

ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР НАНАЙЦЕВ

Lidia FETISOVA ¹

Ли́дия Евге́ньевна ФЕТИ́СОВА

АННОТАЦИЯ

В статье рассматривается повествовательный фольклор нанайцев – одного из коренных этносов бассейна Амура. Показаны художественные особенности и тематическое своеобразие крупных жанровых образований, соотносимых со сказками и несказочной прозой европейских народов.

Ключевые слова: тунгусо-маньчжурские народы, повествовательный фольклор, жанровый состав, сказки, несказочная проза.

Fetisova, Lidia. "Povestvovatel'nyj Fol'klor Nanajcev". *Siberian Studies (SAD)* 2.6 (2014): 37-48.

Fetisova, L. (2014). Povestvovatel'nyj Fol'klor Nanajcev. *Siberian Studies (SAD)*, 2 (6), s.37-48.

¹ PhD, Senior Research Scientist at the Institute of History, Archeology and Ethnography of Far Eastern Peoples, the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences. Kandidat filologicheskikh nauk, vedushhij nauchnyj sotrudnik Instituta istorii, arheologii i jetnografii narodov Dal'nego Vostoka Dal'nevostochnogo otdelenija RAN, 690001, Rossija, g. Vladivostok, ul. Pushkinskaja, 89, lefet(at)yandex.ru.

NARRATIVE FOLKLORE OF THE NANAIS

ABSTRACT

The paper studies the narrative folklore of the Nanais, one of the original ethnic groups of the Amur River basin. It reflects on the artistic peculiarities and thematic range of major genres compared to fairy tales and nonfictional prose of European peoples.

Keywords: Manchu-Tungus peoples, narrative folklore, genre compilations, fairy tales, nonfictional prose.

Нанайцы (дореволюционный этноним *гольды*; самоназвание *нанай*, *нани* – букв.: «здешний человек») – один из коренных дальневосточных этносов. Ныне большинство нанайцев (общая численность около 12 тыс. чел.) расселены в бассейне Амура и его притоков. Их язык относится к южной подгруппе тунгусо-маньчжурских языков алтайской языковой семьи. Ещё в первой половине XX в. в их общественном устройстве наблюдались отголоски родового строя. Устойчивые черты первобытнообщинных отношений проявлялись в коллективных формах распределения продукта. Уравнительный принцип распределения распространялся на всех лиц, в том числе не принимавших непосредственного участия в промысле. Безусловной обязанностью являлось обеспечение престарелых членов рода и сирот. Однако в общественном устройстве уже появились элементы имущественного неравенства и социальной дифференциации. К моменту прихода русских на Дальний Восток разложение патриархального рода у нанайцев сопровождалось формированием соседской или территориальной общины, которая отличалась как от родовой, так и от сельской раннефеодальной общины. На этой основе происходила консолидация этнографических групп разного происхождения. Основными занятиями нанайцев были охота и рыболовство. Традиционное мировоззрение основывалось на одушевлении и одухотворении сил природы. Доминирующее место в религиозно-

мифологической системе этноса занимало шаманство, впитавшее в себя промысловый культ и культ предков (История и культура нанайцев, 2003: 3–49).

Стадия традиционного общества с элементами родовых отношений, которую давно миновали европейские народы, ещё в начале XX столетия определяла образ жизни коренных этносов Приамурья. Однако это не означает, что их культура «ниже» или «хуже» европейской. Принятое в науке разграничение традиционного повествовательного фольклора на сказочную и несказочную прозу по принципу достоверности – недостоверности находит поддержку в народной терминологии тунгусо-маньчжуров, и в частности нанайцев. Нанайским словом *тэлунгу* обозначаются повествования о событиях, которые, как считается, имели место в прошлом, включая не только историческую, но и мифологическую эпоху. По мере приближения повествования ко времени, в котором живёт рассказчик, его историческая составляющая усиливается, приближаясь к реалистичности. Таким образом, в один подраздел включаются разные жанры несказочной прозы: мифологические рассказы (космогонические, тотемические, шаманские и др.), легенды и предания (исторические, топонимические, этногонические).

