

по покрою от *архалыга*, носящий название *пагара*. Бархатный *пагара*, украшенный золотым галуном *бафта*, был надет на женщине средних лет – председателе колхоза, которая приехала из селения по делам колхоза в Ленкорань, в райисполком. По всей видимости, этот выезд был для нее торжественным событием, в честь которого она и надела *пагара*», см.: Торчинская Э.Г. Новые... Указ. соч. Л. 42].

²⁹ [«На талии также носят до сих пор широкие шерстяные, чаще всего красные пояса, обворачиваясь ими несколько раз» (см.: Торчинская Э.Г. Новые... Указ. соч. Л. 41). «Этими поясами привязывают к себе (на талии) ребенка. В других районах при таком же способе ношения, т.е. за спиной, ребенка привязывают платком, пропуская концы платка через плечи и под руками, т.к. в данном варианте ребенок расположен выше», см.: Торчинская Э.Г. Новые... Там же].

³⁰ [«Чадрю и сейчас можно встретить в городах – Нухе (на женщинах пожилого возраста), Нахичевани, Ордубаде, Ленкорани, в поселках Апшерона – Мардакьянах, редко в Баку», см.: Там же. Л. 38].

³¹ [«Длинные кофты-рубahi поверх широкой юбки с двумя разрезами по бокам шьются, как уже упоминалось, до сих пор в Ленкоранском, Лерикском и Астрахан-Базарском [современный Джалилабадский] районах. Их носят тальши и азербайджанцы. Тальши, переехавшие в 1930-х гг. на Апшерон и живущие там сейчас в некоторых поселках, в т.ч. в поселке Бина продолжают носить такой костюм и сейчас», см.: Там же. Л. 42. «В поселке Бина в настоящее время живет большое количество тальшшей, переселившихся сюда из Ленкоранского и Лерикского районов. Женщины тальшшки выделяются своим своеобразным ярким костюмом, который они сохранили, несмотря на то, что живут здесь с 1930–1940-х гг. Их костюм состоит из очень широкой длинной юбки яркой расцветки и длинной цветной рубahi (длиной примерно до колен) с разрезами на боках. Головной убор состоит из нескольких платков, закрученных в виде чалмы» (Торчинская Э.Г. Отчет... Ф. 2. Оп. 1. Д. 1441. Л. 29, 30].

³² [Правильно – *чувьяки*, кожаная обувь с мягкой подошвой или мягкие открытые кожаные туфли без каблучков].

³³ [Видимо, имеется в виду рубашка: аз. – *köynək*; тал. – *шай*].

³⁴ [Платок, который повязывают на поясницу: тал. – *кышити*].

³⁵ [Бусы: тал. – *моа*; серьги: тал. – *гушова*].

³⁶ [«В Ленкоранском районе в городе и в селениях на стенах домов, поверх глиняной обмазки, выкрашенной в синий или темно-красный цвет, как правило, прорисованы контуры кирпича», см.: Торчинская Э.Г. Новые... Указ. соч. Л. 27). «В селе Мамусты Ленкоранского района в доме, построенном в 1957 г., тракториста Усейнова, комнаты расположены по одной линии, и каждая имеет выход на *эйван*» (Там же. – Л. 26)].

³⁷ [Пристенный камин: тал. – *быхи*].

³⁸ [Тал. – *лам*].

³⁹ [Отдельная кухня: тал. *кыйаса*; аз. – *təndir*, тал. – *тану*; навес над *тану*: тал. – *тануяса*; помещение для скота: тал. – *тавила*; колодец: тал. – *чол*; толчея для риса (описывается ниже): тал. – *динг*].

⁴⁰ [Аз. – *евуан*; тал. – *айвон*].

⁴¹ [Аз. – *çəltik*; тал. – *шартук*].

⁴² [Порт Ильич – современный город Лиман, расположенный на берегу залива Кызыл-Агач в 12 км к северу от г. Ленкорани].

⁴³ [Тал. – *сару*].

