратно, сказал:

– Эмэмкут, не мог я найти черемши, там только хорошая девушка причесывается, очень красивая!

Эмэмкут сразу вышел во двор. Пошел к балагану, залез наверх, увидел красивую девушку. Сразу женился. Марокльнавт сразу родила.

Котханамтальхан застеснялся, пошел домой. Пришел домой. Рассказал Котханамтальхан отцу и матери:

– Эмэмкут женился на красивой девушке Марокльнавт.

Сирим стала всем рассказывать:

– Эмэмкут женился, наша невестка Марокльнавт очень красивая, Котханамтальхан так сказал.

Эмэмкут стал там жить. Однажды Марокльнавт увидела дурной сон. Не отпускает мужа на охоту, говорит:

– Я, Эмэмкут, видела дурной сон – не ходи на охоту!

Эмэмкут сказал:

– Я недалеко пойду. Ты что, будешь вчерашнюю, уже съеденную еду есть?

– Ну ладно, иди!

Ушел Эмэмкут. Только он ушел, вошла старушка Каманхнавт. Марокльнавт сказала:

– Садись, старуха!

– Не хочу садиться, – сказала старушка. – Марокльнавт, сними одежду, я ее примерю.

Марокльнавт сказала:

– Я, бабушка, никогда не раздеваюсь!

– Раздевайся!

– Не раздеюсь, лучше другую одежду тебе принесу!

– Которую носишь, ту я и примерю.

Стали бороться, повалила старушка Марокльнавт. Сразу раздела ее, во двор вытолкнула. Сама надела одежду Марокльнавт, голову обвязала, легла как будто больная.

Эмэмкут пришел, увидел жену

– Эй, что это с тобой? Как будто изменилась!

Каманхнавт сказала:

– Давеча я тебе не велела на охоту ходить, вот и заболела!

Спать легли. Крепко заснули. Марокльнавт вошла в дом, покормила ребенка, поплакала. Не могла мужа разбудить. Сперва его всего исцеловала, потом ребенка. Уложила ребенка спать и вышла во двор.

Утром Каманхнавт сказала:

– Эмэмкут, в этом доме неладно, давай бросим его!

Сразу же бросили они дом, уехали. А Марокльнавт, когда приходила ночью, взяла нож Эмэмкута. Сломался у Эмэмкута по дороге полоз. Тут он заметил, что нож потерялся, сказал:

– Э, я забыл дома нож!

Побежал домой. Стал нож искать. Марокльнавт крикнула:

– Эмэмкут, вот твой нож воткнул.

Эмэмкут сказал:

– Ах, это ты, Марокльнавт! Голос у тебя, как прежде, стал!

Не догадался Эмэмкут, что жена его здесь. Взял нож, снова ушел. Поехал домой, приехал к отцу и к матери. Встретили их. Посмотрели домашние: плохая у Эмэмкута жена, дурная женщина, никого не радует. Только ребенка все полюбили. А Каманхнавт была как будто больная все время. Ноги обвязала, но когда есть дадут, – все съест.

А Марокльнавт стала жить одна. Пошла она оттуда на теплое место. Сделала из травы куклянку, торбаза, всю одежду, дом построила. Стала там жить. Весной гуси прилетели, сказали:

– Кто тут на нашем месте устроился?

Один гусь сразу женился на Марокльнавт. Снова стали хорошо жить. Марокльнавт родила. Осенью стало холодно.

Другие гуси улетели. Муж Марокльнавт тоже засобирался. Как ему жену взять с собой? Привязал он ее ремешком себе на шею – не может поднять ее. Гусь сказал:

– Ты, Марокльнавт, оставайся здесь, зимуй тут. А я полечу, не то замерзну я и умру.

Полетел гусь, оглянулся назад – снова к жене вернулся, заплакал, снова полетел, покинул жену. Марокльнавт хорошо зажила, ни в чем не нуждалась. Ее сын на охоту ходил, мелких птишек добывал.

Вот однажды убил он олененка. Обрадовалась мать. Весной гуси снова прилетели. Гуся, мужа Марокльнавт, убил сын Эмэмкута. Другие гуси рассердились на Марокльнавт, сказали:

– Ее сын нашего товарища убил, пойдем, уьем Марокльнавт!

Пришли. Марокльнавт сразу вышла во двор, влезла в кукулю.

Стали гуси крыльями бить по кукулю. Кончили бить, сказали:

– Убили Марокльнавт!

Ушли гуси, Марокльнавт снова вошла в дом, стала работать.

Пошел ее сын на охоту. Большого оленя убил.

Пришел сын Эмэмкута, рассердился, сказал:

– Ты всех зверей разогнал! Я убью тебя!

– Не надо, приятель, иди сюда, поедим вместе!

Пришли, стали есть. Кончили есть. Сказал сын Марокльнавт:

– Я, приятель, буду в куклы играть, а ты посмотри.

Стал в куклы играть. Все показал: как Марокльнавт раньше жила, как она Эмэмкуту сына родила. Сын Эмэмкута сразу все понял. Заплакал он, сказал:

– Наверное, ты мой младший брат?

– Да, верно, я твой младший брат, мать у нас одна. Ну, пойдём к матери!

Тут сын Эмэмкута сказал:

– Не хочу!

Стыдно ему стало. Очень маленькая и старая у него одежда. Как его мать одела, так он в этой одежде и вырос. Все швы его тянули к матери!

Пошли они к матери, пришли. Сын гуся вошел, сказал матери:

– Мой старший брат пришел сюда.

– Где же он?

– Во дворе остался.

– Пусть войдет!

Тот сразу вышел и сказал:

– Старший брат, мать велит тебе войти!

Тот не входит, стесняется. Марокльнавт сама вышла, увидела сына, заплакала, завела его в дом, распорол штаны, кухлянку, торбаза, все сняла, надела другую кухлянку, штаны и торбаза. Красивый парнишка получился. Стали хорошо жить. Марокльнавт сказала сыну:

– Ты, который гуся убил, пойдя принеси сюда все его кости!

Тот сразу пошел, домой к отцу пришел, спросил:

– Камхнавт, ты гуся съела, а кости куда дела?

– Да вот его кости!

Мальчик сразу все кости собрал, пришел к матери. Отдал ей все кости. Марокльнавт все кости собрала, подула на них – сразу гусь получился. Собрались, поехали к Эмэмкуту. Прибыли.

Сразу они их встретили. Обрадовались. Камхнавт испугалась, сказала:

– Я пойду во двор, помочусь!

Это она убежать хотела, но ее не пустили. Марокльнавт сама себя по пробору на голове ножом ударила – сразу две женщины стало. Один бок – Эмэмкуту, другой бок – гусю. Устроили праздник, всех позвали, наварили мяса, толкушу сделали. Эмэмкут нагрел на огне каменную миску. Миска как огонь красная стала. Каманхнавт застонала:

– Ой, ой, больше терпеть не могу, хочу на двор!

Эмэмкут рассердился, схватил Камхнавт, потащил на кухню, посадил ее в горячую каменную миску. Потом выбросил ее во двор. Всю ее толкушей облепило. Так и пошла она к своей бабке. Пришла к бабке и сказала:

– Вот тебе толкуши немножко!

Старушка сказала:

– На что она мне, сама ешь!

Стали Эмэмкут и гусь хорошо жить и радоваться.

Вариант 2

Второй вариант (далее – вариант II-2) был записан Е.П. Орловой от жителя села Хайрюзово Александра Максимовича Шадрина, запись произведена в 1926 году. Впервые этот вариант на русском языке был опубликован в сборнике *Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки* [Меновщиков, 1974, №186]. Затем текст этот был опубликован в монографии Е.П. Орловой *Ительмефы. Историко-этнографический очерк* [Орлова, 1999, 131 – 134].

