

реснейших и мало исследованных вопросов этнографии Кавказа. Несколько спорным представляется утверждение М. О. Косвена, будто «тохум» и «фамилия» являются патронимическими группами. Нам кажется, что «тохум» и «фамилия» — это категории, охватывающие более широкий круг родственников, чем патронимия.

В работе правильно отмечается, что существование данных родовых институтов не означало наличия у горских народов родового строя. В пользу нашего предположения говорят некоторые материалы, собранные во время поездки в Дагестан в 1959 и 1960 гг. Так, все зафиксированные нами 20 тохумов с. Гагатль (андийцы) делились на «гьякью» (буквально «дом»), которые подразделялись на «гьякульгьал адам», т. е. «людей из этого дома». Каждый «гьякульгьал адам» состоял из отдельных семей. Например, тохум Гьажикълал состоял из трех «гьякью»: Хамаммадир, Муртазалир и Болачир. «Гьякью» Хамаммадир делился на три «гьякульгьал адам», Муртазалир — на восемь, Болачир — на пять. Тохум Хъачилал делился на четыре «гьякью». Уникълал, Айшатлал, Жаммекилал и Моллачиливлал, которые в свою очередь также делились на «гьякульгьал адам».

Даже из этих небольших примеров видно, что именно «гьякульгьал адам» является родственным коллективом типа патронимии, тогда как тохум большей частью означает более широкий родственный коллектив.

Н. Волкова

*Мифологические сказки и исторические предания энцев.* Записи, введение и комментарий Б. О. Долгих. М., 1961, 243 стр.; *Бытовые рассказы энцев.* Записи, введение и комментарий Б. О. Долгих. М., 1962, 244 стр.; Труды Института этнографии АН СССР, Новая серия, тт. LXVI и LXXV.

Выход в свет двухтомного собрания народного творчества энцев в записях Б. О. Долгих — большое достижение этнографии Севера. Книги эти безусловно привлекут внимание широкого круга фольклористов, интересующихся ранними формами повествовательного искусства. Фольклор энцев почти не публиковался; очень мало серьезных публикаций фольклора и других самодийских народностей.

Записи Б. О. Долгих сделаны не на энецком, а на русском языке, с передачей местных лексических особенностей так, как рассказывали ему Р. А. Силкин и другие энцы. Это, конечно, несколько затрудняет анализ жанрового своеобразия энецкого фольклора. Однако это искупается редким богатством фольклорного материала и необыкновенно точным и обстоятельным этнографическим комментарием, содержащим важные новые научные выводы. Весьма полезны приложенные в конце второго тома указатели, особенно «Указатель названий родов, управ (волостей), племен, фамилий» (стр. 232—235) и карта местностей, упоминаемых в фольклоре энцев, в первом томе. С этой точки зрения собрание материалов по энецкому фольклору Б. О. Долгих можно сравнить только с классическими публикациями Штернберга, Богораза и Йохельсона по палеоазиатам.

Ценность текста как этнографического источника была, по-видимому, основным критерием при записи материала и отборе его для публикации. Б. О. Долгих удалось максимально использовать помещенные в обоих томах тексты для выяснения сложных этнографических процессов, истории отдельных родов и племен, принимавших участие в формировании энецкой народности, особенностей родовой организации, различных территориальных и исторических форм хозяйства энцев, их оригинальной мифологии и обрядов, своеобразных черт шаманизма, культа «шайтанов», истории взаимоотношений с ненцами, нганасанами, эвенками и русским населением Севера. Благодаря жанровому разнообразию и прекрасному научному комментарию, собрание Б. О. Долгих дает чрезвычайно разностороннее живое представление о быте энцев, смене его форм, локальных его вариантах, исторической психологии, вплоть до мельчайших оттенков.

Не будучи специалистом-североведом, я в настоящей рецензии коснусь далее только жанрового состава энецкого фольклора, как он представлен в собрании Б. О. Долгих.

