

Т. А. Голованева

ОТКУДА МЫШИ НА ДЕРЕВЬЯХ? К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ СЮЖЕТА ПОПУЛЯРНОЙ КОРЯКСКОЙ СКАЗКИ О МЫШАТАХ, ПОДВЕШЕННЫХ К ДЕРЕВУ

В статье представлен анализ одного из популярных сюжетов ительмено-корякского фольклора. В фокусе внимания – сказка о мышатах, пойманных в штаны и подвешенных к дереву. По классификации Е. Ю. Березкина, Е. Н. Дувакина, сюжетообразующий мотив данной сказки – L42J «Дерево наклоняется (дети в сумке людоеда)». Материал исследования (21 вариант, записанный с 1901 по 2017 г. от ительменов и коряков Камчатки) позволил выявить устойчивые эпизоды, проследить связь между сюжетной коллизией и мифологическими представлениями коренных народов Камчатки.

Ключевые слова: северо-восточные палеоазиаты, коряки, ительмены, корякский фольклор, ительменский фольклор, Вороний цикл, мотив L42J «Дерево наклоняется».

Т. А. Golovaneva

WHERE ARE THE MICE IN THE TREES FROM? TO THE QUESTION OF THE ORIGIN OF THE PLOT OF THE POPULAR KORYAK FAIRY TALE ABOUT MICE, SUSPENDED FROM A TREE

In this paper an analyzes of popular plot of Itelmen-Koryak folklore is represented. In the center of the picture is the tale about mice that were caught in pants and hooked on the tree. E.J. Berezkin, E.N. Duvakin, plot-driven motive in the tale is L42J «Tree bends (children in man-eater's bag)». Material of the study: (21 variants recorded from 1901 till 2017 from Itelmen and Koryaks of Kamchatka). Analyses of different variants of the tale about mice can demonstrate the evolution of the plot that is part of the Big Raven cycle.

Keywords: north-eastern Paleoasiates, Koryaks, Itelmen, Koryak folklore, Itelmen folklore, Big Raven cycle, the plot L42J «The tree bends».

Исследователь мировых фольклорных традиций Е. М. Мелетинский определял мифологию северо-восточных палеоазиатов (ительменов, коряков, чукчей) как одну из самых архаичных в Азии [17, с. 105]. Сюжеты корякских фольклорных текстов сложны для анализа. Без этнографических пояснений некоторые эпизоды совершенно непонятны для иноэтничных читателей. Кроме того, в архаических фольклорных текстах далеко не всегда обнаруживается привычная современному человеку логика развития сюжета, которая позволяет воспринимать повествование как мотивированную последовательность эпизодов.

В записях корякского фольклора рубежа XX–XXI вв. отразились как архаические элементы поэтики, так и более поздние напластования, связанные с влиянием русской культуры, а также с изменением уклада жизни коренных народов полуострова в течение XX в. Как оказалось, даже в стремительно меняющихся социальных условиях некоторые сюжеты национального фольклора характеризуются поразительной устойчивостью. К таким сюжетам относится широко известная на Камчатке сказка о том, как мышата были пой-

маны Куткыннику (в некоторых вариантах – Старухой-Злым-духом) в штаны и при помощи заклинания подвешены к дереву. Сюжетообразующий мотив данной сказки по каталогу Ю. Е. Березкина – мотив L42J «Дерево наклоняется (дети в сумке людоеда)».

Материалом исследования послужили опубликованные и архивные варианты сказки, записанные от ительменов, коряков-нымыланов и коряков-чавчуменов (всего 21 вариант). Список текстов, привлеченных для анализа, представлен в конце статьи.

До сих пор остается нерешенным вопрос о жанровой классификации корякского фольклора. Применительно к современным записям мифологического/сказочного фольклора народов Камчатки неочевиден факт веры/неверия рассказчиков в изображаемые события. Е. М. Мелетинский отмечал, что фольклор коряков и ительменов по своему сюжетному составу и образной системе следует определять как «сказочные приключения мифологических персонажей» [17, с. 110]. По мнению А. А. Гончаровой, «цикл о Вороне в культуре палеоазиатов в жанровом отношении может быть классифицирован как синкретическое

единство мифа и сказки, мифов и жанров не-сказочной прозы. Жанр “чистой” сказки (с функцией развлекательности) не выделился в культуре бесписьменных народов, в основном преобладает миф с его сакральной функцией» [5, с. 18]. По нашим наблюдениям, современные рассказчики воспринимают сюжеты Вороньего цикла как сказочные повествования, однако истоки формирования образной системы, безусловно, связаны с древней мифологией.

Согласно гипотезе Г. А. Меновщикова, коряки заимствовали сюжеты Вороньего цикла из ительменского фольклора [22, с. 21–22]. Главный герой ительменских мифологических сказок Ворон Кутх – в корякском фольклоре его аналог Ворон Куткыннюку (Куйкыннюку) – представляет собой воплощение трикстерского персонажа. Это герой-плут. Для трикстерского персонажа характерна половая амбивалентность: «его пол факультативен, несмотря на его фаллические характеристики, он может превратиться в женщину и рожать детей» [29, с. 266]. Половая амбивалентность, а также зоантро-

поморфность Кутха (Куткыннюку) обусловили подвижность образной системы.

В частности, в рассматриваемом сюжете о мышатах, помимо Ворона (вар. IV–VI, X, XIV, XV), в той же самой функции вредителя фигурирует Старуха-Злой-дух (вар. I, III, VII, VIII, XI–XIII, XVI–XXI). В трех вариантах злой дух представлен в своей мужской ипостаси: *Ивлык-элхэн* (вар. II), *Ивляк* (вар. IX), *Ниувит* (вар. X). В данном сюжете образы Ворона Кутха (Куткыннюку)/Злого духа/Старухи взаимозаменяемы. Вероятно, сюжет о мышатах, подвешенных к дереву, сложился в древнейший период, когда образ героя представлялся и как мужской, и как женский одновременно. Подробно анализ образной системы данного сюжета рассмотрен в статье, опубликованной нами ранее [3].

В ительменских вариантах сказки о мышатах (вар. I–V) начальный эпизод связан с трюкачествами главного героя, который поочередно обрезает себе части лица (сначала одну щеку, потом другую, потом отрезает себе нос), разозлившись из-за причиненной боли, Кутх (Старуха-Злой-дух) во всем обвиняет мышат и идет им мстить.

Национальный текст (вар. V)	Перевод с ительменского языка
<p>Кутх ч’иннисын. Кзунлџзукнэн атнок Кутх. Ыунэлэн клаволкнэн тмалк окночанк, кчинџилџзукнэн. Кутх кчинџиџзуин энан џува омлаџ, ли пэлџ әнџа к’интхунэлџзукнэн. «Әнџа интхунэсин? Вусх, кәман џаџән интхунэсин. Мәмпхэчән џәџән». Кутханк к’әм-пхэин џәџән. Тәнаџ әнџа ли пэлџ итхунэсин. Вусх, кәман п’әлхән интхунэсин. <...> Мил к’әмпхэин: џәџән, п’әлхән, к’әлфлән, тәлтәл, ласфән.</p>	<p>Кутх шьёт. Жил дома Кутх. Однажды сел около окна, шил. Кутх шил свои штаны тёплые, очень сильно что-то затемняло свет. «Что затемняет свет? Наверное, мой нос затемняет. Отрежу нос». Кутх отрезал нос. Опять что-то сильно затемняет свет. Наверное, моя щека затемняет свет. <...> Всё отрезал: нос, щеку, губы, веки, ресницы.</p>

Алогичность действий персонажа-трикстера (Ворона Кутха) современными слушателями воспринимается как странные, и даже отталкивающие чудачества: «Он настолько не осознает себя, что его тело не составляет единства, и руки борются одна с другой» [29, с. 266].