Произведения, основанные на художественном вымысле, нанайцы обозначают словом *нингман*. Такие нарративы весьма близки европейской сказке. Условно их также можно подразделить на сказки о животных, волшеббно-героические и бытовые, но при этом надо иметь в виду, что *нингман* одного корня с глаголом *нингмачиори* – камлать, т.е. совершать шаманский обряд. Это родство указывает на древнюю магическую функцию исполнительства. Эстетическая функция как самоцель не свойственна архаическому искусству. В ранних формах художественного творчества достаточно ясно просматривается его практическая направленность. В традиционном обществе умелый сказитель был весьма почитаемой фигурой. Всё рассказанное им воспринималось не только сородичами, но также духами, населявшими окружающее человека пространство. Исполнение *нингман* ограждало сказителя и его соплеменников от козней злых духов, которые особенно активизировались в тёмное время суток. Нанайцы полагали, что вредоносные духи боятся эпических героев, одерживающих победу над силами зла, поэтому рассказывание сказок перед сном при потухшем очаге было традицией, обязательным ритуалом. С той же целью нанайцы рассказывали *нингман* и *тэлунгу*, бодрствуя по ночам возле покойника.

С конца октября до конца марта мужчины уходили в тайгу на промысел пушных зверей – соболя, горностая, белки. Каждый охотник должен был знать

определённый набор фольклорных произведений, исполнявшихся для задабривания «хозяев» стихий и промысловых территорий. Доброжелательные духи, помощники и покровители, в благодарность обеспечивали удачу на промысле. Считалось, что человек, угодивший духам-хозяевам, наделялся особым охотничьим счастьем: ему достаточно было самому нанести след зверька на тропе и установить там капкан, чтобы обеспечить добычу.

В ожидании хода рыбы (после весеннего ледохода – сазана, осенью – кеты) нанайцы собирались на тони. В первую очередь совершался обряд задабривания хозяина водоёма (реки или озера) – *Муэ эдени* и хозяина огня – *Подя эдени*. Каждый вечер звучали песни и сказки, особенно ценились героические сказания. Если улов был богатым, нанайцы полагали, что немалую роль в этом сыграл сказитель, которому в знак благодарности преподносили кусок ценной рыбы – калуги или осетра (Нанайский фольклор, 1996: 16–17).

В занимательных сюжетах *нингман* вычлняются анимистические, тотемистические воззрения, вера в магию слова, причём слова поющего, особым образом интонируемого. Самый архаический слой сказочной прозы представлен животным эпосом; его излюбленными персонажами являются лиса, медведь, лось, заяц, выдра, ворона, крыса, лягушка и т.д. Односоставные сказки, в которых действуют исключительно животные, указывают на мифологическое время, когда человека ещё не было. В сюжетах позднего происхождения наряду с героями животными появляются люди.

Классический сюжетный тип «добывания» связан с поиском и дележом пищи. Характерным примером служит известная всем тунгусо-маньчжурам сказка о Лягушке и Крысе. Отказать голодному в пище считалось у нанайцев большим грехом. Жадная Крыса не стала делиться едой, за что и поплатилась. Лягушка сказала старику Ка, что все его припасы могут быть съедены прожорливой Крысой. Разгневанный хозяин натравил на воровку собаку, а Лягушку обеспечил пищей до конца её дней. Назидательный финал напоминает о необходимости делиться едой (Нанайский фольклор, 1996: 67–71).

Те же нравственные установки содержит бытовая сказка «Скупой старик». Поймав большую щуку, старик не захотел делиться с женой. Обиженная старуха ушла из дому, и остатки щуки тут же исчезли. Женщину приютили две девушки, а старик едва не замёрз, но жена его пожалела. Сказка имеет счастливый конец: престарелая чета доживает свой век у девушек, посланных покровителями рода (Нанайский фольклор, 1996: 341–345).