Исключительный интерес представляет первый раздел первого тома — «Мифологические сказки». Сам термин «мифологические сказки» звучит несколько парадоксально, поскольку большинство классификаций архаического фольклора прежде всего противопоставляет миф и сказку, и это совершенно правильно. Однако к приведенным в данном разделе сказаниям действительно подходит такое название. В разделе даны различные образцы древнего мифологического эпоса энцев, чрезвычайно насыщенного сказочными мотивами. Реконструкция более ранних, первоначальных жанровых форм и сюжетов затруднена не только тем, что записи сделаны на русском языке. В еще большей мере следует учитывать сложность этногенеза энцев и влияние фольклора как ненцев, так и нганасан, а также незавершенность мифологической системы в сочетании с далеко зашедшим разрушением древних мифов.

В большинстве приведенных Б. О. Долгих образцов можно нащупать в качестве древнейшей основы различные (может быть, по этническим корням) варианты сказаний о первопредках так же, как в фольклоре большинства других народов, стоявших в недалеком прошлом на первобытно-общинной ступени. Первопредки мыслятся вначале, в соответствии с особенностями племенного мироощущения, как предки племени «настоящих людей», т. е. своего собственного племени, субъективно отождествленного со всем человечеством. За пределами «настоящих людей» оказываются племена «людоедов», отождествляемых с глупыми демонами «сихио». Взаимоотношения «настоящих людей» с «людоедами», нерегулярное заключение с ними брачных союзов, взаимное похищение женщин, военные столкновения с ними — популярная тема в фольклоре самодийских народов, а также эвенков. В некоторых вариантах (относительно более поздних) первопредки мыслятся уже родоначальниками не всего человеческого племени, а отдельных родовых групп. Первопредок обычно — прежде чем стать родоначальником — странствует по земле так же, как тотемные предки и культурные герои в мифах австралийцев и американских индейцев. Эти «странствия» безусловно отражают исторические воспоминания о передвижениях и перекочевках племенных и родовых групп. Племенной предок часто сразу обнаруживает чудесные свойства и силы, как своего рода культурный герой: он, например, первый изготавливает или добывает у сихио (как первоначального мифического хранителя) лук и стрелы и обучает пользованию ими других людей; он очищает землю от сихио и таким образом оберегает мирную жизнь людей; он устанавливает родового идола («шайтан», «каха») или сам им становится. Каха может быть чудесное дерево (см. «Солдэй каха»), необыкновенная рыба («Сиосику»), земля («О хозяине земли»). Первопредок обнаруживает иногда тотемические черты: в том же «Сиосику» герой родится от чудесной рыбы, в «Солдэй каха» родичи героя — люди-чайки, люди-лебеди, люди-вороны; жена героя выходит из яйца, снесенного чайкой. Как указывает Б. О. Долгих, эти тотемические предки энцев родов Солда и Лодосэда и нганасанского рода Нгомтусо.

В сказании «Два брата» фигурируют два первопредка, странствующих по двум берегам реки (их имена означают «реки слева», «реки справа») и испытывающих абсолютно тождественные приключения (стр. 70—72). Б. О. Долгих правильно рассматривает их как мифических братьев — родоначальников двух братрий. В «Происхождении людей» описывается возникновение дуальной экзогамии благодаря перекрестному браку двух пар: брата и сестры — охотников-моррэдэ (см. ниже) и брата и сестры — «людей земли». Представление о первых людях, как брате и сестре, соответствующее материнско-родовым отношениям, широко распространено в фольклоре народов Сибири не только в архаическом фольклоре палеоазиатов, но и в эпических поэмах тюрко-монгольских народов.