Показательно, что в корякских вариантах не отражен начальный фрагмент ительменской сказки, представляющий собой трюкачества пер-

сонажа-трикстера. В отличие от более архаичных ительменских текстов, в которых развитие действия начинается с алогичных поступков Кутха, в корякских вариантах завязка строится как встреча вредителя (Куткыннюку/Старухи) и главных героев сказки (мышей-детिशек). При этом в семи вариантах (VIII, XV–XX) случайная встреча не обыгрывается в тексте, а подается как данность, а опасность усиливается с наступлением ночи.

Национальный текст (вар. XV)	Перевод с алюторского языка
<p>Ѓорав’ пипиџыльнүпильняџ гаңволән талеконвын. «В’ай’ын муру мыттаталекочџ-элам». «Эчги гут џтал’экоџџэлатык».</p>	<p>Как-то мыши пошли кататься с горы. «Мы пойдем кататься». «Ладно, идите, катайтесь». Долго катались. И вот катаются.</p>

<p>Нураҕ гаталекочҕэлаҕэнав'в'э. Талеколаткын ҕорав'ач. Ыынв'ач вучҕыру?и. Элэ тиннэ микҕа арайтык итти. «Ғытҕат нураҕ эллаткын». Ыычҕын ҕутҕыннаҕу ҕа нэм гэлэлин. «Ой, – ивыткын, – пипикыльһыпильняҕ талеколаткын. Уж ынҕинэ мыгырылҕинэв'в'и. Ыуймаҕа мникэн в'ай, мыгырын».</p>	<p>Вдруг начало темнеть. Домой никто не пришёл. «Что-то они долго». Вдруг пришел Куткынныку. «Ой, – говорит, – мыши катаются. Поймаю-ка я их. Ширинкой я их того, поймаю».</p>
--	--

Опасность случайной встречи отчасти обусловлена приближением ночи – временем пробуждения злых сил. В то же время случайная встреча – один из самых простых вариантов завязки. Более

поздним композиционным элементом является мотивированная завязка, которая предполагает отлучку младших членов семьи (мышат-детюшек) и нарушение ими запрета (вар. IX–XIV, XX).

	Национальный текст (вар. V)	Перевод с алюторского языка
Вар. IX	<p>Ғайонатылҕэлэҕу пипиҕыльһу. Эньпичитэ ҕонһыҕу нэнэн'алеветкынэ унюнүв': «Титэ таҕволатык мәнҕы ттылель'атык, таҕу нора'аҕу эв'в'эв'кэ. Ыла'олатык нонһык тылейветкын ив'ляҕ». Ғунечын пипиҕыльһо эллэ аваломка эллат.</p>	<p>Жили мыши. Родители все время поучали детей: «Когда начнете куда уходить, не отправляйтесь далеко. Смотрите, там ходит ивляҕ». Однажды мыши не послушались.</p>
Вар. XIV	<p>Атты яҕ ҕонһыҕу ынҕин пипиҕычүэв'ыту кыявлаткын, талель'атычҕэлаткын тноһыҕу, аҕан ылла'а вириҕылҕивыткынин: «Ғҕанҕавлатык тал'эл'атык!» Тиннэ, кыявлат, эв'ыт ав'авлат.</p>	<p>Мыши-девочки все время просыпаются, идут кататься на сопку, хотя мать и запрещала: «Перестаньте кататься!» Что ж, проснулись, все равно ушли.</p>

Как доказал В. Я. Пропп, запрет и его нарушение представляют собой типичный вариант завязки русской волшебной сказки [19, с. 24]. Подчеркнем, что из 21-го варианта сказки о мышатах в 7-ми используется композиционный элемент «запрет и его нарушение» (случайная встреча – также в 7-ми вариантах). При этом не удастся установить зависимость композиции от локальных особенностей традиции. Тексты, записанные в одних и тех же селах, содержат разные варианты завязки. Возможно, в данном случае решающим фактором является индивидуальный выбор рассказчика, его склонность к поучительной манере. В целом, дидактический аспект не характерен для архаического фольклора северо-восточных палеоазиатов. Наказ старших младшим, запрет, нарушение запрета – наполняют сказку дидактическим смыслом. Вероятно, данный композиционный элемент появился в корякском фольклоре под влиянием русской сказочной традиции.

Итак, в имеющихся текстах реализуется три варианта завязки: 1) сюжет начинается как результат спонтанных действий персонажа-трик-

стера и его немотивированной агрессии; 2) развитие действия начинается после случайной встречи героев сказки и вредителя; 3) развитие действия начинается после ухода младших членов семьи из дома и нарушения ими запрета. Три типа завязки отражают три способа осмысления действительности. Первая – как наиболее архаичная – вообще не предполагает логической связи между действием и его результатом (вредитель калечит себя и идет мстить другим), вторая (случайная встреча) – апеллирует к появлению зла как трагической случайности, а третья связана с ярко выраженным дидактическим аспектом: беды можно избежать, если следовать наказу старших.

В архаических корякских сказках мы не найдем поучений. Поступки героев далеко не всегда понятны, результаты этих поступков не очевидны и нередко вызывают недоумение у современного читателя, так как реликты древних сюжетов Вороньего цикла отражают представления, сложившиеся до формирования бинарных оппозиций, предполагающих разделение на доброе/злое, честное/лживое, краси-

вое/уродливое, правильное/неправильное. Однако помимо реликтовых, глубоко архаичных элементов сюжета, в текстах корякских сказок присутствуют позднейшие напластования. Корякская повествовательная традиция не является жестко канонизированной, поэтому современный рассказчик, испытывая на себе влияние письменной культуры, а также влияние русского фольклора, волей-неволей добавляет некоторые подробности в корякские тексты, вводит иные, отличные от первоначальных мотивировки, домысливает и конкретизирует характеры персонажей.

Главные герои сюжета – мышата-детишки. В описании этих персонажей отсутствуют какие-либо подробности, мышата ведут себя как обычные дети и, скорее, имеют двойную зооантропоморфную природу. Согласно мифологической картине мира коряков и ительменов, мыши представляют собой отдельный народец, который так же, как и люди, занимается собирательством корней [24, с. 136; 25, с. 68]. По свидетельству Н. С. Кузнецовой-Кергуйе, корякские женщины вплоть до 1980-х гг. обменивались с мышами запасами, (рассказ Н. С. Кузнецовой-Кергуйе о корякских обычаях, связанных с мышами, был записан Т. А. Головановой, Е. Л. Тирон в пос. Энергетик Елизовского района Камчатского края в апреле 2020 г.). Вытаскивая из норок часть припасенных мышами корней, женщины обязательно оставляли в норках кусочки картофеля, сухой рыбы-юколы и чуть-чуть крупы. Подобные обычаи были широко распространены и среди ительменов в середине XVIII в., при этом строго соблюдался запрет на убийство мышей. Как подметил Г. В. Стеллер, «...туземцы не истребляют ни одной мыши» [25, с. 68]. Мышей было настолько много, что они становились живыми игрушками для детей. По воспоминаниям нашей исполнительницы Н. С. Кузнецовой-Кергуйе, 1949 г. р., в детстве они с подружками делали соломенную упряжь для мышат, сооружали для них нарточки. Соломенная упряжь для мышей упоминается в сюжете чукотского заговора. По сюжету заговора шаман спускается в нижний мир, но по пути он останавливается в селении мышей. Его просят помочь женщине, страдающей острой болью в горле, он замечает на ее шее травяной хомут, подобный такому, какой чукотские дети делают для пойманных мышей, разрывает петлю и больная выздоравливает [30, с. 660, 661, 677]. Мышата как персонажи сказки были близки и понятны слушателям.