Кманхнавт, или Сузь и Кутха

Два сына Кутхи – Эмэмкут и Котванментельхен отправились осеновать, а семьи их остались с родными на зимнике. На охоте они были удачливы: увидят – добудут. Вдруг ударил непаи: целый день они ходили по тундре, но все живое от них убегало. И пришлось им, чтобы не пропасть с голоду, старое есть.

Эмэмкут стал на койке лежать, а Котванментельхен стал стряпать. На другой день решили идти разное: один на тундру, а другой в березняк.

Эмэмкут в березняке застал долгую черемшу – выдернул с корнем на суп; принес домой, залез на балаган и сложил ее там в шкапчик, а сам лег спать; брату велел суп варить.

Котванментельхен приготовил дрова, воду и пошел за черемшой

на балаган. Поднялся, вошел – нет черемши, а застал на балагане девицу. Сидит она причесывается, волосы чешет. Ему стало стыдно – очень уж красивая девица, скорее убежал.

Брат спрашивает его:

– Почему не принес черемшу? Как будешь суп варить?

– Нет черемши; на балагане сидит девица и чешется; красавица – любо поглядеть; я боялся глядеть на нее...

Как услышал Эмэмкут, сразу вскочил с койки и побежал на балаган. Сразу же женился и тут же сын родился. Котванментальхен от стыда убежал к отцу и рассказал, какая красавица жена у брата.

Эмэмкут стал жить с женой. Один раз утром жена не пускает его на охоту:

– Я сон худой видела.

– Надумал – поеду! – ответил Эмэмкут.

– Худо будет – не езд... – попросила жена.

– Не бойся: близко промышлять буду.

И уехал.

Каманхнаут слышала их разговор, как только Эмэмкут ушел, подошла ближе к дому и вошла в горницу.

Хмаральнаут (жена Эмэмкута) стоит, молчит, испугалась; знает – беда будет.

– Ну, садись, баба! – говорит Каманхнаут.

– Не сяду!

– Штаны дай мне!

– Не дам!

Стали бороться; Каманхнаут победила Хмаральнаут и раздела ее, как мать родила. Стыдно стало жене Эмэмкута, что голая осталась, ушла она из горницы, села во дворе и заплакала, сама травой прикрывается.

Каманхнаут села на порог, голову залязала. Охает – будто голова шибко болит.

Вернулся с охоты Эмэмкут; не узнает жену: черная, как уголь, стала, а Каманхнаут обманывает: «Зачем уходил: ведь я говорила, худо будет – сон плохой видела...»

Живет Эмэмкут с черной, как уголь, женщиной-ящерицей, а настоящая жена во дворе голая сидит, плачет, убивается.

Настала ночь. Все уснули в доме. Хмаральнаут вошла в горницу, стала целовать Эмэмкута, сына покормила и закрыла его потеплее. Когда выходила, Эмэмкута ножик охотничий утащила и наверху в балагане положила.

Каманхнаут утром встала и говорит Эмэмкуту:

– Бегать будем, чудится здесь у тебя в доме.

Бедняжка жена Эмэмкута спряталась дальше: стыдно ей – нагая.

Дорогой сломался у нарты Эмэмкута полоз; хотел поправить его, а ножа-то и нет.

– Ты чего остановился? – спросила злая баба.

– Полоз сломался, надо починить; нож забыл, пойду домой сбегаю.

Испугалась худая баба-ящерица:

– Подожди, он, верно, в мешке!

Искала, искала – не нашла.

Эмэмкут побежал домой, стал искать нож – не может найти.

Жена в окошко взглянула и вскрикнула:

– Нож наверху лежит!

– Что с тобой? Ты как прежде стала!

А она не может ничего ответить, не может вся показаться, стыдно – голая она; убежала назад и спряталась. Муж нашел ножик и ушел к нарте и черной бабе.

А его настоящая жена вошла в горницу, стала плакать, горевать, свою долю проклинать. Детской одеждой из травы свое лицо шоркать.

Эмэмкут и Каманхнаут домой к отцу поехали. Там увидели – кто-то едет, догладались, вышли из дому посмотреть красавицу сына: смотрят – как уголь черная. Рассказал Эмэмкут, как все было.

Бабка Хмаральнаут – его настоящая жена – в березняке койку повесила, из травы сделала, приготовила себе травяные одежды и стала жить. Гуси весной прилетели:

– Зачем ты на нашем месте койку выстроила?

– Я уйду; я не знала, что это ваш березняк.

И хотела уйти. Гусь налетел, сразу же женился и сразу же сын-гусенок родился.

Осенью гуси улетели. Хмаральнаут держит своего гуся-мужа на привязи: жалко – улетит.

– Пусти, весной прилечу опять, – просил гусь.

Пожалела – отпустила. Опять жена гуся изводится, а сын-гусенок утешает: то оленчика добудет, то уток промышляет.

На другую весну гуси прилетели. Опять живет Хмаральнаут с мужем-гусем; сын большой уже стал.

Один раз пошел на охоту старший сын Эмэмкута и Хмаральнаут и добыл гуся, мужа своей матери. Каманхнаут съела гуся, а кости берегла – хранила. Гуси рассердились и хотели Хмаральнаут убить.

Один раз Хмаральнаут сидела и шила, а около Мизгирек путался. Она отбросила его:

– Я думаю, а ты путасшь, сказала она.

– Заходи скорее в кукуль, выходи на двор, говорит Мизгирек.

Она послушалась, вышла на двор, забралась в кукуль, с головой закрылась, лежит, ждет.

Гуси налетели, стали ее бить. Кукуль убили, а она в дому сидит и шьет. Гуси думали, что убили ее, и улетели.

Паришка, сын гуся, стал побольше, только одет он не так, как люди одеты: травяная одежда на нем, на травяной койке спит, а люди на постелях спали в парках.

Один раз надумал паришка на охоту пойти, как дома ходил; но подумал и одел лучшую парку, которую мать дала. Назавтра сын ушел далеко от дома на охоту, добыл оленя и вдруг видит – ему навстречу человек идет. Одежда в тело впиалась – как мать одела, так и осталась на нем. Это был старший сын Хмаральнаут и Эмэкута.

Брат-гусенок стал звать его:

– Или со мной кушать!

– Нет, не пойду, – отвечает тот.

– Почему не пойдешь?

Стали переговариваться.

– У тебя хорошая парка, а у меня одежда в тело вьелась, – думал чужой кто.

Стали кушать, разговаривать.

– Да ты же брат мой от одной матери, – сказал брат-гусь, когда тот рассказал, как и что с ним было. Оба заплакали. Пошли вместе к матери. Один смело идет, другой застыдился: плохо одет был.

Мать давно ждала сына.

– Далеко ли был? – спросила она.

– Да, далеко. Не один пришел: брат старший на дворе остался, стыдно ему войти: плохо одет, одежда в тело впиалась, как ты одела, так и осталась!

Мать на двор вышла, узнала, заплакала:

– Бедный мой, несчастный! как одела я тебя – так ты и остался в той же одежде!

Потом сняла с него травяную одежду, надела на него парку, и он стал неузнаваем. Накормила и велела домой к Камхнаут идти и принести кости гуся, своего второго мужа. Сын ушел.

Камхнаут увидела его, испугалась, убежать хотела, говорит мужу:

– Давай на двор пойду, чискать в таз...

Эмэкут догадался, что жена его настоящая жива; не выпускает Камхнаут из комнаты: боится, как бы худо не было. Сыну кости гуся дал, к жене послал, велел матери сказать, чтобы домой шла. Сын убежал за матерью, сдал ей гуся кости; она сдула – стал гусь живой.

Хмаральнаут расчесала волосы на прямой пробор, срядилась и пошла к первому мужу – Эмэкуту.