Нанайская сказка «Лягушка и Лось» напоминает русскую «Лиса и Рак», но вряд ли это результат заимствования, скорее перед нами случай конвергентности, т.е. независимого возникновения сходных сюжетов. Лось предложил Лягушке бежать наперегонки. Она согласилась. Каждый раз в начале дистанции Лягушка вспрыгивала Лосю на голову и устраивалась между рогами, а в конце соскакивала на кочку. В результате Лосю никак не удавалось прибежать первым. *«Так из-за своей глупости и издох»* (Нанайский фольклор, 1996: 73). Суровость наказания в традиционных обществах воспринималась не как жестокость, а как неотвратимость возмездия.

Многие произведения имеют этиологический финал. Такова сказка «Калуга и Лось» о взаимопомощи среди животных. В сильный шторм Калуга выбросило на мель. Вернуться в глубокую воду ей помог могучий Лось. В знак признательности Калуга подарила зверю кусочек хряща от своего носа. В ответ Лось отдал ей кусочек мяса со своей груди: *«Хрящик калужий вы найдёте в губе Лося, а кусочек лосиного мяса – за щечкой Калуги»* (Нанайский фольклор, 1996: 75).

Несмотря на наличие в текстах реальных бытовых ситуаций, в большинстве произведений без труда вычленяется мифологическое ядро. Например, в сказке «Уж и Полоз» отчётливо просматриваются рудименты близнецного культа. После обращения бездетной четы к духу-покровителю *эдехе* старуха родила Ужа и Полоза (*Муйки, Дябдян*). Разгневанный старик велел их выкинуть. *«Вот, плача, старуха завернула детей в нижний шёлковый халат, пошла и пристроила их между ветвями дерева»* (Нанайский фольклор, 1996: 303). В верованиях многих народов мира имеется представление о том, что рождение близнецов является результатом брачной связи женщины с представителем «иного мира»: духом, божеством или животным. Такое потомство особо почитается. Обитатели таёжной зоны хоронили близнецов в развилке деревьев, как могущественных шаманов и медвежьей черепа. Старуха выполнила необходимый ритуал. В «ином мире» её дети, дочь и сын, имели человеческий облик. Свою мать они приняли как почётную гостью: провели по серебряной тропе, ввели в дом через лучшую дверь, усадили на почётное место, угостили табаком. Зато отца, который их изгнал, они провели по грязной тропе, ввели через тростниковую дверь, усадили «в кошачий угол» (Нанайский фольклор, 1996: 305–307). Только уговоры женщины примирили близнецов со стариком.

Можно предположить, что в ряде сказок с парными героями, один из которых совершает чудесные действия, а второй является неумелым подражателем, использована сюжетная канва универсального мифа о

близнечной паре демиург – трикстер. К этому разряду относится широко распространённая в тунгусо-маньчжурском мире сказка «Ворона и Выдра». Выдра наполнила котёл рыбой, искупавшись в кипящей воде. Ворона, пытаясь повторить её действия, сварилась заживо. В нанайском фольклоре существует оригинальная версия данного сюжета, героями которого являются Лиса и Зайчиха. Примечательно, что сверхъестественными свойствами наделена отнюдь не Лиса, а Зайчиха.

Обычно Лиса изображалась как коварное и опасное существо. Сказки, в которых она выступала главной героиней, чаще всего многосоставны (Нанайский фольклор, 1996: 77–85), хотя между эпизодами нет жесткой взаимообусловленности и они могут рассказываться как самостоятельные произведения: «Лиса и Летяга», «Лиса и Медведь», «Лиса и старик Ка».