Согласно сюжету, мышата попадают в за-

падню, подстроенную Куткыннюку (Старухой-Злым-духом). Принципиально важно, что в качестве вредителя выступает мифологический персонаж, реальность которого еще в середине XX в. не подлежала никакому сомнению. Среди коряков вера в злых духов устойчиво сохраняется в настоящее время, о чем свидетельствуют сюжеты несказочной прозы (современные мифологические рассказы о влиянии духов на жизнь человека представлены в книге [15, с. 110–153]) и заговорная традиция, в рамках которой образ Ворона Куткыннюку до сих пор продолжает восприниматься как сакральный (функции Куткыннюку в корякских заговорах рассмотрены в статье [2]).

В сказке нет никаких подробностей, характеризующих внешность героев. В целом, для корякского фольклора в силу его архаичности не характерно описание облика персонажей, несмотря на то, что мифологические образы воспринимались как абсолютно реальные. Исследователь корякской культуры С. Н. Стебницкий подробно описал, как корякские дети реагировали на его атеистические утверждения, опровергающие существование злых мифологических существ: «Ребята повскакивали с мест и все сразу возбужденными голосами принялись меня отчитывать: “Ты ничего не знаешь! Это у вас там нет нинвитов! А у нас...” – и словно посыпались самые убедительные доказательства зловредности нинвитов. Ну как тут с ними будешь спорить, когда не тот так другой воочию видел злого духа и охотно вам об этом расскажет. Эти же самые ученики даже сделали мне изображение нинвитов в моей тетрадке записей языка» [23, с. 42]. Редкие пояснения рассказчиков по ходу сказки, скорее, являются исключениями и служат примером влияния письменной культуры.

Беда подстерегает мышат, когда они отходят от дома, чтобы покататься на нарточках с горки. Катание на детских нарточках было излюбленным развлечением камчатских ребятишек. Холмистый рельеф местности создавал для этого все условия. В сказках, по закону жанра, нет апелляции к реальным названиям рек или сопок, однако «этот обезличенный ландшафт легко налагался на ландшафт местности <...> и воспринимался слушателями как знакомый, родной. Упоминаются те реалии, которые необходимы для развития сюжета» [11, с. 39].

По мифологическим представлениям, злые духи населяют необжитое простран-

ство, их наиболее лакомая добыча – маленькие дети [23, с. 41]. Кутх/Куткыннюку или Старуха-Злой-дух поджидает мышат внизу горки. Мышата скатываются в растопыренные штаны (в других вариантах – в женский комбинезон-керкер или в мешок). В этом сюжете вредитель представляется не только как каннибал-похититель, но и как мифический персонаж, владеющий магическим знанием. Куткыннюку (Старуха-Злой-дух) произносит заклинание, которое представляет собой рифмованные поющие фразы объемом 1–2 строки. Подчинившись этому заклинанию, высокое дерево сгибается, затем Куткыннюку (Старуха-Злой-дух) подвешивает к дереву мышат, наглухо завязанных в женском комбинезоне-керкере (или в мешке), после второго заклинания дерево распрямляется – так мышата остаются подвешенными к вершине дерева.

История о мышах, подвязанных к высокому дереву, имеет свои параллели в природном мире. Во время камчатских экспедиций 1927/28, 1933/34 гг. С. Н. Стебницкий неоднократно видел трупы мышей, насаженных на ветви. Исследователь предположил, что «это проделки хищных птиц, которые ловят мышей и делают себе запасы пищи, натывая их на сучья деревьев» [24, с. 136]. Однако птицы физиологически не могут неподвижно висеть в воздухе. Появление мышей на ветвях объясняется тем, что птицы в полете роняли пойманных мышей на ветви деревьев, а не натывали их специально. Мышиные трупы, оброненные птицами, оставались висеть на ветках. В сказке представлена мифологическая интерпретация данного природного явления: мышата попадают на ветки деревьев в результате заклинаний, обращенных к дереву. По сюжету сказки, Куткыннюку (Старуха-Злой-дух) произносит два рифмованных заклинания: одно – для того, чтобы дерево склонилось, другое – чтобы дерево распрямилось. Рифмованные вставки в прозаическом тексте сказки имеют архаические корни и восходят к тому времени, когда была сильна вера в магическое воздействие словесных заклинаний [17, с. 60].

В разных вариантах сказки отражены разные формулировки заклинаний. Единство обнаруживается только в вариантах, записанных в Тигильском районе. В этих текстах рифмованные заклинания звучат так: *Уу-кэнут, уу-кэнут, уу-кэнут* 'Дерево-согнуться, дерево-согнуться, дерево-согнуться'; *Оо-вэтгыу, оо-вэтгыу,*

оо-вэтгыу 'Дерево-прямо, дерево-прямо, дерево-прямо'. Обращает на себя внимание не только трехкратный повтор магического приказа, что характерно для заговорной практики (исследователи отмечают функциональную обусловленность повтора, в заклинаниях «некоторые строчки просто повторяются ради увеличения магической силы слова» [17, с. 57]), но и грамматическая недооформленность заклинания, в частности, первая магическая реплика состоит из двух усеченных основ: *уу* – от *утты-ут* 'дерево', *кэнут* – от *кэнутык* 'согнуться'. Отсутствие у магической реплики формообразующих аффиксов свидетельствует о древности ее происхождения.

Помимо предельно лаконичных заклинательных формул, в вариантах данного сюжета отражены и другие, более пространные заклинания, в которых также сохраняется повтор и ритмизация строк: *Ууу, ууу, ыгалмыги, ницижэв'ата минативатгыт* 'Дерево-женщина, дерево-женщина, согнись, мышинными мозгами тебя накормлю' (вар. XI); *Ууа, ууа, ывэтгатгэ, титэ-нын ницижылына тыенэв'етги* 'Дерево-женщина, дерево-женщина, выпрямись, когда-нибудь мышами накормлю тебя' (вар. XXI). Нотная запись данного заклинания была выполнена Е. Л. Тирон и опубликована в книге [15, с. 81]. Очевидно, что более пространные заклинания появились позже, когда уже сформировался ритуал задабривания духов через их кормление, так как «магия слова оказывается более древней, чем магия жертвоприношения» [19, с. 156].

Образ дерева, подчиняющегося заклинаниям, восходит к древним представлениям об одушевленных деревьях. По свидетельству Г. В. Стеллера, одного из первых исследователей ительменской культуры, в середине XVIII в. среди ительменов была жива вера в связь между злым духом и деревом: «Они [ительмены] признают и существование дьявола, которого они представляют себе чрезвычайно хитрым обманщиком, почему и называют его “канна”. В окрестностях Нижнего острога показывают очень старую и большую ольху, внутри которой, по уверениям ительменов, живет Канна. В это дерево они ежегодно выпускают множество стрел, так что вся ольха как бы утыкана ими» [25, с. 157]. Представление о духе, живущем внутри дерева, отмечено и в чукотском фольклоре. В сюжете о состязаниях шаманов героям удается отрубить кусок дерева в тот момент, когда дух дерева ест пищу, которую принесли для него [30, с. 594].

В сказке отголоски представлений об одушевленных деревьях отразились в обращении: «У-на, у-на!» 'Дерево-женщина, дерево-женщина!' Слово *у-на* представляет собой объединение двух усеченных основ: *у-* (от *уттыут* 'дерево') и *-на* (от *наввын* 'женщина'). Однако в сюжете о мышатах дерево не имеет ни своего голоса, ни своего характера, ни своей воли и только под-

чиняется приказам-заклинаниям, независимо от того, кто их произносит.