⁴⁴ Рыболовство на Каспийском море и его притоках // Исследование о состоянии рыболовства в России. – Т. IV. – СПб., 1860.

⁴⁵ Там же. – С. 76 [70], табл. D. I. 6.

⁴⁶ [Тал. – *кулос*].

⁴⁷ Рыболовство на Каспийском море. Указ. соч. – [Т. II]. – С. 130.

⁴⁸ [Тал. – *бул*].

⁴⁹ [«Сами себя отходники из иранского Азербайджана называли *хам шахран* (земляки). Это слово, в искаженной форме *амишара*, стало нарицательным для всех иранских отходников в Россию. *Амишара* в то время звучало как “голытьба”, “быдло”, “не человек”, см.: Белова Н.К. Об отходничестве из Северо-Западного Ирана в конце XIX – начале XX века // Вопросы истории. – 1956. – № 10. – С. 114].

⁵⁰ [Тал. – *сал*].

⁵¹ [Вместо *кашам* (жрех) должно быть *хашам* (жержех)].

⁵² [Тал. – *молышк*].

⁵³ [Аз. – *ilanbalığ*; тал. – *мормой*].

⁵⁴ [‘Рваная папаха’: аз. – *сiriğ paraq*].

⁵⁵ [Тал. – *гемьж*; тал. – *гилаво*; аз. – *gün doğtuş* (не “родит солнце”, а “родивший солнце”); возможно, под *тагери* имеется в виду тал. – *хазри*].

⁵⁶ [Кроме *истиль* в тальшском языке еще используется *се*].

⁵⁷ [Тал. – *тунджор*].

⁵⁸ [Тал. – *биджор*].

⁵⁹ [Тал. – *чин*].

⁶⁰ [Тал. – *вал*].

⁶¹ [Нариман Кербалаи Наджаф оглы Нариманов (1870–1925) – азербайджанский писатель, общественный и политический деятель, в 1920–1921 гг. был наркомом иностранных дел Азербайджанской ССР, в 1920–1922 – председателем СНК Азербайджанской ССР].

⁶² [В колхозах в 1930–1966 гг. работникам не начислялась заработная плата. Каждый колхозник получал за свою работу долю колхозного дохода соответственно выработанным им трудодням – мере оценки и форме учета количества и качества труда].

⁶³ [Тал. – *анбарбу*. Тальшский исследователь Рза Мусаев приводит следующие три основных сорта риса, использовавшихся в XX в. в Тальше: *садри*, *анбарбу*, *айкула*, см.: Мусайев Р. *Шāгльсе: этнографика етйудон // Шавнышит. – № 3 (10). – Декāбр 2006. – на С. 5].*

⁶⁴ [Тал. – *хамане*].

⁶⁵ [Тал. – *овадинг*. *Судинги* – калькированный перевод тальшского термина на азербайджанский язык (вода: тал. – *ов*; аз. – *су*)].

⁶⁶ [Тал. – *гезы*].

⁶⁷ [Тал. – *лынгадинг* (в противоположность ему ручной *динг*: тал. – *дāстадинг*). *Аягыдинг* (более правильной была бы запись «аягдинги») – калькированный перевод тальшского термина на азербайджанский язык (нога: тал. – *лын*; аз. – *ауаг*)].

⁶⁸ Атига Али-Аббас кызы Измайлова (1932–2006) – известный азербайджанский этнограф, долгое время изучавшая быт и культуру тальшшей.

РЕЦЕНЗИИ

УДК 391.069.5(411.16)

Рецензия на книгу: Владимир Санги. Эпос сахалинских нивхов: Поселение бухты Черной земли.

М., 2013. – 431 с.