Согласно научной классификации, в раздел животного эпоса попадают также произведения, персонажи которых не являются ни людьми, ни животными. В нанайской сказке «Силопон» таким персонажем является Вертел – злой дух, питавшийся человеческими языками. В его облике видны черты антропоморфного существа: чёрная голова-молоток, руки-щипцы, живот-меха, ноги-вертелы (Нанайский фольклор, 1996: 85). В силу своей сопричастности огню вертел считался сакральным предметом, однако в данном тексте он изначально враждебен людям. Сестра истолкла уснувшего людоеда в ступе. Из его тела образовались мухи, комары, другие кровососущие насекомые.

Традиционно сказки о животных предназначались детям. В занимательной форме они знакомили подрастающее поколение с нравственными установками, выработанными сознанием носителей определённого хозяйственно-культурного типа.

Наибольшим разнообразием отличается нанайский репертуар волшебного-героического *нингман*. В их основе лежат мотивы кровной мести, борьбы с враждебными человеку силами, героического сватовства. Главными действующими лицами являются могучий *Мэргэн* и красавица *Пудин / Фудин*. Имя героя буквально переводится с монгольского как «меткий стрелок», в переносном смысле означает «силач», «богатырь». Главную героиню некоторые авторы связывают с божеством огня *Пудя / Подя*, которое первоначально представлялось в женском облике и воспринималось как производное от огня небесного. Косвенным подтверждением такой трактовки могут служить другие имена женских персонажей, связывающие их с солнечной энергией, в частности *Синкуйдэду* – «от лучей Солнца рождённая»

(Нанайский фольклор, 1996: 95). Мужская антропонимия также нередко восходит к солярной символике (солнечной либо лунной); таковы имена эпических героев *Гарилдана* и *Гарбилдана*, а также их дублетных помощников *Сэргусиэна* и *Дэргусиэна* (История и культура нанайцев, 2003: 168).

Чтобы отличить подлинного героя от его антагонистов, которые также именуется *мэргэнами*, его обычно называют «наш мэргэн». Одиночество центрального персонажа указывает на мифологические истоки образа, однако исполнителями оно уже переосмыслено как результат раннего сиротства. Завязкой действия в героико-эпическом повествовании служит уход героя из дома. Причины, побудившие его покинуть родные места, не раскрываются, но они обычно понятны слушателям, поскольку каждое новое произведение воспринимается с позиций уже имеющегося художественного опыта. Одержав несколько побед и окрепнув в схватках с сильными противниками, герой предстаёт перед главным антагонистом, который оказывается врагом его родных, убившим их или взявшим в плен. Расправа с этим врагом семьи, рода и являлась конечной целью героя.

Мотив кровной мести всегда соседствует с мотивом поиска жены. *Мэргэн* возвращается не только с богатой добычей, но и с теми женщинами, которых он либо освободил, либо получил от побеждённых противников. Наличие у героя нескольких жён типично для нанайской эпической традиции. Однако исследователи из коренных народов в некоторых случаях усматривают мультиплицирование первичного образа. Например, по мнению Н.Б. Киле, в сказке «Младший из братьев» (*Нэку мэргэн*) *Дюгбэнки пудин* вначале выступает в облике хозяйки горы, людоедки, с телом в колючках, затем появляется в виде птицы, доставившей герою душу его врага, и, наконец, – красавицы *Таймаки* (Нанайский фольклор, 1996: 444). Имя *Дюгбэнки* учёный переводит как «горный хребет» (Нанайский фольклор, 1996: 461).

Эпический герой обычно наделён не только необычайной силой, но и сверхъестественными свойствами, которые помогают ему одолевать врагов. Так, он способен усыпить противника, поплевав на средний палец и послав на него каплю слюны, или обездвигить врага, направив на него указательный палец. Он может превратиться в насекомое, чтобы узнать о тайных планах противника, но в случае схватки с антагонистом, обитателем околосемного пространства, чья душа надёжно спрятана вне его тела, «наш Мэргэн» вынужден обращаться за помощью к высшим силам. Это могут быть небесные покровители-первопредки, но нередко на помощь приходят женщины – сестра или будущая супруга героя. В сказке «Старик Халатон» («*Халатон Мохан*») в этой роли выступает дух-помощник, которого Мэргэн называет сестрой.