Как уже отмечалось, племенной предок, в силу отождествления своего племени или группы родственных племен с человечеством, первоначально мыслился первым человеком на земле. Именно этим, вероятно, объясняется, что два брата — фратриальные предки, не имеющие родителей, не знают сначала и не носят одежды, по пути они встречают таких же двух одиноких и голых женщин. В «Звездном мифе» герой сначала не умеет охотиться, не знает, что луней и ушканов можно употреблять в пищу. Сходные мотивы встречаются в фольклоре других сибирских народов. Неискушенность первого человека на земле, вероятно, рано стала переосмысливаться в энцевских сказаниях как неопытность ребенка. Его учителями в «Звездном мифе» являются Мать земли и Дия. Любопытно, что именно Мать земли, выступающая в облике старухи — приемной матери героя, изготавливает для него лук и стрелы так же, как это делает сестра в сказаниях некоторых других народов Сибири или бабка — в фольклоре обских угров и североамериканских индейцев (матриархальное начало). Герой, одинокий в силу того, что он первый человек, постепенно переосмысливается как сирота. Подобное смешение чрезвычайно характерно и для фольклора тюрко-монгольских народов Сибири — якутов, алтайцев, бурят. Там, в условиях развитых патриархальных отношений, сирота иногда является наследником богатого скотом стойбища, мстителем за убитого отца. У энцев первопредок большей частью превращен в сироту-ребенка, единственного оставшегося в живых в стойбище, где все вымерло («Солдэй-каха», «Сирота Тау», «Происхождение людей»), или найденыша чудесного происхождения («Звездный миф», «Сиоську»). В «Звездном мифе» найденыш оказывается рожденным богами — сыном неба и дочерью земли (ср. мировой миф о небе и земле как о первотворцах и прародителях). Он и сам божество (так же, как в «Сиосику»), а именно — главный покровитель энцев Бадаси.

Однако, очевидно, что не только сюжет мифа, но и образ Бадаси генетически тесно связан с представлением о первопредке, о чем, между прочим, свидетельствует и его прозвище Дюба-нга, т. е. «Сирота-бог» или «Сидынэ Бадаси нга» (нас воспитавший бог). В другом сказании первопредок является сыном «хозяина земли».

Первобытный мифологический эпос энцев постепенно все более обогащался чисто сказочными мотивами, что привело и к своеобразному переосмыслению исходных мифологических представлений.

Совершенно в духе волшебной сказки звучит рассказ о Бадаси-нга, которого «земли старуха», выступающая в облике бедной голодной женщины, нашла в гробе («Звездный миф») или в воде на берегу Енисея («Сиосику»). Голодный сиротка-найденный, живущий с бабкой на краю селения, близко напоминает популярные сказки чукчей или североамериканских индейцев.

В другом варианте «земли старуха» и «земли хозяин» представлены в виде бедняков, которые рассылают своих пятнадцать детей искать новые земли. В большинстве сказаний мифический герой в виде бедного сироты странствует по тундре в поисках пищи, жилья или «лучшей жизни» (стр. 70).

Особое место в энецком мифологическом эпосе занимает образ Диа, с которым в некоторых вариантах смешивается Баручи. В Диа, которого Б. О. Долгих остроумно называет «энецким Меркурием», смешиваются черты странствующего по небу и земле и наблюдающего человеческую жизнь божества (в «Звездном мифе») с типом лжеца и плута. В общем и целом образ Диа приближается к широко распространенному типу мифологического «озорника» — «трикстера», наподобие Ворона у северо-восточных палеоазиатов и северо-западных индейцев, Норки, Койота, Паука и других аналогичных фигур в фольклоре северных индейцев.

Б. О. Долгих отмечает близость Диа к эвенкийскому Ивулю. Диа (нганасанский Дяйку) и Баручи (Баруси) являются носителями комического начала в энецком мифологическом эпосе. К ним прикрепляются различные анекдотические мотивы (см. «Похождения Баручи», «Диа»). В весьма архаических образах мифологического эпоса энцев почти отсутствуют собственно шаманские мотивы. Последние выступают в также весьма древних по своему происхождению (и имеющих многочисленные параллели у других народов) мифах о человеке на луне, о вызове шаманами луны и солнца («Приглашение в гости солнца и месяца», «Луны шаман»).