АЛЕКСАНДР БОРИСОВИЧ ОСТРОВСКИЙ

Российский этнографический музей, Санкт-Петербург

Доктор исторических наук, научный сотрудник музея главной категории

e-mail: ost-alex@yandex.ru

В рецензии охарактеризованы все компоненты издания: текст эпического произведения (его содержание, своеобразие структуры и образного строя), записанный на нивхском и переведенный с помощью сказительницы писателем В.М. Санги; литературный перевод и вступительная статья. Основное внимание уделено характеристике самого произведения, его специфике в соотношении с подобными текстами, записанными ранее Л.Я. Штернбергом. Делается вывод об издании как весьма ценном источнике для изучения языка и поэтики нивхского эпоса.

Ключевые слова: нивхский язык, культурное наследие, архаический эпос, мифопоэтическая традиция, космологический код, числовой код.

UDC 391.069.5(411.16)

Book Review: Vladimir Sangi. The Epic of the Sakhalin Nivkh People: Settlement Bay of the Black Earth

MOSCOW, 2013. – 431 pp.

ALEKSANDR B. OSTROVSKII, D.Sc. (Ethnology)

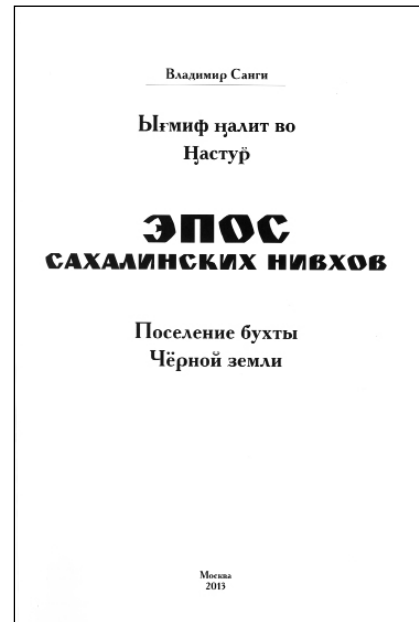
Russian Museum of Ethnography, St Petersburg

Leading Researcher

e-mail: ost-alex@yandex.ru

The review gives an overview of all the edition components: the text of the epic work (its contents and originality of the structure and imagery) recorded in Nivkh and translated by a narrator writer V.M. Sangi; the literary translation and the introductory article. Particular attention is paid to the characteristics of the work itself, its specific features in comparison with the similar texts written previously by L.Y. Sternberg. A conclusion is made of the publication as an extremely valuable source for studying the language and poetics of the Nivkh epic.

Key words: the Nivkh language, cultural heritage, archaic epic, mythic-epic tradition, a cosmological code, a numeric code.



Мифоэпические повествования нивхов в течение более чем столетие неоднократно привлекают внимание исследователей – и в качестве важнейшего источника для изучения традиционного мировоззрения и языка нивхов, и в качестве самобытных образцов архаического фольклорного жанра. Начиная с Л.Я. Штернберга и Б.О. Пилсудского, в конце XIX–начале XX в. внесших огромный вклад в собирательскую деятельность – фиксацию на двух языках текстов нивхов¹, интерпретация повествований нивхов, проникновение в содержание сказаний происходило в единстве с освоением нивхского языка и погружением в ментальность нивхов. В последней трети XX в. определенный вклад в фольклорно-собирательскую деятельность и интерпретацию внесли специалисты, для которых нивхский язык является родным, – лингвист Г.А. Отаина, писатель В.М. Санги, этнограф Ч.М. Таксами. Однако ввиду сложности такого предмета исследования, как архаический эпос, а также и небольшого круга источников, введенных в научный оборот, мифоэпическая традиция нивхов остается все еще мало изученной.

Выход в свет в Южно-Сахалинске в конце 2013 г. обширного эпического текста «Поселение бухты Черной земли», записанного Владимиром Михайловичем Санги в 1974 г. (тогда – аспирантом Института мировой литературы РАН) на Сахалине от нивхской сказительницы

Хыткук и снабженного сделанным им подстрочным переводом на русский язык, может стать, полагаем, решающим фактором для создания целостной обоснованной концепции героического эпоса нивхов. Предварим аналитическую характеристику этого нового источника кратким изложением базовых представлений об эпосе нивхов, сформулированных в 1908 г. Л.Я. Штернбергом.