Куткыннюку (Старуха-Злой-дух) подвешивает комбинезон с мышатами к дереву, производит заклинание, дерево распрямляется, затем Куткыннюку (Старуха-Злой-дух) оставляет мышей на некоторое время в штанах, чтобы они подкисли:

	Национальный текст (вар. V)	Перевод с алуторского языка
Вар. XV	«Тгырлатык атты, тытауволатык в'ай тв'ичивык. Тав'эчатылқэлатык, [витку] тытанулқэватык».	[Куткыннюку]: «Я вас поймал, буду вас проквашивать. Прокиснете, буду вас есть».
Вар. XVI	«Яво зун мынлалат нан, уттылв'ынык мыниллэллатык, мыньвесавлатык. Тав'эсаллатык, тытанолатык».	[Старуха-Злой-дух]: «Погодите же, понесу я вас туда, в лес, повешу, проквашу. Прокиснете, я вас съем».

Появление в тексте кулинарных подробностей непосредственно связано с особенностями национальной кухни. Квашение рыбы – один из традиционных способов заготовки рыбы, который был распространен среди береговых коряков вплоть до середины XX в. Значительная часть квашеной рыбы шла на корм ездовым собакам, однако кислые рыбы головы считались лакомством и среди населения. С. Н. Стебницкий передал свои субъективные впечатления от оригинального блюда: «Когда среди зимы в поселок привезут целую нарту кислой рыбы, все в поселке пропитывается резким запахом. А на следующий день после того, как все наедятся “кислых головок”, ни к кому подойти невозможно» [24, с. 99; экспедиционные материалы 1927/28 гг.]. В некоторых семьях береговых коряков эта кулинарная традиция сохранялась до

начала XXI в. По свидетельству А. А. Мальцевой, в 2004 г. во время экспедиции в с. Вывенка она видела, как береговая корячка Дарья Мулинаут (1918 г. р.) и ее племянница ели заквашенные в кастрюле рыбы головы. Из-за ужасного запаха, который исходил от подкисшей рыбы, всем присутствующим предложили отойти и встать с подветренной стороны. Доставая головы из кастрюли по одной, женщины-нымыланки, наклоняясь, промывали рыбы головы в реке и сразу ели, с большим удовольствием похрустывая хрящами.

В вариантах сказки, записанных от уроженцев сс. Вывенка и Анапка (XI, XIII, XIII, XVII), Старуха-злой дух хочет не проквашить мышей, а поджарить на огне, насадив на палочки. Предвкушая лакомство, Старуха-злой дух даже напеваает, подыскивая подходящие палочки:

Национальный текст (вар. XIII)	Перевод с алуторского языка
Тэлы ав'ави Ниувит-Ынпынав ын. Накамъ-ат никаткы в'ыйинъак аяутаткуткы ыннин. Манин пырыткынин никы ыннин толипуйгын ын уттыгут. «Гуттин пипиқыл'ыляуыи-иппинъын». Васқин пырыткынин: «Гуттин пипиқъев'ауыи-иппинъын». Васқин пырыткынин: «Гуттин пипиқлэтауыи-иппинъын». Васқин пырыткынин: «Гуттин пи»иқпунтауыи-иппинъын". Васқин пырнин: «Гуттин пипиқкычимъуыи-иппинъын».	Туда [в лес] ушла Старуха-Ведьма. Уже поет [от радости]. Отламывает веточку на шампур. [Песня]: «Это для мышинных глаз шампур». Другую [ветку] отламывает: «Это для мышинных мозгов шампур». Еще одну отламывает: «Это для мышинных головок шампур». Еще одну отламывает: «Это для мышинных печенок шампур». Ещё одну отломила: «Это для мышинных почек шампур».

Запекание на открытом огне – традиционный способ приготовления пищи, восходящий

к глубокой древности, но до сих пор не утративший своей притягательной силы (достаточно

вспомнить о популярности шашлыков в современном мире). Подробность изображения наполняет фантастический эпизод реалистичными деталями. Сказка становится спектаклем, где действия героя рисуются шаг за шагом, а в основе сюжетной ситуации – внутренний монолог комического персонажа. Можно только догадываться, с какой интонацией, с какой ми-

микой, с какими жестами рассказчица разыгрывала кулинарные мечты Старухи.

Та беда, в которую попали мышата, позволяет им узнать тайное заклинание. Однако сами мышата не могут им воспользоваться, героям необходимо содействие помощника. Во всех вариантах данного сюжета сохраняется эпизод о том, как мышата просят Женщину-Лису спасти их.

Национальный текст (вар. XVI)	Перевод с аллоторского языка
<p>Ынки ытав'ыт гавалумлин пипиылына: Татоляльын ганвол ытыкккэтагның галуыл тлэ[кки]. Ыныкыт: «Ыччай, ыччай. Татолянав! <...> Ынв'энталламык, ынипал- ламык, в'ай муру гыргол, наёлам ыткитук. Ниңвит'ынпынавык наниллэлам в'ай в'утку».</p>	<p>Тут вдруг услышали мыши, что Лиса начала в их сторону [идти]. И вот: «Тетья! Лиса! <...> Открой нас, сними нас, вот тут мы наверху, нас посадили в мешок. Старуха-злой-дух нас повесила вот сюда».</p>

Лиса – один из постоянных персонажей корякского фольклора. Нередко сюжет строится на взаимодействии Лисы и Большого Ворона, как двух трикстеров, причем, исход этого противостояния не очевиден. Возможно, популярность Лисы как фольклорного персонажа связана с особенностями охоты на лис, которая была распространена на Камчатке повсеместно. После прихода русских лисьи шкурки стали выгодным товаром для обмена. Вплоть до 1930-х гг. практиковался весьма трудоемкий способ охоты: охотник на лыжах отыскивал в тундре лисий след и шел по нему до тех пор, пока не достигнет зверька. Преследование нередко занимало целый день и часть ночи, а охотник проходил на лыжах более 100 км. Такой способ охоты предполагал длительное противостояние охотника и зверя. В 1930-х гг. на лису охотились по всему Корякскому округу, во всех районах [24, с. 131]. В то время лисьи шкурки сдавали в «Гос-промхоз» и обменивали на необходимые товары. Применение лисьих шкурок для украшения национальной одежды было незначительным. До прихода русских коряки не использовали лисьи шкурки для отделки, предпочитая собачьи [31, с. 555]. По мифологическим представлениям коряков, «чёрно-бурая лиса считается зверем-шаманом» [24, с. 213], поэтому «коряки очень редко ловят таких [чёрно-бурых] лисиц из-за суеверного страха» [25, с. 85]. В древности представление о лисе могло быть связано с образом покровительницы. До 1970-х гг. в корякских семьях сохранялся обычай, согласно которому в период полового созревания девочки, ее мама с бабуш-

кой шутили между собой «*Ыгыт ам, мучгин навакык яёлата гэйгулин! <...> Яёлата гэйгулин, то эльано гэнъэллин!*» 'Посмотри-ка, нашу дочку лиса укусила! <...> Лиса укусила, и девушкой [дочка] стала!' Среди корякских женских имен есть имя *Яёч*, которое восходит к чавчувенскому слову *яёл* 'лиса'. В Пенжинском районе протекает река *Яёл-ваям* 'лисыя река', а расположенный в этом районе посёлок Слаутное по-корякски называется *Яёлцагины* 'лисыя нора'.

В сказке помощь Лисы внешне представляется как немотивированная, однако обращение к Лисе как к родственнице уже само по себе может служить мотивировкой. Мифологические представления о родственных связях между мышами и лисами имеют свои параллели в мире природы. Исследователи отмечали явно выраженную миграцию популяции мышей: «самое странное у этих камчатских мышей заключается в том, что они постоянно перемещаются <...> в определенное время они в виде войска внезапно исчезают вовсе со всей Камчатки <...>. Затем мыши вновь возвращаются целыми толпами... К великой радости населения, весть об этом важном событии, предвещающем хороший год и обильный промысел, немедленно передается с места на место» [25, с. 88]. Миграция лисиц на север или юг Камчатки зависела от присутствия в том или ином районе мышей или зайцев, за которыми следовали лисы [31, с. 556]. Естественная миграция мышей влечет за собой и миграцию лисиц: приходят мыши – будут и лисицы.