Раздел «Исторические предания и легенды» объединяет также очень интересный, притом более разнообразный и даже разнородный материал. Общим почти во всех текстах, включенных сюда, является обязательное указание на роды и племена, к которым принадлежат действующие лица. Исторические предания в собственном смысле слова не столь многочисленны. Наиболее яркий образец — представленное в двух вариантах («Колё-Биомо» и «Приход юраков») сказание о нападении пришедших на Енисей ненцев, которые должны были отступить, встретив хорошо подготовленное к обороне стойбище. В этом сказании содержатся даже элементы эпической идеализации в образах энецкого предводителя Колё и другого богатыря — батрака, оставившего свои мирные занятия, чтобы нанести жестокий урон ненецкому воинству. В других преданиях содержатся воспоминания о стычке с эвенками («Два нгузундея», «Сойта Нью» и др.), причем Б. О. Долгих отмечает принципиальные отличия этих преданий от так называемого хосунного эпоса, бытующего у эвенков, нганасан и северных якутов.

Целый ряд текстов рассматриваемого раздела может быть отнесен к историческим преданиям с большой натяжкой. В них скорее преобладают черты богатырской сказки, сохранившей связь с первобытной «быличкой», из которой она постепенно выделилась. Таково, например, имеющее многочисленные параллели у других народов Севера (и даже североамериканских индейцев) сказание о «ленивце» (Лысю), неожиданно обнаруживающем богатырские черты. Сюжет строится на характерных для богатырской сказки темах похищения и возвращения женщин. К той же категории можно отнести и однотипный сюжет о бедном юноше без ног — жертве дурного обращения со стороны отца, проявившем неожиданно «шаманское» ясновидение и богатырскую силу, побившем врагов отца и под конец преобразившемся в полноценного человека («Моррэдэ и Нью»). Другая сказка — «Моррэдэ и сказочные люди» представляет собой, как признает собиратель, — контаминацию с ненецкой богатырской сказкой-песней (сюдобичу — ненецкий сюдбабц). «Приключения сомату» также повествуют о сказочных существах — людоедах эгэотэо, живущих в землянках. Даже если здесь отразились представления о каких-то северных племенах, живших в жилищах из снега, как предполагает Б. О. Долгих, по своим жанровым чертам рассказ приближается к «мифологическим сказкам» о сихно.

Очень интересно, что как раз в перечисленных выше преданиях, приближающихся по типу к богатырским сказкам, отчетливо выступает весьма древний образ энца — охотника на диких оленей с помощью быка-манщика (так называемые моррэдэ), что, по мнению Б. О. Долгих, имеет связь с «палеоазиатским» этническим субстратом энцев.

В большом произведении «Аседа-нью», где чувствуется печать индивидуальной импровизации рассказчика, переплетаются фрагменты родовых и семейных преданий, приуроченных к жизни одного из родовых предков. Б. О. Долгих предполагает, что здесь отразился и исторический факт нападения ненцев на отряд князя Шаховского и Хрипунова (1600). Манера изложения напоминает немного ненецкие «ярабц», хотя принципиальное отождествление автором книги энецкого «деречу» с ненецким «ярабц» (см. Введение, стр. 5) мне представляется неточным (жанровые границы «ярабц» гораздо уже). Особняком стоит обширная группа коротких преданий о происхождении отдельных родов и родовых наименований (в духе народной этимологии), родовых обычаев и т. п. Среди этих преданий выделяются очень любопытные — о роде Лодо-

сзда, как об особом народе безумцев (типа анекдотов о шильдбургерах, и т. п.). Именно этот род, по предположению составителя, является потомком древнейших обитателей района низовьев Енисея.

Второй том носит название «Бытовые рассказы энцев». Все они записаны от одного лица — Р. А. Силкина, энца из рода Бай. Первый раздел — «Автобиографические рассказы» открывается замечательным жизненным документом — рассказом Р. А. Силкина о своей жизни. Этот живой, красочный сказ о прошлой жизни энцев содержит огромное число интересных сведений и деталей быта как тундровых, так и лесных энцев, а также ненцев и русских торговцев Енисейского Севера, общую картину социальных взаимоотношений на Севере с конца XIX в. до первых послереволюционных лет. Другие рассказы этого раздела посвящены отдельным сторонам общественной, семейной и религиозной жизни энцев до Октябрьской революции. Это большей частью сюжетные повествования (различные «случаи»), а порой общая характеристика обычаев, по-видимому, в ответ на вопросы этнографа. Силкин дал яркое описание свадебного обряда, брака увозом, брака отработкой, развода, похорон, типов бытового объединения энцев на стойбищах, исключительно реалистическое, колоритное изображение старого суда самодийских князей, «выборов» князя, предвесеннего праздника Мэдодэ, приемов шаманского камлания во время болезни, ворожбы в лесу, охотничьей магии.