Издание, предпринятое Л.Я. Штернбергом, обладало фундаментальным характером уже ввиду того, что научной общественности впервые было предоставлено крупное собрание фольклора сахалинских нивхов. Нивхские тексты сопровождалась параллельно представленным точным подстрочным переводом; нумерация строк создавала условия для изучения лексики и грамматики нивхского языка. Подобное издание фольклорных текстов бесписьменных народов – североамериканских индейцев – ранее, в конце XIX в., уже осуществлялось американским этнологом-фольклористом Ф. Боасом, а в России – В.Г. Богоразом (1900, чукотские сказания).

К эпическому жанру, по мнению Л.Я. Штернберга, относятся два вида мифологических текстов, различаемых по содержанию, форме и терминологически самими носителями традиции: *тылгунд* – сказание о произошедших в старину событиях, «с элементом чудесного», воспринимаемое слушателями как достовер-

ное, «будь это важнейший космогонический миф или рассказ охотника»², передаваемое из поколения в поколение; *настунд* – «героическая поэма», импровизация и «видение, внушенное духом-покровителем поэта», в своем содержании отличающаяся от тылгунд тем, что здесь главный персонаж – человек, безымянный герой – «наш гиляк», «житель [деревни] середины бухты». Особенно трудной была письменная фиксация как раз этих произведений, которые возникали в виде импровизации рассказчика, находившегося в шаманском измененном состоянии сознания. В отсутствие технических средств аудиофиксации и собирателю, неизбежно обращавшемуся к сказителю для уточнения тех или иных слов, чтобы быть им понятым, приходилось тоже проникаться экстаическим импульсом. Большая часть экстаических импровизаций была записана Штернбергом в селении Рыковское от 16-летнего юноши по имени Койныт – еще не шамана (ему предстояло стать таковым), но уже сказителя³.

Из 42-х текстов, опубликованных в 1908 г., 15 – это настунд (в их числе 14 – на сахалинском диалекте), по объему они составили примерно половину. Именно *настунд* по своему содержанию являются произведениями мифологического, или богатырского эпоса. Из крупных российских фольклористов, обращавшихся к творчеству палеоазиатских народов, пожалуй, только В.Я. Пропп проявил интерес к эпосу нивхов, а именно к *настунд*; он высказался в работе 1945 г. «Чукотский миф и гиляцкий эпос»⁴ о специфике их композиции: по его мнению, она имеет «мозаичное строение», поскольку складывается из многократных выездов-возвращений героя⁵. Пропп считал, что у нивхов к началу XX в. сохранилась «наиболее примитивная, зародышевая стадия эпоса»⁶. В отличие от сказки и мифа, в нивхских настунд «герой действует сам, не при помощи волшебных даров, а при помощи огромной физической силы, мужества, отваги <...> героем становится человек»⁷.

Похоже, что В.Я. Пропп недооценил нивхские *настунд*, ограничившись в своем суждении тем, что здесь, как и в сказках, герой посещает также иной мир; здесь речь идет не о «двух мирах» (как отмечено Проппом, т.е. этот мир и «иной»), а о множественности сфер, образующих мироздание. *Настунд* затрагивает чаще всего несколько из пяти сфер мироздания (земля, где живут люди; горная тайна; море, или водная стихия; небо; подземный мир) – их последовательно посещает герой; иногда он направляется и в Млы-во – мир мертвых, чтобы привести оттуда назад своих умерших родите-

лей. Итак, *настунд* не космогенетичны, а космологичны: подобно шаману, мысленно проникающему в иные «миры», герой *настунд* отправляется в ту или иную сферу мироздания, сражается с его обитателями и тут же возвращается к себе домой, чтобы затем направиться еще в какую-либо космическую сферу. Единого сюжета нет, главное устремление состоит именно в непрерывном путешествии по сферам космологической модели и очищении этих пространств от врагов – похитителей жены, убийц родственников, людоедов.