Корякская повествовательная традиция допускает авторскую манеру подачи фольк-

лорного текста. Магистральная сюжетная линия сохраняется, однако сами эпизоды могут быть расширены, что связано не столько с особенностями локальной традиции, сколько с индивидуальной повествовательной мане-

рой рассказчика, его авторской активностью и даже с его жизненной позицией. В одном из вариантов детально изображается, как родители мышат обратились к Лисе с просьбой о помощи.

Национальный текст (вар. XV)	Перевод с алюторского языка
<p>Ынҕинэ пипиҕыльһыпильһаҕу гаҕво-лаҕэн энарэтатык ытгин унюҕупильһаҕу. ҕорав'ач гивылҕэ: «ҕорав' мынгынтавлам Татол'а?анаҕ. Мыныгыевал мургинэ уню-ню ынанна ынангыслам мэҕкыт мьээнну. Ынангыевламык мэҕкыт мьээнну». Атты гэлэлэҕ. «Гэт'ат туру таҕыҕу ралатык?» «Му-рув'в'и унюҕупильһаҕу мыгынтымҕэвлам, эллэ арайтыка. <...> «Мынгынтавламык, мын'эн'арэтычэламык!» Гаҕволаҕ энарэ-татык. «ҕэнанг'еваллатык, мэҕки ытты гата-леколҕэлаҕ?» «В'айгутык гаталекколҕэлаҕ!» «Атты яҕ мынгынтавлам, гаймат ҕутҕын-наҕунэк экминнин, грынэн ҕоймыҕ!» «Атты яҕ гэв'эвлэҕинэ, эв'ыт гатавачомҕылҕэват-кын мэҕки, гаймат, ыттулэпильһаҕу ҕайҕа-чирлаткын!» Вэкут этгывэллол'ын Татоля?а: «ҕэгомавлатык! Мэҕки ҕайныҕэ: аҕылгалат-кын... Тэлыҕ мынгынтавлам!»</p>	<p>Мыши стали искать своих детей. Потом ре-шили: «Пойдем к Лисе. Мы расскажем ей о наших детях, пусть она подскажет нам, где они». Пришли. «Зачем вы пришли?» «Мы потеряли детей, они не пришли домой». <...> [Лиса]: «Побежали, поищем!» Начали искать. «Покажите, где они катались?» «Вот тут ка-тались!» «Побежим, может, Куткынныку их взял, поймал в штаны!» «Пойдем, прислу-шивайтесь, может, где-то они, бедняжки, кричат!» У Лисы острый слух: «Успокойтесь! Где-то они пищат... Туда побежим!»</p>

Рассказчица Екатерина Григорьевна Яганова моделирует эпизод, стремясь реалистично воссоздать ситуацию. Она описывает тревогу роди-телей, наполняя эпизод психологической досто-верностью. Показательно, что другой вариант сказки, записанный в этом же с. Лесном в ходе этой же экспедиции, но от другой рассказчицы, лишен психологизма и полностью соответству-ет традиционному канону (вар. XVI). Психоло-гическая детализация является исключением из общего правила. В целом, для корякского фоль-клора характерна предельная скупость в переда-че психологического состояния героев.

В сказке мышата рассказывают Лисе о ма-гическом заклинании. Лиса произносит закли-

нание, и дерево, подчинившись магии слова, наклоняется. Магическое заклинание отделя-ется от своего хозяина и становится подобием магического инструмента, при помощи которо-го можно обрести власть над природными объ-ектами и, как следствие, выбраться из западни и избежать гибели. Лиса снимает комбинезон с мышатами и выпускает их на волю, таким об-разом, Лиса становится причастной ко второму рождению мышат, а главные герои сказки обре-тают покровительницу. Принципиально важ-ная подробность сюжета, которая сохраняется в большинстве вариантов: не всем мышатам удастся спастись, самый маленький мышонок умирает.

Национальный текст (вар. XV)	Перевод с алюторского языка
<p>Утты?ут гэкэҕэллин. Пипиҕыльһыпильһаҕ тгэураллат. «Мэв'э, ҕопта?» «Эллэ, ынн'ыньпи ҕанык виҕи...» Ынҕинэ гэтэнтывуҕылин ҕуйма?ал. Раглэ ынн'ыньпи гэвиҕылинепи.</p>	<p>Дерево согнулось. Мыши выскочили. [Лиса]: «Ну что, все?» [Мыши]: «Нет, один там умер...» Штаны вытряхнули. Выпал один мертвенький.</p>

Подчеркивается, что умирает самый млад-ший мышонок, то есть тот, кто оказался пока

не готов к испытанию. В исследовании В. Я. Проппа есть отсылки к обрядам посвящения,

во время которых среди группы неофитов совершалось «убийство одного из остальных, который в этих случаях поедался» [19, с. 187]. Корреляция между мотивом «похищение детей в лесу» и обрядами инициации была доказана В. Я. Проппом на обширном материале: «Связь обряда посвящения с лесом настолько прочна и постоянна, что она верна и в обратном порядке. Всякое попадание героя в лес вызывает вопрос о связи данного сюжета с циклом явлений посвящения» [там же, с. 151]. Однако в корякской культуре обряды инициации не зафиксированы, хотя не исключено, что сюжет об испытаниях мышат: уход детей без родителей в тундру, похищение детей Злым духом, обречение ими помощника и приобщение их к магическому знанию – восходят к древнейшим ритуалам инициации, память о которых могла сохраниться в сюжете сказки.

Данная сказка в первую очередь была предназначена для детей, так как ее главные герои – мышата-детишки. В корякском фольклоре достаточно сюжетов, изображающих перипетии героев в ходе предбрачных и брачных испытаний. В противоположность таким текстам, сказка о мышатах – один из примеров детской сказки. Смерть маленького мышонка – аккуратное введение темы смерти в сферу детского сознания. Во всех вариантах этого сюжета гибель мышонка предстает как необратимая – мышонки умирают и не воскресают, хотя в корякском

фольклоре достаточно сюжетов, согласно которым персонажи могут неоднократно возродиться после смерти.

Лиса велит спасенным мышатам набрать всякого мусора, чтобы заполнить женский комбинезон и таким образом обмануть Куткыннюку (Старуху) (эпизод «Лиса вытаскивает мышью из мешка и набивает его мхом» отмечен В. Г. Богоразом в перечне основных сюжетных ситуаций, характерных для Вороньего цикла [30, с. 673]). Как показывают реальные тексты, этот эпизод разыгрывался с репликами и подробной детализацией. Интересно, что мусор, собранный для имитации задохнувшихся мышат, во всех текстах разный: береста (вар. IV); веточки шикши (вар. VII); зеленоватый мох с кусочками дерна (вар. XI); половинки рыбы, грибы (вар. XIV); мелкие камни (вар. XV), древесная губка (среди коряков древесная губка (калаг'аплаку – букв. 'обувь злого духа') использовалась как примесь к привозному жевательному табаку, по-корякски его называли ялуп [24, с. 138]) (вар. XVI). Что именно используется в качестве поддельного содержимого – не принципиально для сюжета, но важно для создания зрелищности изображения.

Жизнеутверждающий посыл сказки позволяет перейти к следующему, теперь уже комическому эпизоду, в котором изображается, с каким удовольствием Куткыннюку (Старуха-Злой-дух) съедает мертвого мышонка.