Приняв облик птицы, она принесит герою *чаоло*-человечка, в котором заключена душа-*эргэн*, жизненная сила старика-*амбана*, кровного врага, убившего отца героя (Нанайский фольклор, 1996: 118–129).

Часть *нингман* этого типа имели песенные вставки – обращение героя к покровителям рода с просьбой о помощи. Не случайно, нередко Мэргэн заявляет: «*Не своей силой я побеждал*» (Нанайский фольклор, 1996: 444). Такие произведения, насыщенные эпизодами героической борьбы, исполнявшиеся в прошлом только сказителями-мужчинами, исследователи справедливо относят к ранним формам героического эпоса (Лебедева, 1982: 32–39). Известны многосоставные *нигман*, образованные «нанализыванием» однотипных мотивов, контаминацией сюжетов («Гарилдан и Гарбилдан») (Аврорин, 1986: 153–180), что отличает творчество сказителей-импровизаторов. В записях XX века отмечена утрата поющих эпизодов при сохранении основного героико-эпического стержня.

Многие женские персонажи обладают магическими способностями и являются представителями иных миров. В этом качестве они помогают *Мэргэну* выполнить своё предназначение, но, выйдя замуж за человека, героиня должна стать обычной женщиной. Как центральный персонаж *пудин* выступает в сюжетах о сёстрах-«богатырках», которые ищут достойного супруга. Героиня вызывает суженого на соревнование в силе, ловкости, быстроте бега на лыжах, охотничьей сноровке, но в семье ей предстоит занять подчинённое положение. В образах «богатырок» и чудесных помощниц героя зафиксированы представления, сформированные условиями матриархата, тогда как развязка действия отражает переход к господству отцовского рода.

В сказочном репертуаре имеются сюжеты, свидетельствующие об имущественном расслоении нанайского общества. Такова, в частности, сказка «Богатая и бедная», типологически близкая русской сказке «Морозко». В ряде текстов заметно влияние маньчжуро-китайских культурных традиций, что неудивительно, ибо тунгусоязычные народы имели давние и прочные связи с Северо-Восточным Китаем. Прямые заимствования («Плут», «Дочь огородника», «Старик и ворона») нанайцы называли термином *сиохор*. Наряду с этим художественное осмысление чужеродных реалий способствовало созданию оригинальных произведений, утверждавших духовные ценности традиционного общества. Например, в сказке «Младшая пудин» сестра героини вышла замуж за *Сахалиан мэргэна* и покинула родные места. Её новая жизнь рисуется в откровенно сатирических красках. Младшая сестра упрекает старшую:

Ой, как ты разбаловалась, негодная: испражняешься в золотой горшок, полёгкому ходишь в бронзовый. Сморкаешься на спины трёх служанок, на спины пяти служанок плюёшь, ставишь на четвереньки одну служанку, чтобы спина её была подставкой для трубки (Нанайский фольклор, 1996: 331).

В наказание младшая *пудин* заставила воду смыть дом зятя, после чего он вынужден был перебраться на родину жены. «Теперь старшая не заставляет работать ни одну из служанок. Сама за дровами, за водой ходит, сама в доме прибирает: боится младшей сестры. Так стали они жить ладно и дружно» (Нанайский фольклор, 1996: 331). Примечательно, что заимствования из русского фольклора назывались не *сиохор*, а *лоча нингман*, т.е. «русские сказки».

В нанайских *тэлунгу*, в отличие от *нингман*, доминирующей является информационная функция. Такие рассказы обычно бывают односоставными. Нарочито обыденный язык должен подчеркнуть достоверность повествования. С этой целью исполнитель использует несколько приёмов: даже вымышленные события показывает на конкретно-историческом фоне, называя место действия и ссылаясь на источник информации (очевидца или непосредственного участника событий, каковым может быть и сам рассказчик). Нередко произведение подаётся как изложение вещего сна. Мифологические рассказы о контактах человека со сверхъестественными существами, от которых зависит благополучие людей, могут быть соотнесены с жанром былички.