Это кружение героя по мирозданию происходит на фоне нестабильности человеческого существования: почти в каждом *настунд* герою встречаются людоеды: чаще подстерегают его, когда он оказывается в их космической сфере, но могут неожиданно прийти к нему в дом. В *настунд* хорошо передается вечная война, которую приходится вести на заре устройства мироздания эпическому герою. Кроме двух названных черт – космологизм в качестве общей рамки для совокупности мотивов, образующих сюжет, и нестабильность человеческого существования – стоит упомянуть еще о двух специфических чертах *настунд*. Герой нивхского эпоса нередко изготавливает изображение духов-помощников (*чхнай*) либо обращается за помощью к идолам-помощникам своего отца, матери. Это обстоятельство характерно в значительной мере для экстаического, близкого к шаманскому, состояния. Еще одна черта – присутствие именно в *настунд* особого числового кода. Так, в пяти из четырнадцати *настунд*, опубликованных Л.Я. Штернбергом, присутствуют числа 3 и 5, они своеобразно противопоставлены: 3 и кратные ему описывают количество тех, кто дружен герою, а 5 и кратные ему – его противников⁸.

Как и тексты конца XIX в., обширный по объему *настунд/настур*, записанный В.М. Санги в 1974 г., снабжен точным подстрочным переводом на русский язык. Подробная нумерация (не по фразам, а по частям фраз) позволяет современному читателю сопоставить оригинал и перевод и делает такое издание весьма ценным источником для изучения языка сахалинских нивхов, включая и архаическую лексику, редкие обороты речи. Переданный в современной графике, принятой для нивхского языка, эпический текст, записанный В.М. Санги, доступен для всех, владеющих ею. Изучению языка и образного строя экстаического импровизационного произведения весьма способствует то, что оно было зафиксировано собирателем с помощью технического средства – на магнитофон, а значит, оно должно

быть полнее, чем при записи под диктовку (что чревато пересказом и утратой деталей), иметь цельный характер.

Перечислим основные эпизоды повествования в той последовательности, как они представлены в эпосе «Поселение бухты Черной земли». 1) Одинокого маленького мальчика, оставшегося без родных (о родителях его неизвестно, а брата-близнеца похитили зловредные обитатели водной стихии – женщины-*вегри*), посещают четверо мужчин (трое братьев и их раб), пришедших с другого конца острова. От шлепка лохматой суки, на попечении которой пребывал ребенок – хозяин дома, происходит его чудесное взросление; оставив дом на попечение гостей, он решает отправиться на поиски, освобождение своего брата. 2) Герой («наш товарищ») летит на своей дворовой колоде вдоль берега, достигает места соединения двух морей, там над морем висит, то поднимаясь вверх, то снова опускаясь, *сугненьк* – летающий амбар; он привязан к основанию скалы, внизу находится множество человеческих костей – тех людей, что безуспешно пытались забраться в *сугненьк*. С помощью своих 6-ти височных волос, свитых и снабженных петлями, он достигает этого небесного амбара, двух находящихся там небесных женщин берет себе в жены, доставляет в свой дом. 3) Герой отправляется на вызволение своего брата, которого, как ему известно, выкрал у женщин-*вегришей* людоед (*уньришк, милк*) той же водной стихии. Он опять садится на дворовую колоду, у которой медвежьими ногами, ему также помогают в пути «отцовский идол», еще один идол в виде медведя, обернутый медвежьей шкурой, и ворон, сообщивший о местонахождении брата. 4) Достигнув каменных скал, где живут людоеды, герой обнаруживает, что его брат заперт в железном ящике, под которым уже разведен огонь, этот ящик охраняют трех- и четырехголовый людоеды. Всего там находятся 10 людоедов. В их доме содержатся еще два украденных его брата, которых кормят только человеческим мясом. Герою удается вызвать дождь, что спасает его брата-близнеца от гибели. 5) «Наш товарищ» принимает от *уньришка* вызов сразиться; из ногтя на одной руке делает себе летающее сиденье, из ногтя на другой руке – саблю. Нивху удается нанести своему противнику 6 ран (тот ранит нивха 4 раза), обессиленный людоед сваливается в кипящее озеро и погибает. Нивха исцеляет птица-поморник, сбросившая ему в рот яйцо.