Национальный текст (вар. XIV)	Перевод с алуторского языка
<p>Атты е гэррылин ꙗонай. Тан'ꙗв лгым гэкмиллин ыл'лаꙗомꙗгат. Гэнэлулꙗилин. Тиннэ эв'ыт: «Хэ-хэ-хэ тан'ꙗв мэч'ꙗꙗ гэв'ичиллин!» Атты ынкыт. Мэꙗин экмитыткынин, нꙗоткынэн туккэ, эв'ын эллэ. Кэпычгэ в'ача инуꙗтыткынин, то в'ача вэн в'ай пꙗонов'вэ никэтыкын.</p>	<p>Развязал [Куткыннюку] свои штаны. Сразу точно взял дохлого мышонка. Положил в рот. Что ж, [радуется]: «Хэ-хэ-хэ, ох как хорошо прокисло!» Вот так. Какого ни берет, начинает есть, уже не то. То половинку рыбы откусит, то грибы.</p>

Чем более реалистично удастся описать гастрономическое удовольствие вредителя, тем комичнее выглядит его разочарование, когда обнаруживается, что больше ни одного прокисшего мышонка нет. Ни коряки, ни ительмены никогда, даже при сильном голоде, не употребляли мышей в пищу, поэтому описание невероятного наслаждения от поедания прокисшего мышонка должно было вызвать и физиологическое отвращение, и смех одновременно. Вероятно, появление данного эпизода

восходит к корякским и чукотским преданиям о племени мышеедов, которые от голода были вынуждены есть мышей (в романе В. Г. Богоразы «Восемь племен» есть описание племени мышеедов, составленное по рассказам коряков и чукчей о беднейших соседях: «Мышееды были беднее всех людей севера, ибо их земля не родила даже мха, и Авви, ненавидевший их за безбожие и сварливость, не позволял рыбам подниматься в их реки. Мышеедами их звали за то, что они не гнушались никакой пищей, и ребятишки

их забавлялись, выкапывая мышей из земли и проглатывая их целиком, как голодные собаки» [26, с. 12]). Комическое обыгрывание кулинарной сцены смягчает трагичность предшествующего эпизода о смерти маленького мышонка. Сюжет разворачивается дальше к финальному спасению мышат и окончательному одурачиванию вредителя.

Обнаружив мешок с мусором, Куткыннюку (Старуха-Злой-дух) сразу понимает, что мышей выпустила именно Лиса. Эта догадка в сказке не обыгрывается, а подается как данность. В приступе ярости Куткыннюку (Старуха-Злой-дух) отправляется к Лисе, чтобы отомстить ей за упущенную добычу, однако неожиданно для себя вдруг жалеет Лису, притворившуюся больной. В традиционном северо-восточном палеоазиатском фольклоре злобные духи при любых обстоятельствах стремятся к собственной вы-

годе и совершенно не склонны к альтруизму. Возможно, данный финал сложился под влиянием русской традиции. Показательно, что в ительменском варианте сохранилась лексема «кум», заимствованная из русской сказки. Лиса, притворившаяся больной, отвечает разъяренному Кутху: *Ойе, кума! Ит'ез кымма цириккицен?* 'Ой, кум! Когда же я воровала [мышат]?' (Вар. IV).

В финальном эпизоде поведение Куткыннюку (Старухи) словно калькирует поведение Волка из русской народной сказки, который жалеет хитрую «больную» Лису. В русской сказке Лиса переворачивает себе на голову кадку с тестом и жалуется Волку, что у нее вытекли мозги [20, с. 40]. Мука для коренных народов Камчатки была недоступна вплоть до 1940-х гг. XX в., поэтому детализация эпизода адаптировалась к местным этнографическим реалиям.

Национальный текст (вар. XIV)	Перевод с алуторского языка
<p>Ҷорав'ыч я ын Татоляҕа чэв'эрэутту гэпырлэҕинэ. Атты гэникэлэҕү Ҷачаллэ уттин, ынки чэв'эрмимыл гэт'ылин, тыттэль ныйыррыҕин. <...> Атты гэтиллэллэҕү ынҕинэ, ын Татоляҕа гэлэв'тыкылтыл. Атты гэтинмыт'ыллҕилин. Атты гэниҕчили, инигри[гиҕкы] гэрэлҕил. «Ҷлаҕугын, ынык Ҷа Ҷачаллэйыр'ын. Чем'уч Ҷгитэҕын ҕымнин Ҷыттыҕыт. Атты гайыррылҕилэн ынкымыч унмык тыт'ылыткын. Тыттэль ныйыррыҕин Ҷыттыҕыт!» Атты ынкыт.</p>	<p>Лиса потом ольховой коры насобираала. Сделала деревянный горшок. Туда налила ольховую воду, очень красная. <...> Все [мышши] спрятались, а Лиса завязала голову. Притворилась больной. Легла, под одеяло залезла. [Лиса говорит Куткыннюку]: «Посмотри, вон полный горшок. Посмотри на мою мочу. По-краснела, с тех пор как я болею. Такая красная моча!» Вот так.</p>

В основе эпизода – отсылка к традиционной технологии выделки оленьей шкуры. Для приготовления красящей массы в посудине с женской мочой замачивали крошево из ольховой коры. Такой настой обладает сильным красящим эффектом. Кашеобразной массой натерли уже очищенную мездровую поверхность оленьей шкуры [27, с. 77], таким образом, шкура приобретала красновато-коричневатый оттенок. В устной беседе наша исполнительница А. А. Кергильхот рассказала, что для приготовления краски кору брали только с женских деревьев ольхи, моча использовалась тоже исключительно женская.

В финале сказки хитрая Лиса просит Куткыннюку (Старуху) вылить красную мочу подальше от жилища. В обиходе по малой нужде ходили недалеко от жилья, однако мотив «выйти из жилища, чтобы вынести посудину с мочой больного» встречается и в других сюжетах, в частности

в сюжете о брачных испытаниях старшего сына Куткыннюку охотника Эмемкута (Эмэмкут – старший сын Ворона Куткыннюку). Согласно одному из сюжетов, Женщина-Лиса, притворившись больной женой Эмемкута, просит его вынести деревянную миску с ее мочой [12, с. 108].

Сказочная коллизия требует развязки. Один из традиционных для корякских сказок вариантов развязки: персонаж сталкивает своего антагониста с высокого берега или подстраивает ситуацию таким образом, чтобы тот сорвался с обрыва. В сказке о мышах обманутый вредитель идет с миской красной мочи к обрыву. Лиса бежит следом, но когда Куткыннюку (Старуха-Злой-дух) оглядывается, Лиса превращается то в кустик, то в дерево. В реалистичном аспекте данный мотив встречается в охотничьих рассказах. Охотник издали мог принять за лису красные ягоды или покрасневшие листья кустов.

Национальный текст (охотничий рассказ [12, с. 87])	Перевод с корякского языка [12, с. 136].
<p>Ган'волэн йыкчавык яйтэтын'. Вэемык ган'волэн ыйлыатык. Гэлэулин мивитгин'кы тэхын яёл. Яхам ган'волэн йычеймэвык. Кугитэн'нин – кокамакъян'. Юлэх гэгитэлин, выаёк гивлин: – Хыгит! Хэйлы яёл! Хын'ын н'ано н'аен йыччыйывиткын кытэга кунилун'нин тэхыг яёл. Ган'волэн ёык. Гаёылэн чаймын'. Н'анхо гэлхэйнэвлин, – лыгума яхам гапильаллин тэхын яёлгычга. Яхам гивлин: – То! Валю-ам яёл тынмын! Ган'волэн ёык. Гаёылэн, – лыгума йывиткын.</p>	<p>До темноты [охотник] шел – нет ничего. Темнеть начало, заторопился домой. Стал через реку вброд переправляться. Увидел в сумерках, – будто лиса. Тотчас начал подкрадываться. Смотрит, – шевелится. Долго смотрел, потом сказал: – Гляди-ка, конечно – лиса! А была это покрасневшая вершина тальника, шевелящаяся от ветра. Он стал подкрадываться, близко подкрался. Выстрелил, и верно, будто лисья шерсть разлетелась. Тогда сказал: – Вот! Хоть лису я убил! Настиг, – что же – вершина тальника.</p>

В сюжетах корякского фольклора тот или иной тип превращения закреплен за определенными персонажами. Лиса превращается в растения, окрашенные красным цветом: бруснику, рябину, дерево с пожелтевшими листьями (кусты ивы или тальника).