Каманхнаут увидела – идет красота-женщина домой, зарвалась на двор – не пускают.

Хмаральнаут вошла в дом Эмэкута, ударила себя поперек лба вдоль пробора и распалась на две части: одна отошла к гуся, а другая к Эмэкуту.

Эмэкут послал за сковородой, раскалил ее; раздел Каманхнаут до гола, толкнул ее, посадил на горячую сковороду и вышел во двор, изжарить жирного мяса. Со сковороды толкуну счерпнули, на задницу приложили: пусть бабушку увидит; есть не стали – ешь сама. Все были рады. Стали пить, гулять, ложиться спать. А Камхнаут на сковороде изжарилась.

Вариант 3

Корякский вариант этого сюжета (далее – вариант П-3) был зафиксирован В.И.Маликовичем и опубликован в газете "Корякский коммунист" – 1964, № 61 – 63. Этот же текст был включен в сборник корякских сказок, собранных В.И.Маликовичем [Маликович, 2001, 91 – 103]. К сожалению, мы не располагаем сведениями, от кого, где и когда записал этнограф этот текст.

Калы'марох'линав – девушка-цветок дикого лука

Жили на свете Эмэкут и его брат Кетгиняку. Ну и родители их: отец Кутккынняку, мать Мити. А еще брат Сисис'ни, сестра Гынынаут.

Эмэкут и Кетгиняку уехали на охоту далеко, в горную тундру. Охотились там на диких оленей, снежных баранов и на других зверей и птиц – хорошими охотниками они были. Старший брат Эмэкут никогда не приходил без добычи, без промаха стрелял он из лука. Кетгиняку же по прошлогоднему снегу мог узнать, какой зверь прошел и сколько ему лет.

И вот однажды весной после удачной охоты братья спускались с гор. Эмэкут пошел одним перевалом, Кетгиняку другим. Эмэку-

ту посчастливилось встретить по дороге островок дикого лука. Он наклонился и стал рвать зеленые ростки. Зашел он в самую середину и, подняв глаза, обмер: среди изумрудной зелени на упругом стебельке тихо покачивался алый цветок дикого лука. Изумительной красоты был цветок, ничего подобного не видел раньше бывалый охотник.

И Эмэмкут сказал самому себе:

— Дай, сорву этот чудесный цветок, пусть посмотрит, полюбуется на него мой брат Кетгинягу.

Сорвал он цветок и вместе с луком положил его на мешок. А раньше, в старину, мешки были из оленьих шкур. Шкуры сначала замачивали в воде и держали до тех пор, пока шерсть не выпадала. Потом их выдвевали, они становились очень мягкими. Мешки делали большими, удобными и расшивали их разными узорами.

Пока Эмэмкут шел по осыпям и ручьям, он позабыл о прекрасном цветке. Наконец, пришел. Тяжелый охотничий лук, колчан со стрелами и свой мешок под юкольников повесил, длинное копье прислонил к столбу и вошел в землянку.

Увидев брата, он тотчас вспомнил о цветке:

— Да, Кетгинягу! Я нашел чудесный цветок дикого лука!

А Кетгинягу отвечает:

— Ты что, никогда не видел дикий лук?

— Это необыкновенный цветок! Если не веришь, я сейчас покажу его тебе!

Только вышел, смотрит — глазам своим не верит: на белоснежной оленьей шкуре под юкольников сидит девушка. Да такая красивая! Глаза, как день солнечный, сияют, губы — малина нежная, щеки — спелая брусника, а длинные черные волосы по траве и по земле стелются. Красавица! Сидит, нарядные одежды бисером расшивает.

Эмэмкут зажмурился, протер глаза, открыл — все равно видит перед собой девушку. Сразу влюбился. Он взял ее за руки и давай с ней бороться. Девушка вырвалась и, покрасневшись от стыда, спросила:

— Ты что, на мне женишься? Что так напал на меня? Не смог жениться, как люди, а украл меня... Это ведь отец спрятал меня от мужчин, а ты все же нашел!

— Да! — не задумываясь, ответил Эмэмкут. — Стань моей женой!

И вдруг он услышал плач новорожденного. Это был его ребенок. Взял Эмэмкут за руку жену-красавицу, жена — ребенка, и так втроем и вошли они в землянку.

— Ты, брат, не ругай меня. Этот цветок не был диким луком, это была девушка. Отец спрятал дочь от мужчин, а я ее нашел. Это моя жена, — сказал Эмэмкут. — Калы'марох'лянав — девушка-цветок и мой сын.

Как только улыбалась жена Эмэмкута, изо рта у нее сыпалась спелая малина. Она умела готовить вкусную пищу, шить красивую одежду. На все руки мастерицей была. Стали жить весело и счастливо. Все лето братья охотились, а Калы'марох'лянав одежду им шила новую — куклянки да торбаса, сына маленького растила — Ахатню, юколу сушила да мясо варила. А сколько ягоды, брусники и голубики, собрала!

В конце осени охота закончилась. Кетгинягу стал говорить, что пора подаваться домой, что охотиться больше нельзя — запрещено. Но Эмэмкут не слушал брата:

— Вот последний раз сходим и все...

Не помогли ни просьбы, ни уговоры. И дотянули они до последнего дня...

...А недалеко от землянки Калы'марох'лянав, за зелеными холмами, у болота жила Камингинаут — женщина-тритон со своей старрой и слабой матерью. Камингинаут была ленивой, злой и ничего не умела делать. Как-то говорит она своей матери:

— Дай, я расчесу тебе волосы.

Но мать не хотела. Тогда дочь схватила ее за волосы и держала до тех пор, пока мать не согласилась. Спрашивает мать:

— Где мне лечь?

— Да вот, ложись на большой камень.

И как только мать легла, то сразу уснула. Тогда Камингинаут заточила палку и вставила ее в ухо матери. Мать тут же умерла, а Камингинаут весело направилась туда, где жили Эмэмкут и его жена — цветок дикого лука. Пришла, а дома была одна Калы'марох'лянав с мальчиком. Стала Камингинаут просить у нее старую куклянку и меховой комбинезон — керкер.

Говорит Калы'марох'лянав:

— Я сейчас достану тебе новые одежды.

— Нет, давай мне одежду, что на тебе! — требует Камингинаут. Она хотела поссориться с женой Эмэмкута — завидовала ее счастью.

— Да нет! Одежда на мне поношенная, а я тебе новую дам, красивее и лучше.

Тогда Камингинаут стала насильно раздевать ее. Раздела, переделала в ее одежду. Взяла иголку с ниткой и пришила язык Калы'марох'лянав к верхней губе. Положила ее на жерди над костром,

закрывает невиданными шкурами, чтобы не видно было. Раньше ведь не было печей. В землянке горел костер, а над ним лежали длинные жерди для сушки одежды. Сама же Камингинаут села на шкуры и взяла на руки ребенка вверх ногами.

Пришли братья с охоты. Посмотрел Кеттинягу и испугался: сидит у костра незнакомая женщина с растрепанными грязными волосами и бессмысленным взглядом.

— Кто это сидит? А где Калы'марох'лянав? — спрашивает.

— А я и есть Калы'марох'лянав, — отвечает Камингинаут.

— Куда ушла Калы'марох'лянав? — опять спрашивает Кеттинягу.

— Почему это ты Калы'марох'лянав? Почему ничего не сварила? — стал Кеттинягу сам разводить костер.

Зашел в землянку Эмэмкут. Посмотрел на Камингинаут и от неожиданности вскрикнул. Спрашивает:

— Как ты держишь ребенка? Где Калы'марох'лянав?