Не менее ценный материал содержится и во втором разделе второго тома — «Традиционные рассказы». В них отчетливо выступают различные формы хозяйства энцев (архаическая охота на диких оленей, оленеводство, рыболовство и охота на зайцев и куропаток), характер родовой взаимопомощи и родовой мести, формы принятия в род, взаимоотношения родственников различных категорий, передвижения отдельных родовых групп, социальное расслоение, виды шаманского «призвания», поверья, связанные с колдовством, с духами болезней. Но главным образом описывается уорная борьба энцев за существование в необычайно суровых природных условиях.

Термин «традиционные рассказы» можно, однако, принять только с оговорками. Помещенные в этом разделе тексты весьма близки так называемым автобиографическим рассказам: между ними трудно провести резкую грань. И здесь и там в основном — «сказы» о своей и чужой жизни (сами энцы, как сообщает Б. О. Долгих, употребляют наряду с «дэре» термин «рассказы о жизни»), «случаи», «были», происходившие с родственниками, соседями, ближайшими предками. Не случайно в автобиографии и в этих рассказах часто фигурируют одни и те же лица. Конечно, в них имеется известная нравочительность, отражается кодекс моральных понятий позднеродового общества; однако гипотеза Б. О. Долгих о том, что это особый традиционный жанр поучений для юношества, не представляется достаточно убедительной. В этих сказах, переданных чрезвычайно живым языком, очень ярко проявляется личность рассказчика, его богатый жизненный опыт. Он часто высказывает свое мнение по разным вопросам, сравнивает описываемые случаи или обычаи с другими, позволяет себе небольшие отступления. При этом, рассказы Р. А. Силкина имеют, конечно, и традиционные элементы стиля (например, упоминание, правда редкое, «слэва», как живого существа, и некоторые другие приемы ненецких яраб и энецких дэре) и сюжета, как например, смерть всей семьи, кроме одного мальчика, от духа болезни, привлеченного бранью матери по адресу детей, сюжеты шаманского «призвания», поисков вора посредством магической волчьей лапы, мести юноши за отца, и др.

В общем и целом, включение в научный оборот прекрасного собрания фольклора энцев безусловно поможет уточнить и обогатить наши представления о творчестве малых народов Севера и вообще о формах и путях формирования повествовательного искусства.

*Е. Мелетинский*

А. М. Астахова. Народные сказки о богатырях русского эпоса. Издательство Академии наук СССР. М.—Л., 1962, 119 стр.

В этой небольшой по объему книге поднято много проблем, одинаково важных и для фольклористики и для этнографии.

«Народные сказки о богатырях русского эпоса», которые в литературе принято называть более кратко — «богатырскими сказками», не были предметом специального исследования. Поэтому автору пришлось рассматривать их в самых различных аспектах.

Касаясь генезиса сказок о богатырях, А. М. Астахова указывает, что они могли формироваться тремя путями: это или результат распада песенного текста былины, или, наоборот, близкий сказочный сюжет был некогда заимствован былевым эпосом и легко вернулся в свою природную среду; это может быть также книжное, писательское переложение в форму сказки сюжетов былин, притом нередко контаминированных. Поэтому трудно согласиться с положением А. М. Астаховой, что сказки о том или ином богатыре различаются «сюжетным составом и разным сочетанием использованных сюжетов», только «подвергаясь общему закону вариативности произведений народного поэтического творчества». В свете ее же концепции пестрота обработки сюжетов сказок может являться и результатом различия книжных переработок, в том числе и произвольного контаминирования сюжетов из цикла о данном богатыре.