В финале Лиса, незаметно подкравшись, сталкивает Куткыннюку (Старуху) с обрыва. Среди рассмотренных вариантов выделяются два текста, в которых развязка не соответствует традиционному канону. В одном из текстов Лиса съедает мышей.

Национальный текст (вар. XXI)	Перевод с корякского языка
<p>Уттыут гаканаллин. Қоймаңав'кэй гаччиллин, эмтэйпынин то мэлгынтэви яйтэтың. Гаяйтылэн ынныяң ынней пипиқыльну гэнулинэв'.</p>	<p>Дерево наклонилось. [Лиса] женский комбинезон опустила, взвалила на спину и убежала домой. Вернулась домой и вот этих мышей съела.</p>

Изначально сюжет сказки строился на противодействии вредителя и помощника: один вредит (Кутх/Куткыннюку/Старуха-Злой-дух) – другой спасает (Лиса). В варианте XXI и Старуха-Злой-дух, и Лиса выступают в качестве вредителей. Вероятно, смещение функции персонажа произошло вследствие влияния русской сказочной традиции. В русских сказках о животных функция вредителя устойчиво

соотносится с образом Лисы. Влияние русской традиции выразилось и в финальной формуле: «Хитрее лисы никого нет», которую рассказчица произнесла по-русски, хотя всю сказку рассказывала по-корякски.

В варианте IX финал также не соответствует традиционному. Злой дух приходит к Лисе, чтобы расправиться с ней, но увидев, что Лиса больна, просто желает ей здоровья (!) и уходит.

Национальный текст (вар. IX)	Перевод с алюторского языка
<p>Гэпкирлин Ив'ляж то ганволэн панэнатвык татоланаң: «Йэплю гимнан тынв'ичевыннэ пипиқыльну, атав' миккинэк-ыт гэйпэлининэ. Эльгил'укэ. Им тыпкавыткын тэл'футыңкы. Оранэтан нытағын. Гаплытым'эв'лэнынэ тақ'финав'в'. Нымич'а'а гэтэйунэңыл'қи то гэтэмэсгэнал'қи. Мрайтал'қэ. Гарайтыл'қэлэн.</p>	<p>Пришел Ивляк, стал рассказывать Лисе: «Пока я собирался проквасить мышей, кто-то их снял». [Лиса]: «Но я-то не видела. Я ведь встать не могу». «Ничего не поделаешь. Потерялись ведь, негодные. Живи хорошо и выздоравливай. Я домой пойду». Ушел домой.</p>

Данный финал противоречит фольклорной традиции, согласно которой сюжет держится на динамичном противостоянии вредителя и помощника. Рассказчица меняет логику сюжета, подводя все перипетии к искусственной формуле «победила дружба».

В самой ранней записи данного сюжета (1900 г.) сказка завершается этиологическим мотивом, объясняющим происхождение обычая оставлять рядом с жильем, которое покидают на сезонное время (береговые коряки на время летней рыбалки перебирались из зимних жилищ поближе к берегу), еду для лисиц (вар. VIII) – так люди благодарят лису за спасение пойманных мышат. Данный этиологический финал зафиксирован только в двух вариантах (вар. VIII, XII). В абсолютном большинстве текстов этиологический финал утрачен, что, возможно, связано с изменением традиционного уклада и исчезновением обозначенного обычая.

Анализ вариантов сказки о мышатах, подвешенных к дереву, отчетливо демонстрирует, как исконный сюжет, возникший на базе цикла мифологических анекдотов о Большом Вороне, меняется со временем. Назидательность вытесняет исконную архаическую анекдотичность повествования. Утрачиваются алогичные эпизоды, в основе которых трюки трикстера.

Детализация эпизодов адаптируется к новым реалиям. Изменяется система взаимодействия персонажей. Появляются элементы психологизма, что не характерно для архаичной фольклорной традиции. При этом в современных записях фольклорных текстов могут сохраняться архаичные элементы повествования, которые когда-то сформировались как результат образной интерпретации природных явлений, национального бытового уклада или обрядовой практики. Такие элементы далеко не всегда могут быть понятны современным исполнителям и тем более иноэтническим читателям.

Сегодня, в условиях активной краевой поддержки коренных культур Камчатки (на сайте Камчатского центра народного творчества представлен подробный календарь мероприятий, направленных на поддержку культуры коренных народов Камчатки, фото- и видеорепортажи о национальных праздниках и культурно-просветительских семинарах полуострова. URL: kamcnt.ru), а также развития этнотуризма, на полуострове наблюдается устойчивый интерес к местному фольклору. Потомки коряков и ительменов продолжают рассказывать увлекательные сюжеты, воспринимая их как наследие своей древней национальной культуры.

ЗАФИКСИРОВАННЫЕ ВАРИАНТЫ СЮЖЕТА О МЫШАТАХ, ПОДВЕШЕННЫХ К ДЕРЕВУ

Тексты, записанные от ительменов

Вар. I – рассказал обрусевший ительмен. Записал В. И. Иохельсон в с. Тигиль в 1900/01 гг. [31, с. 331, 332].

Вар. II – сведений о рассказчике нет. Записал на ительменском языке В. И. Иохельсон на западном побережье Камчатки в 1910/11 гг. [8, с. 147–149].

Вар. III – сведений о рассказчике нет. Записал на ительменском языке В. И. Иохельсон на западном побережье Камчатки в 1910/11 г. [8, с. 171–173].

Вар. IV – рассказал М. Заев, ительмен, уроженец с. Утхолок Тигильского р-на. Записала Е. П. Орлова в с. Утхолок в 1929 г. [18, с. 144–145].

Вар. V – рассказала Надежда Савватъевна Яганова, 1927 г. р., ительменка, уроженка с. Седанка-Оседлая Тигильского р-на. Записали В. И. Успенская и Т. А. Голованева в с. Тигиль в 2003 г. [28, с. 28–35].

Вар. VI – рассказала Екатерина Ефимовна Силина, 1942 г. р., ительменка, уроженка с. Седанка-Оседлая Тигильского р-на. Записала М. Е. Беляева в с. Седанка в 2017 г. [16, с. 27–34].

Текст, записанный от кереков

Вар. VII – рассказала Е. Хаткана, 1900 г. р., уроженка с. Маньпильгино Беринговского р-на. Записал В. И. Иунэв в 1969 г. [22, с. 364–371].

Тексты, записанные от коряков-нымыланов

Вар. VIII – рассказала береговая корячка Ключ. Записал В. И. Иохельсон в с. Парень в 1900 г. [31, с. 212–216].

Вар. IX – рассказала Ксения Ильинична Наянова, 1932 г. р., уроженка с. Лесная Тигильского р-на. Записала А. Н. Жукова в пгт Палана в 1966 г. [6, с. 174–176].

Вар. X – сведений о рассказчике нет. Записал В. Н. Малюкович в 1960–70-е гг. Место записи не указано [13, с. 32–34].

Вар. XI – рассказала Матрена Никифоровна Мулиткина. Сведений о рассказчице нет. Записала С. Е. Никитина в с. Вывенка Олюторского р-на в 1972 г. [10, с. 64–70].