— Вот я, Калы'марох'лянав, — отвечает она ему. — Сколько я тебе говорила, что охота уже заканчивается! Поедем домой! А ты не хотел слушать. Когда вы ушли на охоту, пролетали мимо последние гуси с белыми пятнами на крыльях, они и унесли мою красоту, мой голос, мое хорошее настроение. Теперь я не могу ничего делать, дажешить вам ничего не могу... Уедем отсюда завтра с рассветом! Боюсь, что и с вами гуси что-нибудь сделают...

Братья все еще не верили этой Камингинаут, а она все доказывала, что так и было.

Прежде был обычай: в ноябре надо заканчивать охоту. А если охотники не слушались, то их пугали шаманы, что с ними может произойти несчастье. Если же охотники продолжали упорствовать, с ними, действительно, что-нибудь случалось.

И вот, еще и ночь не прошла, стали братья собираться домой.

Почаевали. А Камингинаут поторапливает:

— Быстрее, быстрее! Светает.

Быстро запрягли оленей, стали выходить из землянки. Самым последним выходил Эмэмкут. А настоящая Калы'марох'лянав, которая наблюдала за ними и слышала, как лгала Камингинаут, в это время кашлянула. Эмэмкут услышал и сказал:

— Вы слышали? Человек кашляет!

А Камингинаут поторапливает:

— Быстрее, быстрее выходите, а то вас начнет зачаровывать...

Только вышел Эмэмкут, как вдруг кто-то произнес:

— Ахатию маленького без груди оставляешь!..

Эмэмкут снова оглянулся и сказал:

— Ну, слышали же! Человек говорит!

И тут Камингинаут потащила его к нарте — испугалась, что раскроется ее обман.

С болью в груди уехал Эмэмкут.

А еще раньше, до отъезда, когда Калы'марох'лянав так чудесно смеялась, Кеттинягу съездил к родителям и рассказал им о прекрасной невестке. Хвалил жену Эмэмкута за то, что она все умеет делать, а когда улыбается, у нее с губ сыплется малина, сладкая и душистая.

И вот родственники увидели оленьи упряжки, обрадовались, на встречу побежали. Самым первым Сисис'ин подбежал, брат Эмэмкута. Открыл полог на нарте и закричал:

— Кого вы привезли к нам? Это же Камингинаут — тритон болотный!

Стала Камингинаут оправдываться:

— Я им говорила: поедем домой, а то будет несчастье. Они меня не послушались. Говорят: "Последний раз сходим!". А когда последний раз уехали на охоту, я вышла к реке. В это время пролетали гуси с белыми пятнами на крыльях и унесли у меня все: и мягкий голос, и красоту, и все то, что я умела раньше делать. Теперь я не могу даже шить!

Так и осталась Камингинаут жить в семье Кутккыняку. Всю зиму жила. Долгой была эта зима!..

Но вот пришла весна. Опять настала пора охоты. А Камингинаут не пускает никуда Эмэмкута. Говорит:

— Если и поедете на охоту, то не ходите в ту сторону, где раньше охотились. Вдруг что-нибудь приключится с вами!

Послушались Эмэмкут и Кеттинягу и пошли охотиться в другую сторону. Но хорошей охоты не было — ничего не добыли. Как будто все весенней водой смыло. И вот однажды Эмэмкут говорит брату:

— Пойдем, Кеттинягу, в другую сторону — туда, где мы раньше охотились на зверя. Пусть что будет, то будет!

Собрались и пошли на прежнее место. Построили там новую землянку, и вновь вернулось к ним охотничье счастье. Все стало, как и раньше. Много было разного зверья! Они с петлями охотились, и самострелы ставили. Быстро наготовили припасов.

А бедная Калы'марох'лянав опять родила сына, и стал он уже большим — быстро рос. Плохо они жили, голодали. Далеко ходил мальчик, ловил в тундре мух, съедобных бабочек — тем они и кормились.

Однажды встал мальчик рано утром и говорит матери:

— Я сегодня пойду еще дальше.

— Ты смотри, сынок, не ходи очень далеко, наказывает ему мать, — а то люди увидят тебя, испугаются твоей одежды и убьют. Но если все же злые люди поймут тебя и захотят убить, ты им скажи: "Погодите убивать меня. Я расскажу вам кое-что. Был у меня отец Эмэмкут и дядя мой Кетгниягу, и дед мой Кутккыняку, и бабушка — Миты, и многие другие родственники... Я настоящий человек!".

Мальчик выслушал и обещал матери, что далеко не пойдет, но увлекся. Видит — стоит землянка. Подошел к ней. Посмотрел, вокруг обошел. Потом внутрь зашел. Там шкуры новые и мягкие настелены. Мальчик снял свои соломенные брюки, кухлянку. Валяется на шкурах и сам себе говорит:

— Ох! Как хорошо мне и мягко здесь лежать! А мы с мамой Калы'марох'лянав вечно на соломе спим и носим холодную соломенную одежду... — Повалился и сказал: — Ну, хватит! А то сейчас придут злые люди и убьют меня. — Оделся, подошел к костру. Нашел там кусочки горелого мяса. Стал их собирать. Собрал немного и пошел домой. Пришел и отдал матери найденное.

— А где ты взял, сынок, все это? — спрашивает Калы'марох'лянав.

— Я нашел землянку, точно такую, как у нас, только там шкурами все застелено.

— Сынок, послушай меня! Не ходи туда больше, а то тебя убьют.

Мальчик не послушался и тайно ходил в землянку и всегда приносил оттуда кусочки мяса.

Пришли с охоты Эмэмкут и Кетгниягу.

— Ты закрывал землянку? — спросил Эмэмкут брата.

— Да, — ответил тот. — Я плотно закрыл.

— Не знаешь, почему у меня на постели солома? Ты что, на постели обувался?

— Нет, я обувался возле костра и сразу же убрал за собой...

— А почему у нас в котле на жире следы детских пальчиков? Откуда появились эти следы? Может, сюда кто-нибудь приходит? — И Эмэмкут заглянул в котел.

— Не пойдем на охоту, а останемся и посмотрим, кто к нам навещается, — предложил Кетгниягу.

Спрятались братья, ждут. В полдень снова пришел мальчик. Покружился возле землянки. Потом зашел. Опять снял соломенную одежду. Стал повторять все то же, что и всегда. Эмэмкут смотрел и слушал и чуть было не выдержал, хотел поймать мальчика, но Кетгниягу остановил брата:

— Положи! Что он будет делать дальше?

— Ну, мне пора собираться, а то сейчас придут люди и меня убьют, — сказал мальчик. Он оделся и опять стал кружить около костра. Здесь он увидел вареное мясо. — Вот бы взять кусочек и отнести мамочке Калы'марох'лянав! — То возьмет мясо, то положит... Наконiec, взял его и положил за пазуху, потом подошел к котлу и захватил ладонкой жир от бульона. Стал уходить — тут его и схватили. Мальчик закричал, заплакал горько и говорит:

— Не убивайте, пока я вам что-то не расскажу, а потом убьете... И стал он рассказывать:

— Моя мама — Калы'марох'лянав. Были у меня отец Эмэмкут, дядя Кетгниягу, дед Кутккыняку, бабушка Миты и много других родственников. Пришла к нам Камингинаут и обманула моих отца и дядю, а моего брата Ахатино увезла с собой. Маму мою привязала к жердям и повесила над костром, а ее язык пришила к верхней губе. Еще до рассвета они уехали.

Рассказывал мальчик, заслушались братья и забыли о нем. А мальчик вырвался у них из рук и убежал. Кетгниягу и Эмэмкут бежали за ним, но не смогли поймать — быстро бегал. Залыхавшись, влетел мальчик в свою землянку.

— Что с тобой, сынок? Кто за тобой гонится? — спросила мать.

— Люди бегут за мной. Скоро тут будут.