6) Затем «наш товарищ» поднимается на небо (на «второе небо», поскольку на «простом небе» живут сами нивхи), там наблюдает за

двумя купающимися в озере сестрами-близнецами. Этим сестер он отвозит в свое селение, отдает в жены брату. 7) Вскоре к дому «нашего человека» прибывают гости – «их отца сестры дети», он отдает их роду в жены свою старшую сестру, ранее вернувшуюся домой от бабушки, у которой воспитывалась. 8) В селение героя хотят прийти 6 братьев «с конца Головы Земли». В ожидании их герой достает семь волос, в том числе 6 височных, выдернутых им ранее с головы женщины, украденной и съеденной людоедами, три бросает в сторону водной стихии и четыре в сторону гор – эта женщина возрождается; он отдает ее в жены своему родственнику. Прибывшим 6-ти братьям также предоставляет жену. 9) У «нашего товарища» рождается сын. Он делает ему пеленки из шкуры белого медведя и из шкурки новорожденного соболя. 9) «Наш товарищ» выкашливает 6 височных волос, ранее взятых им с головы того человека, что украли людоеды, – тот человек возрождается. Герой в своей лодке отправляет его в родное селение, далеко расположенное; взамен просит нагрузить его лодку (ее парус сшит из кожи 6-ти рыб) тем, что та сразу отвезет назад. Лодка, нагруженная дарами, трогается, однако, только на 6-й день, тогда, когда самый старший того селения кладет в нее свою дочь. В селении «нашего товарища» эту девушку берут в жены. 10) Брат-близнец, ранее украденный *вегришами* и спасенный героем повествования, отправляется к ним. Он просит небесного паука сбросить их в кипящее озеро, расположенное в четвертом *млых* (мир умерших, под землей), после чего возвращается домой.

В рассматриваемом эпическом повествовании переплетены космологический и социально-родовой аспекты содержания. В первых пяти и последнем эпизодах главным оказывается взаимодействие, столкновение нивха с обитателями иных космических сфер (водной, небесной). В шестом эпизоде присутствует и такое взаимодействие, и укрепление человеческого рода через брак с обитателями небесного мира. В седьмом-девятом эпизодах главное содержание составляют устраиваемые по инициативе героя для нивхов, расселенных в различных местах Сахалина, межродовые союзы через брак.

Внутренняя организация данного повествования, кратко представленная в виде последовательности эпизодов, т.е. линейно, сочетает в себе и элементы сказочной структуры, и мифологической. От сказочной структуры – неоднократно повторяемый мотив похищение / возвращение, а также чудесное возрождение

персонажей посредством выкашливания героем их височных волос (этот чудесный мотив не встречается в ранее известных нивхских мифо-эпических текстах). От структуры мифа – одновременное присутствие, развитие в повествовании нескольких кодов: космологического, семейно-родового и числового, а также традиционные для мифа импровизации, чудесные помощники.

Так, космологический код представлен оппозициями: земля нивхов / водная стихия; земля нивхов / небесная сфера (или: «простое небо» / «второе небо»), люди / людоеды. К космологической модели относится также ожидаемое покровительство со стороны горно-таежного мира: для возрождения женщины, съеденной людоедами, волоски с ее головы герой бросает в сторону таежного и водного миров; для новорожденного сына пеленки изготавливаются из медвежьей и соболиной шкурки; помощь герой ожидает от идола, изображающего обитателя этого мира, пришедшего к людям. Неоднократно упоминается подземный многоярусный *млых* – мир умерших. Итак, модель мироздания в рассматриваемом эпосе полная, имеет пятичастный состав.