Рудиментами древнего мифотворчества являются сюжеты, связанные с тематикой космогенеза, антропогенеза, культурогенеза. На их мифологическую природу указывает прежде всего время действия, предшествующее появлению человека. Даже антропоморфные герои по существу являются не людьми, а обитателями околосемного пространства, демиургами или мифологическими первопредками. Космическая модель мира у тунгусо-маньчжуров, в том числе нанайцев, имеет вертикальную ориентацию. Верхний и Нижний миры состоят из нескольких ярусов (чаще всего из трёх, но возможно и семи, девяти). Обитатели Верхнего мира сопоставимы с божествами европейского языческого пантеона. Их могущество возрастает по мере удаления от Земли. Средний (срединный) мир заселён людьми. Рядом с ними обитает множество существ, обладающих сверхъестественными свойствами и способных принимать любой облик, в том числе антропоморфный, что облегчает общение с человеком. Это «хозяева» водоёмов, гор, лесных угодий и пр. Духи, обитающие рядом с людьми, большей частью не делятся на добрых и злых, они амбивалентны: могут

выступать в роли покровителей, но могут и жестоко наказать за нарушение установленных правил и запретов. Наряду с этим существуют и однозначно вредоносные духи, в их числе те, которые вызывают различные заболевания.

Дух высшего порядка, олицетворяющий природу как разумное одушевлённое начало, у многих тунгусо-маньчжуров именуется *Буга / Бога*. Этим словом называют также местность, природу, небосвод. Появление в пантеоне тунгусоязычных этносов верховного божества *Эндури / Эндули* расценивается учёными как результат маньчжурского влияния. Информация о Нижнем мире противоречива. Чаще всего он воспринимается как место обитания злых духов и усопших (Певнов, Хасанова, 2003: 151).

Функция демиурга в какой-то степени приписывается герою повсеместно распространённого мифа о множественности Солнц. Он делает Землю пригодной для жизни, уничтожив лишние светила, которые выжигали всё живое. Рассказчики-нанайцы давали избавителю имя мифического основателя своего рода, например *Заксор*. «Ложные солнца», которые время от времени видны рядом с основным светилом, нанайцы считают «теньями» уничтоженных героем Солнц (Шаньшина, 2000: 152).

Среди мифологических образов, наделенных орнитоморфными чертами, встречаются существа, опасные для человека. Так, всем тунгусоязычным народам известна птица *Кори*. Её собирательный образ включает информацию, полученную от разных локальных групп. Чаще всего она представлялась как огромная птица с железным оперением; от её крика люди теряли рассудок и бежали следом, пока не падали замертво. Иногда *Кори* описывалась как похитительница женщин (Нанайский фольклор, 1996: 421–423). Образ гигантской птицы, враждебной человеку, органично вписывается в мировую мифологию.

Столь же широко известен мифологический персонаж, именуемый *Калгاما*, которого представляли в виде огромного антропоморфного существа, обитавшего на поросших лесом скалах и питавшегося смолой хвойных деревьев. Нанайцы описывали его как двупалого великана с остроконечной головой. Главное же – все тунгусо-маньчжуры относили его к числу хозяев лесной фауны. На это указывает следующая характеристика этого существа: в его набедренной повязке (или специальной сумочке) находились шерсть и когти различных животных. Данное толкование надо считать вторичным; согласно исконной версии, вместилищем звериной шерсти и когтей являлись гениталии *Калгاما*. В такой трактовке миф был записан у негидальцев М.М. Хасановой и А.М. Певновым (Хасанова, Певнов, 2003: 189).