— Сколько тебе говорила: не ходи далеко. А ты не послушал меня... — Только она проговорила это, как услышала топот. Мальчик схватился за соломенный подол матери, и они вместе спрятались, наблюдают...

Зашли в землянку двое мужчин. Один из них спрашивает:

— Где здесь люди? — Это Эмэмкут спросил.

Калы'марох'лянав встала как вкопанная и ничего не смогла сказать. А потом узнала мужа, обрадовалась:

— Это правда, мы люди. Мы здесь живем. Но показываться не будем: у нас одежда не меховая, а соломенная.

Как только узнал Эмэмкут голос жены — шевельнул правой бровью: встали перед ним двое в расшитых бисером одеждах — Калы'марох'лянав и мальчик, на Эмэмкута похожий.левой бровью шевельнул — вокруг все оказалось шкурами застелено. Потом хлопнул в ладоши — дрова нарубленные появились.

Тут улыбулась радостно Калы'марох'лянав — посыпалась с ее губ нежная малина. И стала она готовить еду и шить.

Счастливым было лето! И когда настала осень, стали они в дорогу собираться, домой. Запрягли полстада оленей и поехали. Смотрят родственники — мчатся упряжки. Обрадовались все, встречать

побежали. Как только кто-то сказал: "Смотрите, нарта с пологом. Женщина с ними!" – Камингинаут места себе не находила, а ее все толкали, но держали, чтобы не убежала.

Подняли полог нарты, а там Калы'марох'лянав. Улыбнулась она, и снег малиной покрылся. Самым первым подбежал Сисис'ин. Стал собирать малину да нахвалять Калы'марох'лянав:

— Вот это, наконец, нашу невестку привезли!

Стала семья Кутккыняку готовиться к большому празднику: забил оленей, приготовили праздничное угощение.

А Эмэмкут тем временем расправился с Камингинаут: выбрил ей голову до самых костей, привязал к палке и бросил в южную сторону. И упала она прямо в болото у жилища своей матери. Упала и рассмеялась:

— Теперь можно и посмеяться! Зато я много раз ела жирное мясо, много спала и ничего не делала...

Взялась Камингинаут за острую палку и вытащила ее из уха матери. Мать встала, зевнула и говорит:

— Теперь и я проснулась. Думала, что ты ушла куда-то далеко.

— Куда же я пойду без тебя? – отвечает ей живая дочь.

А тем временем люди – гости и родственники Кутккыняку – веселились, радовались удачной охоте и празднику.

Сюжет III

Сюжет, в основе коллизии которого противостояние *истинного мужа и соперника*: соперник, подстраивает ряд испытаний Эмэмкуту, истинному мужу лесной женщины, желая отнять у него жену.

Вариант I

Первый вариант (далее – вариант III-1) был записан В.И.Иохельсоном в апреле 1901 года в селении на реке Чаибуга от оленной корячки Куса'нип. Текст был переведен на английский язык и опубликован в шестом томе результатов исследований Джексоновской Северо-Тихоокеанской экспедиции [Pochelson, 1908, № 12]. На русском языке этот текст публикуется впервые в данном издании, перевод с английского Н.Смоляковой.

Эмэмкут и дочь солнечного человека

Это было во времена Создателя. Он жил со своей семьей и в ок-

руге не было больше деревень. Однажды вечером его сын Эмэмкут потворчался с охоты. Смеркалось. Вдруг он заметил искры, вылетающие из норы сурка. Он вошел внутрь и увидел сидящую там Женщину-Сурка. Он женился на ней и забрал ее домой. На другой день он снова пошел охотиться и встретил Женщину-Сфагнум (мох), взял ее в жены и тоже привел к себе в дом.

Брат Эмэмкута Илла завидовал успехам брата и задумал план как убить его и законно забрать его жен. Илла сказал своей сестре Килу

– Сходи, позови Эмэмкута. Скажи ему, что я нашел высокое дерево со смолой. Пусть он сходит со мной за смолой, а я в это время брошу на него дерево и убью его.

Килу позвала Эмэмкута и они с Иллой отправились в лес. Они стали собирать смолу. Как вдруг Илла повалил дерево на Эмэмкута и убил его. Затем он побежал домой, напевая и повторяя про себя:

– Теперь жены Эмэмкута будут моими.

Он прибежал домой и сказал Килу:

— Иди в дом Создателя и скажи женам Эмэмкута, что по закону они теперь принадлежат мне.

Килу пришла в землянку Создателя и увидела там Эмэмкута, лежащего со своими женами. Все они жевали смолу. Она вернулась к брату и сказала:

– Эмэмкут дома. Он жив и спит со своими женами.

– Ладно, – сказал Илла. – На этот раз я убью его другим способом.

На следующий день Илла вновь послал сестру к Эмэмкуту сказать, что он нашел медвежью берлогу, и чтобы Эмэмкут пошел вместе с ним убить медведя.

Эмэмкут пришел к нему и они отправились в лес. Вскоре они достигли берлоги, из которой выскочил медведь и разорвал Эмэмкута на части.

Илла снова побежал домой, напевая и повторяя:

– Теперь жены Эмэмкута будут моими.

Он прибежал домой и сказал сестре:

– Пойди, позови жен Эмэмкута (моих законных жен).

Она пришла в землянку Создателя и увидела там Эмэмкута, сидящего у очага. А его жены готовили медвежье мясо.

Килу вернулась домой и сказала брату:

– Эмэмкут дома. Он жив, а его жены готовят медвежье мясо.

– Так, – сказал Илла. – я пойду и покончу с ним. Он вырыл яму в своей землянке как вход в нижний мир и прикрыл его оленей шку-

рой.

— Позови Эмэмкута поиграть со мной в карты, — сказал он сестре.

Эмэмкут ответил:

— Сейчас приду.

Когда Килу ушла, Эмэмкут сказал женам:

— Вероятно, на этот раз он убьет меня, для этого он вырыл в своей землянке яму, которая ведет в нижний мир. Сейчас я пойду, а если меня долго не будет, то выйдете и посмотрите на мое копы, которое стоит здесь. Если оно заплачет, значит я мертв. Затем свяжите несколько китовых усов вокруг тел, и обмотайте его ими, когда ляжете спать с ним.

Эмэмкут ушел. И когда он вошел в дом Иллы, Килу сказала ему:

— Специально для тебя постелена шкура: садись на нее.

Эмэмкут наступил на шкуру и провалился в подземный мир. Вскоре его жены вышли и, увидев, что слезы текут по копыю, сказали:

— Наш муж умер.

Затем они обмотались китовыми усами. После этого пришла Килу и сказала:

— Идите, Илла зовет вас.

Они пришли, а Илла сказал сестре:

— Приготовь постель, мы ляжем спать.

Килу приготовила постель и Илла лег с женами Эмэмкута, которые связали его китовыми усами. После этого они вышли и обе наступили на шкуру и провалились в нижний мир.

Упав в нижний мир, Эмэмкут попал в большую деревню. Он обошел ее и наткнулся на обветшалую землянку. То было обиталище дочери Солнечного Человека. Ее звали Женщина-Почва. Отец окутал ее пластом почвы и поселил в нижнем мире, чтобы люди не соблазнялись ее ослепительной красотой.

Эмэмкут остановился возле землянки и заплакал. Вдруг он услышал голос Женщины-Почвы, которая вышла к нему:

— Ты так красив, юноша. Почему ты плачешь?

Эмэмкут ответил:

— Я думал, что я здесь один. А теперь, когда я увидел тебя, я чувствую себя лучше. Далай жить вместе, и я возьму тебя в жены.

Они поженились и стали жить вместе.

Когда жены Эмэмкута провалились в подземный мир, они тоже попали в деревню. Они долго блуждали и вскоре пришли к Женщине-Почве. Они сказали ей:

— Мы жены Эмэмкута.