Вар. XII – рассказала Мария Платоновна Тайя, 1924 г. р., уроженка с. Рекинники Карагинского р-на, записала А. И. Попова, в 1960–70-е гг. в с. Вывенка Олюторского р-на [21, с. 59–62].

Вар. XIII – рассказала Мария Никифоровна Чечулина, 1935–2010, уроженка с. Анапка Карагинского р-на. Записала Ю. Нагаяма в пгт Палана в 2003 г. [14, с. 79–85].

Вар. XIV – рассказала Варвара Кондратьевна Белоусова, 1930 г. р., уроженка с. Лесная Тигильского р-на. Записано экспедицией ИФЛ СО РАН в пгт Палана Тигильского р-на в 2006 г. (Архив ИФЛ СО РАН, материалы А. А. Мальцевой, т. 132).

Вар. XV – рассказала Екатерина Григорьевна Яганова, 1943 г. р., уроженка с. Лесная Тигильского р-на. Записано экспедицией ИФЛ СО РАН в с. Лесная в 2006 г. (Архив ИФЛ СО РАН, материалы А. А. Мальцевой, т. 146).

Вар. XVI – рассказала Мария Кондратьевна Яганова, 1943 г. р., уроженка с. Лесная Тигильского р-на. Записано экспедицией ИФЛ СО РАН в пгт Палана Тигильского р-на в 2006 г. (Архив ИФЛ СО РАН, материалы А. А. Мальцевой, т. 148).

Вар. XVII – рассказала Матрена Павловна Ивнако, 1928 г. р., нымыланка, уроженка с. Анапка Карагинского р-на. Записали М. Е. Беляева, А. А. Сорокин в с. Хаилино Олюторского р-на в 2015 г. [7, с. 23–29].

Тексты, записанные от коряков-чавчуленов

Вар. XVIII – самозапись Кеца Кеккеттына, 1918 г. р., уроженца с. Воямполка Тигильского р-на [9, с. 80–83].

Вар. XIX – рассказала М. Этекьева, других сведений нет [1, с. 46–47].

Вар. XX – самозапись Екатерины Ивановны Дедык, 1932 г. р., носительницы чавчуленского диалекта коряк. яз., уроженки с. Воямполка Тигильского р-на. Текст записан в 2009 г. [4].

Вар. XXI – рассказала Александра Алексеевна Симонова (дев. Кергильхот), 1951–2016, уроженка с. Ветвей Олюторского р-на. Записали Т. А. Голованева и А. А. Мальцева в пос. Нагорный Петропавловского р-на в 2010 г. [15, с. 46–53].

1. Ангыто, уйичвэту, лымнылэ. Праздники, игры, сказки народов Камчатки и Чукотки / Коряк. окр. ин-т усовершенствования учителей. Палана, 1992. 70 с.
2. Голованева Т. А. Лечебный заговор: в поисках универсалий жанра (на материале корякских и славянских заговоров) // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2021. № 2. С. 124–136.
3. Она же. Особенности образной системы сказки о том, как мыши катались с горы, в фольклоре оседлых и оленных коряков, кереков, ительменов // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2015. № 1. С. 16–40.
4. Голованева Т. А., Мальцева А. А. Самозапись Екатерины Ивановны Дедык: вариант корякской сказки о мышах, которые катались с горы // Там же. С. 25–33.
5. Гончарова А. А. Мифология и фольклор коренных народов Камчатки. Петропавловск-Камчатский : Камч. гос. ун-т им. В. Беринга, 2014. 296 с.
6. Жукова А. Н. Язык паланских коряков. Л. : Наука, 1980. 288 с.
7. «Из глубин земли Камчатки...» Фольклорно-этнографические экспедиции в Олюторский район : этногр. сб. / сост.: М. Е. Беляева, А. А. Сорокин. Петропавловск-Камчатский : Камчатпресс, 2016. 36 с.
8. Ительменские сказки, собранные В. И. Иохельсоном в 1910–1911 гг. / ред.: К. Халоймова, М. Дюрр, Э. Кастен. Германия, 2014. 208 с.
9. Кеккеттын К. Книга для чтения. 1-я книга для чтения на нымыланском (корякском) языке для 1-го класса нымыланской школы / под ред. С. Н. Стебницкого. Л. : Учпедгиз, 1936. С. 80–83.
10. Кибрик А. Е., Кодзасов С. В., Муравьева И. А. Язык и фольклор алыторцев. М. : Наследие, 2000. 468 с.
11. Краюшкина Т. В. Культурный ландшафт в системе ценностей восточных славян Приморья (на материале прозаических жанров фольклора XX в.) // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2021. № 3. С. 38–47.
12. Лымныло : нымыланские (корякские) сказки / сост. С. Н. Стебницкий. Л. : Гослитиздат, 1938. 137 с.
13. Малюкович В. Н. Кутккыннюку. Сказки и мифы карагинских, апукинских, алыторских, анапкинских коряков. Петропавловск-Камчатский : Белый шаман, 2001. 184 с.
14. Материалы по языку нымыланов-алыторцев / сост. Ю. Нагаяма. Кусиро, 2020. Т. 2. 112 с.
15. Мальцева А. А., Голованева Т. А., Тирон Е. Л. Голоса корякской культуры: Александра Кергильхот / отв. ред. Н. Б. Кошкарёва. Новосибирск : Гео, 2019. 288 с.
16. Мифологические сказки о Вороне / сост.: А. А. Гончарова, М. Е. Беляева. Нижний Новгород : ИП Кузнецов, 2017. 200 с.
17. Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания. М. : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2008. 570 с.
18. Орлова Е. П. Ительмены : ист.-этногр. очерк. СПб. : Наука, 1999. 186 с.
19. Пропт В. Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. М. : Лабиринт, 1998. 512 с.

20. Русские народные сказки / сост. Н. Савушкина. М. : Художеств. лит., 1965. 384 с.
21. Сказки бабушки Тайя. Сказки и предания береговых коряков в записях А. И. Поповой / сост.: М. Е. Беляева, Н. А. Воробьева. Петропавловск-Камчатский : Камчатпресс, 2018. 100 с.
22. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки / сост., предисл. и примеч. Г. А. Меновщикова. М. : Наука, 1974. С. 5–48.
23. *Стебницкий С. Н.* Корякские дети. Л., 1930. 47 с.
24. Он же. Очерки этнографии коряков. СПб. : Наука, 2000. 236 с.
25. *Стеллер Г. В.* Описание земли Камчатки. Петропавловск-Камчатский : Камч. печ. двор, 1999. 287 с.
26. *Тан-Богораз В. Г.* Восемь племен. Воскресшее племя / сост. Е. А. Куликова ; послесл. В. Муравьева. Иркутск : Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1987. 576 с.
27. *Хаховская Л. Н.* Культура этнолокального сообщества. Коряки села Верхний Парень. М. ; СПб. : Нестор-История, 2018. 280 с.
28. *Успенская В. И., Голованева Т. А.* Ительменский фольклор. Ительменская разговорная речь. Петропавловск-Камчатский : Камч. гос. пед. ун-т, 2004. 147 с.
29. *Юнг К. Г.* О психологии образа трикстера // Алхимия снов. Четыре архетипа. М., 2020. С. 258–274.
30. *Bogoras W.* The folklore of Northeastern Asia, as compared with that of Northwestern America // *American Anthropologist*. 1902. Vol. 4. No 4. P. 577–683. URL: <https://archive.org/details/jstor-659376> (дата обращения 26.01.2021).
31. *Jochelson W.* The Koryak (Publications of the Jesup North Pacific Expedition, Vol. VI). New York, Leiden, 1908. 842 p.