Н.Б. Киле, знатоку нанайской культуры, эта версия также была известна, но при подготовке фольклорного тома он отдал предпочтение более «приличному» тексту (Нанайский фольклор, 1996: 422). Охотники вступали с *Калгама* в единоборство, чтобы захватить предмет (или орган), обеспечивающий магическую власть над животными и, следовательно, приносящий промысловую удачу.

Информационное начало, основанное на древних верованиях, в полной мере воплощено в промысловых и шаманских рассказах. Ряд охотничьих сюжетов увязывался с императивными формулами-наказами (запретами), которые воспринимались в качестве наставлений высших сил своим потомкам. Чаще всего наказанию подлежали те, кто нарушил закон тайги, например, добыл зверя больше, чем сумел обработать, или при разделке туши повредил основной костяк животного. Считалось, что это послужит препятствием для его нового возрождения и тем самым разрушит равновесие, сложившееся между космическими и земным мирами, а значит, нанесет вред будущему охотничьему промыслу.

Нарративы о брачных союзах человека и животного в прошлом принято было квалифицировать как тотемные мифы, но современными этнологами тотемизм не рассматривается в качестве универсальной категории. Отголоском этих представлений считаются лишь определенные сюжеты: о брачных связях людей и животных, о животных-родоначальниках, о животных-покровителях. В ряде нанайских мифов в роли первопредка выступает дракон *Мудур / Мудули*. Возможно, это своеобразное преломление исторической памяти о маньчжурском происхождении рода. Главными брачными партнёрами человека называются медведь и тигр (Нанайский фольклор, 1996: 405–407, 415).

Шаманские *тэлунгу* посвящены обретению и использованию магических способностей. До сих пор бытует много рассказов об исцелении больных и раненых, но со временем уменьшилось число популярных в прошлом сюжетов о поединках между шаманами. Могущество шамана зависело от количества его духов-помощников. В одном из нанайских *тэлунгу* говорится о шамане, который не смог покинуть земной мир в назначенный срок, т.к. ему не удалось к этому времени собрать всех своих *сэвэнов* – духов-помощников. Согласно древним верованиям, потеряв хозяина, они могли причинить зло соплеменникам шамана, поэтому он не имел права оставлять их в среднем мире (Нанайский фольклор, 1996: 427). Считалось, что сильные шаманы могли управлять стихиями, свободно превращаться в животных, птиц, насекомых (Березницкий, 2003: 277).

Жанры несказочной прозы передавали мировоззренческий опыт и практические навыки от старшего поколения к младшему, нередко рассказывались «к слову», в связи с событием, для понимания которого требовалась апелляция к авторитету предков. Действенным воспитательным приёмом являлось не прямое назидание, а доказательство «от противного»: рассказчик вспоминал истории о наказании нарушителей норм традиционной морали. Всё вышеизложенное свидетельствует не только о разносторонних культурных контактах нанайцев, но и о продуктивности их собственной фольклорной традиции.

BIBLIOGRAFIJA

Avrorin V.A. *Materialy po nanajskomu jazyku i fol'kloru*. L.: Nauka, Leningr. otd-nie, 1986.

Bereznickij S.V. *Jetnicheskie komponenty verovanij i ritualov korennyh narodov amuro-sahalinskogo regiona*. Vladivostok: Dal'nauka, 2003. *Istorija i kul'tura nanajcev: istoriko-jetnograficheskie očerki*. SPb.: Nauka, 2003.

Lebedeva Zh.K. *Jepicheskie pamjatniki narodov Krajnego Severa*. Novosibirsk: Nauka, Sib. otd-nie, 1982.

Nanajskij fol'klor: ningman, siohor, tjelungu. Novosibirsk: Nauka, Sib. otd-nie, 1996.

Hasanova M., Pevnov A. *Mify i skazki negidal'cev*. Osaka, 2003.

Shan'shina E.V. *Mifologija pervotvorenija u tungusojazychnyh narodov juga Dal'nego Vostoka Rossii: Opyt mifologicheskoj rekonstrukcii i obshego analiza*. Vladivostok: Dal'nauka, 2000.