Женщина-Почва ответила:

— Так же, как и я.

— Не говори мужу, что мы здесь. Ты плохо выглядишь, и когда он увидит, что мы здесь, он бросит тебя.

Женщина-Почва вернулась домой. Эмэмкут заметил ее долгое отсутствие и спросил ее:

— Возле дома кто-то есть?

— Нет, никого нет, — ответила она.

Как-то раз, когда она снова вышла, Эмэмкут последовал за ней. Она шла и напевала:

— Мой муж отважный человек: он убил всех китов и оленей.

Эмэмкут шел за ней и смеялся. Она услышала его смех, обернулась, но никого не увидела, так как Эмэмкут превратился в оленью шерсть. Тогда она сказала своим ягодицам:

— Почему вы смеетесь?

И пошла дальше, напевая. Эмэмкут опять засмеялся над ней. Она снова обернулась, но на этот раз он превратился в куст. Так она дошла до того места, где были жены Эмэмкута. Внезапно перед ней появился Эмэмкут. Она так сильно испугалась, что упала замертво. Тогда оболочка, покрывавшая ее треснула, разломилась пополам и настоящая красивая и ослепительная дочь солнечного человека вышла наружу.

Эмэмкут взял всех троих жен и поселился вместе с ними в подземном мире.

Однажды Эмэмкут сказал своим женам:

— Человек-Мухомор отправляется отсюда в наш мир. Давайте отправимся с ним.

Жены Эмэмкута начали готовиться к дороге. Они сделали себе красивые круглые шляпки с широкими полями, красные с белыми пятнами, и стали похожи на мухоморы. Затем они отправились в путь, и Люди-Мухоморы вывели их в мир Эмэмкута, неподалеку от дома Создателя.

В это время Илла и Килу собирали мухоморы. Вдруг Эмэмкут и его жены выпрыгнули из грибов. Они схватили Иллу и Килу и привели домой. Эмэмкут сказал своим женам:

— Сварите мясо в большом котле и обожгите их головы кипятком. Так же положите на их головы раскаленные угли из очага.

Они сделали все, как он сказал. По окончании тетя Эмэмкута Ханна сказала ему:

— Ты достаточно их наказал. Теперь отпусти их.

Эмэкут отпустил их и они снова жили мирно. Эмэкут взял своих жен в дом Солнечного Человека и вернулся оттуда с сыном Солнечного Человека, который женился на Инеа-неут.

Вариант 2

Второй вариант (вариант III-2) этого сюжета В.И.Иохельсон записал в 1910-1911 гг. в сел. Седанка Камчатской обл. Впервые был опубликован этот текст в сборнике *Worth D. Kamchadal texts collected by Iochelson, Mouton, 1961; стр. 173, № K2.26*. На русском языке текст опубликован в сборнике *Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки* [Менюшиков, 1974, №194]. С ительменского на русский язык перевел А.П.Володин.

Сисильхан и жена Эмэкута Аяномльччах

Жил-был Кутх с женой Мити. Дети у них были: Эмэкут, Сисильхан, Сианеват, Сирим. Эмэкут пошел в лес, нашел Аяномталяхана и дочь его, Аяномльччах. Посватался Эмэкут. Отдал ее ему Аяномталяхан. Женился Эмэкут. Поехали домой. Приехали. Сирим вышла во двор, увидела жену Эмэкута, сказала:

– Очень красивая!

Сисильхан стал завидовать, захотел взять себе жену Эмэкута. Послал свою сестру Сирим к Эмэкуту.

Сирим сказала:

– Эмэкут, Сисильхан хочет пойти в медвежью берлогу заглянуть! Ты пойдешь?

Эмэкут сказал:

– Пойду, посмотрю!

Пошел Эмэкут, заглянул в берлогу. Сисильхан сразу столкнул его туда, медведи хорошо приняли Эмэкута. Мясом кормили. Медведи знали, кто его столкнул к ним. Сказали медведи:

– Ну, Эмэкут, иди домой. Хочет Сисильхан забрать себе твою жену. Дали они Эмэкуту медвежатины. Пошел он домой. Пришел, вошел в дом, спросил жену:

– Сисильхан пришел?

Аяномльччах сказала:

– Только что пришел!

Сисильхан послал сестру:

– Сирим, пойдешь позвать жену Эмэкута сюда!

Сирим вошла, сказала:

– Эй, Аяномльччах, Сисильхан тебя зовет!

Аяномльччах сказала:

– Не пойду, разве я мужа покину?

Сирим посмотрела:

– А, Эмэкут вернулся!

– Садись, Сирим, поешь мяса!

Сирим села, хорошо поела, наелась, пошла домой, вошла в дом.

Сисильхан спросил ее:

– Ну, что? Придет?

– Не придет, Эмэкут вернулся.

– Врешь ты, Сирим!

– Я не вру. Вправду пришел, мясом меня накормил, я хорошо поела.

Сисильхан сказал:

– Бессмертный Эмэкут, что ли?

Сисильхан снова послал Сирим:

– Пойди к Эмэкуту, спроси: может, завтра он хочет сходить к вольчьему логову?

Эмэкут сказал:

– Пойду!

Сирим пошла домой, вошла, сказала:

– Пойдет!

Пошли они к вольчьему логову. Пришли. Снова Сисильхан сказал Эмэкуту, чтобы заглянул в логово. Стал Эмэкут смотреть в щелочку. Снова Сисильхан столкнул его.

Волки Эмэкута хорошо приняли, мясом накормили. Затем Эмэкут сразу домой пошел. Пришел, вошел в дом.

А Сисильхан снова послал сестру:

– Эй, Сирим, пойдешь позвать жену Эмэкута сюда?

Сирим пошла, вошла, сказала:

– Аяномльччах, тебя Сисильхан зовет!

Аяномльччах сказала:

– Не пойду, разве я покину мужа?

Сирим увидела, что Эмэкут вернулся.

– Садись, Сирим, мяса поешь!

Сирим славно наелась, пошла домой. Вошла, сказала:

– Не придет, Эмэкут вернулся!

Сисильхан сказал:

– Почему это волки Эмэкута не убили?

Сисильхан снова послал Сирим:

– Может, Эмэкут пойдет к гольцам, к проруби?

Сирим пошла, вошла, сказала:

– Эмэкут, может, завтра пойдешь к гольцам, к проруби?

Эмэкут сказал:

– Пойду!

Пошли Сисильхан и Эмэкут к проруби. Посмотрели много гольцов. Сисильхан столкнул Эмэкута в воду. Тот сразу на дно пошел. Гольцы Эмэкута хорошо приняли, жареным гольцом накормили. Стали упрашивать его остаться у них жить.

Эмэкут не пожелал:

– У меня жена есть!

Пошел Эмэкут домой, гольцами нагрузили его. Пришел к дому, вошел.

Сисильхан снова сестру послал:

– Пойди, Эмэкутову жену позови сюда! Утопил я Эмэкута.

Сирим пошла, вошла, сказала:

– Аяномльчхач, зовут тебя, твой муж не придет!

– Что ты, вот мой муж сидит!

Сирим посмотрела:

– А, вот Эмэкут!

– Садись, Сирим, жареного поешь!

Сирим поела, пошла домой. Сисильхан спросил ее:

– Ну, что? Придет?

– Нет, не придет! Эмэкут пришел, гольцов принес, я хорошо поела.

Сисильхан сказал:

– Эх, никак не могу я Эмэкута известить!

Тогда Сисильхан выкопал у двери яму до самого подземного царства, сверху травой прикрыл. Снова Сисильхан послал свою сестру:

– Пойди, позови Эмэкута к нам в гости поесть!

Пошла Сирим, вошла, сказала:

– Эмэкут, зовут тебя поесть!

– Пойду!

Пошел Эмэкут, не заметил ямы, сразу в яму провалился, под землю попал. Нашел там хороших людей. Хорошо приняли его, стали кормить. Там хорошие девушки были. Все время заставляли Эмэкута жениться там.

– Не хочу жениться! – сказал Эмэкут и заплакал.

Привел наконец Сисильхан жену Эмэкута к себе. Аяномльчхач надела колючую шкуру камбалы. Сисильхан сказал:

– Ну, давай ляжем!

Легли. Аяномльчхач стала нарочно обнимать Сисильхана. Застонал Сисильхан.

– Ой, ой, почему твоя кожа такая колючая?

А жена Эмэкута все сильнее обнимает его. Рассердился Сисильхан, оттолкнул Аяномльчхач, сказал:

– Я думал, ты хорошая женщина!

Вышла Аяномльчхач на двор. Сразу в яму упала. Встретила мужа. Эмэкут ни на кого там не смотрел.

– Эмэкут, я пришла, твоя жена!

Увидел он жену, обрадовался, стал ее целовать. Сразу пошли они обратно домой. Эмэкут по дороге двух старых медведей поймал. Пришли домой. Сразу Сирим вошла, встретила их. Послали они ее и сказали:

– Пойди, позови сюда Сисильхана!

Сирим пошла, вошла, сказала:

– Сисильхан, тебя Эмэкут зовет!

– Неужели он пришел?

– Да, пришел!

Пошли они к Эмэкуту, увидели двух огромных медведей. Испугались, закричали:

– Эмэкут, страшно!

Эмэкут рассердился, схватил Сисильхана с сестрой, те завопили:

– Эмэкут, отпусти нас, мы боимся!

Эмэкут погнал медведей, те отнесли Сисильхана с сестрой в лес навсегда. Стал Эмэкут жить и радоваться.

Вариант 3

Третий вариант (III-3) записала в 1929 году Е.П. Орлова от жителя села Утхолок Тигильского района М. Заева. Впервые этот текст на русском языке был опубликован в сборнике *Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки* [Меновщиков, 1974, №176]. На ительменском языке с подстрочным переводом на русский текст был включен в монографию *Е.П. Орловой. Ительмены. Истико-этнографический очерк* [Орлова, 1999, 151 – 154].

Борьба Эмэкута с отцом

Так вот жили Кутх и Эмэкут. Кутх все время дома находился,

никуда никогда не выходил. Тогда от лежания у него подопрели волосы на голове [на висках]

Эмэмкут же всегда ходил по лесу. Много убивал разных животных и птиц. Он [всегда] ходил на [одно и] то же место; на том месте водилось много животных.

Однажды Эмэмкут сел отдохнуть. Сел возле леса. Вдруг он услышал: где-то кто-то очень красиво поет. Он внимательно прислушался и подумал:

– Кто же [это и] где же так хорошо поет? Дай-ка я посмотрю!

Эмэмкут пошел в сторону поющего. Он приблизился к поющему – стал [еще] лучше [слышать]. У Эмэмкута заняло сердце: поющий шел прямо на него. Эмэмкут спрятался в дупло. Поющий все шел прямо к нему. Эмэмкут сильно задрожал.

Поющая Иянамльхцах [Ягода Княжника] стала совсем близко к Эмэмкуту. Эмэмкут сразу подскочил и обнял Иянамльхцах; тут сразу женился и у них сразу родился ребенок.

Иянамльхцах сказала Эмэмкуту:

– Ты меня взял, [а] я – лесной человек, поэтому как же жить будем в твоём доме? У меня ничего нет. Вот как хожу, так и замуж выхожу.

Эмэмкут ничего не мог сказать: жена-то [уж] очень красивая. Потом Эмэмкут сказал своей жене:

– Пора уже, пойдем ко мне домой. Ничего мне твоего не надо. Запрещаю тебе скучать!

Эмэмкут и Иянамльхцах пошли к Кутхе на стойбище. Они уже пришли, [а] Кутх все лежит на постели. Эмэмкут с женой вошли в дом. Кутх очень испугался и сказал:

– Где же, Эмэмкут, это ты достал женщину такую красивую?

Эмэмкут сказал:

– Это я в лесу нашёл.

Кутхе Иянамльхцах очень понравилась, [так что] Кутх даже сразу очень бойкий стал. Постель, на которой Кутх лежал, сразу выбросил на улицу. Кутх принялся думать, как бы отнять у Эмэмкута жену. Он решил: "Отправлю-ка я Эмэмкута за медведем!"

Ночь настала. Кутх Эмэмкуту говорит:

– Эмэмкут, завтра пойдем за медведями. Вон в том лесу [березняке] я видел берлогу медвежью.

На другой день они пошли за медведями. Близко когда стали, Кутх весь задрожал. Эмэмкуту он сказал:

– Ну-ка, ты впереди иди!

Эмэмкут сразу пошел, ничего не подозревая. Кутх пошел рядом

Кутху разорвали на куски.
Так опять начал Эмэмкут жить.

Вариант 4

Текст, представляющий собой четвертый (из опубликованных) вариант, был записан В.И.Малюковичем в одном из корякских селений и на русском языке опубликован в сборнике корякских сказок *Кутхкыняк* [Малюкович, 2001, 113 – 119]. К сожалению, мы не располагаем информацией о месте, времени записи и имени информанта.

Эмэмкут

Жил Эмэмкут далеко от дома. Женился он на красивой девушке, мягкой, как вата. Пришел к нему однажды Аччек и говорит:

– Я хотел жениться на этой девушке. Ты почему отобрал ее у меня?

– Она сама согласилась стать моей женой, – отвечает ему Эмэмкут.

Аччек подумал: "Как бы погубить Эмэмкута и жениться на его жене?" – И пошел искать способ убить счастливого Эмэмкута. Идет, видит – речка глубокая течет. И в ней гольцы плавают. – "Вот я и утоплю его в этой речке. Отсюда он не выберется. А сам женюсь на девушке мягкой, как вата".

Побежал к Эмэмкуту.

– Пойдем быстрее! – кричит. – Я нашел речку, где много гольцов.

– Где? – спрашивает Эмэмкут.

– Пойдем – увидишь!

Пошли.

– Подойди к краю обрыва, посмотри, – сказал Аччек.

– Я и отсюда хорошо вижу, – ответил ему Эмэмкут, но подошел.

Аччек подкрался к нему сзади, столкнул в воду, а сам побежал домой.

Упал Эмэмкут в воду, опустился на каменное дно. Смотрит – много гольцов. Обрадовались гольцы:

– О! Эмэмкут к нам в гости пришел! Дайте ему свежей рыбы!

Эмэмкут говорит:

– Нет, не надо. Я не хочу рыбы. Лучше помогите выбраться на землю.

Гольцы помогли ему выбраться на землю, рыбы свежей столько дали, сколько он смог унести. И он поспешил домой. Перегнал по пути Аччека.

Сидит Эмэмкут дома с женой. Гольцов жареных ест. Тут приходит Аччек и говорит Миты:

– Позови, Миты, красивую девушку, мягкую, как вата. Я хочу на ней жениться, ведь Эмэмкут утонул.

– Сейчас, – говорит Миты. Старенькой совсем она была. Вошла в землянку. Смотрит – Эмэмкут сидит с женой, гольцов ест.

– Садись, кушай гольцов...

– Выйди, тебя ждет Аччек!

– Пусть сам придет, если ему надо, – отвечает Эмэмкут.

Вышла из землянки Миты, говорит Аччеку:

– А Эмэмкут уже гольцов ест.

– Как же он выбрался оттуда? Ведь это я его в воду толкнул, – удивился Аччек.

Пошел он снова смерть для Эмэмкута придумывать. Идет и размышляет: "Где бы мне его убить?". Видит, береза стоит с большим дуплом. Вернулся к Эмэмкуту и говорит:

– Я березу хорошую для нартовых полозьев нашел. Поедем смотреть!

– Нет, – отвечает Эмэмкут. – Ты хочешь меня убить!

– Не бойся, не убью, – говорит Аччек.

Поехали.

– Где ты видел хорошую березу для полозьев?

– Вот эта. Заберемся на нее. Там, наверху, глубокое дупло.

Забрались они наверх, и Аччек толкнул Эмэмкута в дупло. А в нем много девушек сидело.

– О! К нам Эмэмкут в гости пришел! Несите ему березовый сок!

– Не надо, – говорит Эмэмкут. – Лучше спустите меня на землю.

Дали ему девушки березового сока и опустили на землю. Пришел Эмэмкут домой.

Сидит Эмэмкут с женой, пьет сок. Прибегает Аччек. Говорит Миты:

– Позови девушку!

– Нет, – отвечает Миты. – Мне стыдно туда ходить.

– Сходи. Эмэмкут больше не вернется!

Заходит Миты, а Эмэмкут с женой пьют березовый сок.

– Пей с нами, – предложил он Миты.

– Нет, Эмэмкут. Твою жену-красавицу Аччек зовет...

– Пусть войдет сюда. Чего боится?

Но Аччек ушел и снова пошел искать место, где бы погубить Эмэмкута. Идет и видит: большая скала. А далеко внизу, в долине, бродят стада баранов, оленей и много медведей.

Прибежал к Эмэмкуту, рассказал все.

– Ладно. Поедем, – сказал Эмэмкут. А когда уезжал, сказал жене, чтобы она повесила перед землянкой окрашенную охрой шкуру. Если с ним что-нибудь случится, то шкура станет белой. Жена так и сделала.

Забрались Эмэмкут и Аччек на скалу.

– Где ты видел много зверей? – спросил Эмэмкут и наклонился над пропастью. Аччек толкнул его в спину. Эмэмкут долго летел, упал и сломал руки и ноги. К нему бросились медведи, хотели разорвать, но старый медведь сказал:

– Нельзя! Оставьте его. Не трогайте. Он же к нам в гости пришел!

Поставил Эмэмкуту кости на место старый медведь. Стал колдовать – кости срослись.

Предложили медведи Эмэмкуту много жареного мяса, но он отказался.

– Лучше отпустите меня домой.

Подняли медведи Эмэмкута на гору, да с собой мяса дали. Пришел он домой. Сидит с женой, ест вареное мясо, жареную печень...

Прибегает Аччек. Миты ему говорит:

– Эмэмкут пришел, мясо принес.

Опять ушел разозлившийся Аччек искать, где бы убить Эмэмкута. Долго не было. Прибегает назад, кричит:

– Стадо моржей на берегу лежит!

– Сейчас иду, – говорит Эмэмкут.

Когда Эмэмкут уходил, то сказал жене, чтобы она взяла колючую кожу камбалы рыбьим клеем приклеила ее к своим рукам и ногам. Жена так и сделала.

Приехали к лежбищу. Толкнул Аччек Эмэмкута к моржам, а сам домой побежал.

Видит жена Эмэмкута, что шкура побелела. Позвала сына, заплакала. Тут приехал Аччек. Сразу пошел в гости к жене Эмэмкута и говорит:

– У меня теперь будет самая красивая и мягкая, как вата жена. Ведь Эмэмкут погиб! – дотронулся он до нее рукой, а у нее руки колючие...

Однажды пошел сын Эмэмкута в лес. Смотрит – землянка, а вход через крышу. Из открытого входа дым от костра идет. По-

смотрел он сверху, а там бабушка с внучкой. Внучка просит бабушку:

– Расскажи мне сказку!

– Я не знаю сказок. Но я расскажу тебе о твоём двоюродном братце. У него несчастье: его отца взяли в своё стадо моржи. – И бабушка рассказала все, что знала.

Мальчик услышал, что девочка плачет от жалости. Посмотрел, а у нее глаза полны слез.

– А как он вернется? – спросила девочка.

– Сходи лучше в лес, собери траву, которую ты сушила, – сказала в ответ бабушка. – Потом расскажу.

Вышла девочка наверх. Смотрит, мальчик незнакомый стоит.

– Бабушка, – позвала она, – к нам гость пришел!

– Зови его, – ответила бабушка.

– А как я к вам войду? У вас лестница маленькая, – сказал сын Эмэмкута.

– А ты, внучек, протяни руку, потрогай лестницу.

Протянул руку мальчик, потрогал лестницу – стала она большой. Спустился он в землянку, и бабушка рассказала ему, как отца разыскать.

– Когда ты был маленьким, отец сделал тебе много деревянных игрушек. Он пришил их к куклянке и конайтам*. Ты возьми эту одежду с пришитыми куклянками и положи на высоком берегу. К одежде ремень длинный привяжи.

Так сын Эмэмкута и сделал. А сам спрятался.

Вышло стадо моржей из моря, а в стаде его отец. Он, превратившись в моржа, вместе с другими лежал на берегу.

Сын Эмэмкута приходил на берег четыре дня. Выходило стадо из моря, расплзались моржи по приливной полосе. И вот во время отлива увидел отец-морж на обрывистом берегу одежду с игрушками-куклянками, которые он сам когда-то пришил. Подумал: "Здесь где-то мой сын ходит!".

Моржи тем временем собрались и ушли на другой берег. А сын вернулся домой и просит мать:

– Мама, пойдем на берег, отца найдем!

Надел на себя сын волшебную одежду с куклянками. Пришли они на берег. Вновь моржи расплзлись по приливной полосе, и отец-морж Эмэмкут один остался. Шкура на нем была золотистая. Тут сын Эмэмкута метнул гарпун, привязанный за длинный ремень к одежде. И потянул к себе моржа. Тот вырвался, хотел в море уйти. Тогда мать тоже ухватилась за ремень. Вместе вытащили моржа на

берег.

Сын крикнул:

– Мама! Разрежь быстрее шкуру моржа!

Разрезали. Из шкуры живым и невредимым вышел Эмэмкут и говорит:

– О! Здравствуй, жена! Здравствуй, сын! Это ты меня спас? Как же ты вырос!

И они втроем пошли домой. А по дороге встретился им коварный и завистливый Аччек. Удивился, испугался, увидев Эмэмкута. Но тот не тронул его. Тогда Аччек сказал:

– Я больше не буду вам мешать. – И ушел.

СОДЕРЖАНИЕ

Из истории изучения фольклора коренных народов Камчатки	3
Сюжет о сватовстве потомков Большого Ворона, сотворенных им единолично. Поэтика сюжета и этнографические связи	13
Оппозиция жена – соперница как основа формирования сюжета о подмене жены	31
Оппозиция жених (муж) – соперник как основа формирования сюжета о брачных испытаниях Эмэмкута	57
Заключение	85
Библиография	92
Приложение	95

ТАТЬЯНА АЛЕКСАНДРОВНА ГОЛОВАНЕВА ТРИ СЮЖЕТА ИЗ ВОРОНЬЕГО ЦИКЛА: ПОЭТИКА И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Монография

Директор издательства Рязанцев А.Е.

Ответственный за выпуск Рязанцев А.Е.

Технический редактор Абаимова Т.А.

Издательство Камчатского государственного университета
имени Витуса Беринга
683032, Петропавловск-Камчатский, Пограничная, 4
тел. (4152) 41-13-22

Лицензия ЛР № 020387 от 12.02.97.

Подписано в печать 20.05.06. Формат 60x84/16
Бумага типографская. Печать офсетная.
Гарнитура «Таймс».
Тираж 450 экз. Усл. п.л. 7,7. Зак. 1748.