Своеобразие семейно-родового кода в том, что в нем почти исключительно присутствуют термины, относящиеся к одному поколению: братья, сестры, зятья. Кроме того, герой повествования, принадлежащий к этому же поколению, по своей инициативе занимается социально-консолидирующей деятельностью: организуя браки, он, фактически, создает союз нивхских родов.

Среди числовых маркеров, обильно присутствующих в повествовании, встречается характерное для нивхских мифологических текстов противопоставление 5 и 3 (10 людоедов, а число дружественно настроенных к герою людей – 3 либо 6), а также соотнесение, взаимное дополнение количеств 3 и 4. Интересно, что на плане обрядов различие 3 / 4 обычно выражает соотнесение признаков мужское / женское; в рассматриваемом же эпическом тексте эти количества, скорее, дополняют одно другое, как бы символизируя соединение полов, что, в свою очередь, усиливает семейно-родовую акцентировку данного текста.

Особый интерес представляет проходящее рефреном число 6: неоднократно упоминаются именно столько братьев, столько же раз совершается то или иное важное действие, столько срывает «наш товарищ» височных волос – у себя, желая обмотать небесный амбар, или у тех, кого затем спасает от людоедов, возрождает. Наконец, такова же количественная мера

важных природных ориентиров – лиственница в 6 обхватов, 6-главая туча, озеро, «имеющее 6 голов», и др. Отметим, что в известных ранее текстах настунд такой числовой доминанты нет. Однако можно представить, каковы источники такой мифопоэтической значимости числа 6: во-первых, оно встречается на плане верований – именно столько лет сохраняется сила охотничьего талисмана – найденных в лесу медвежьих когтей (сведения Е.А. Крейновича, полученные им в 1927 г. от сахалинского сказителя)⁹; во-вторых, слово «шесть» в нивхском языке этимологически восходит к значению «много».

Итак, поэтика эпоса, опубликованного В.М. Санги, определяется сдвигом от изложения космологических подвигов героя-одиночки к устройению им для людей в целях стабильности межродовых союзов на основе брака. Отсюда и определенная цельность в сюжете (чего не было в текстах конца XIX в.), и приближение к структуре сказки. Образная система восходит и к плану традиционных мифологических сказаний, в том числе импровизационного характера, и к плану верований и обрядности нивхов. Данный текст отличается от записанных Л.Я. Штернбергом *настунд* не только степенью полноты, но и мотивами, определяющими сюжетные ходы, и представляющими, возможно, более позднюю стадию в эволюции героического эпоса.

Следует отметить в качестве несомненно положительной черты издания эпоса присутствие комментария В.М. Санги, собирателя и переводчика, знатока языка и традиций нивхского народа. Включенные в подстрочный перевод авторские ремарки позволяют во многих случаях узнать о самобытных, ныне не сохранившихся этнографических реалиях, запечатленных в языке. Так, читатель встречается с нивхским наименованием *акиба* – разновидности «мелкой нерпы, ворс в шкуре держится непрочно», из кожи ее сшит халат, а из шкуры сделан пояс персонажа (С. 307). В тексте Хыткук сохранилось наименование и другого этнографического раритета – *лаги гугл* (букв.: «бабочка кеты»), в связи с которым дано пояснение В.М. Санги: «крупный махаон ярко-желтого цвета, предвестник рунного хода кеты на нерест» (С. 342).

Пониманию реалий традиционного нивхского менталитета способствуют также выполненные в цвете рисунки В.М. Санги – иллюстрации к эпическому тексту, проясняющие порой нетривиальный подстрочный перевод и как бы обосновывающие его воссозданием визуального образа. Так, неоднократно встречающиеся

словосочетание *паг нэн* (букв.: «каменная скала») переведено как «скала-идол», хотя в нивхском словосочетании ничего, прямо указывающего на «идол», нет. Вместе с тем, этнографические материалы XIX–XX вв. подтверждают, что скалы-гольцы, в какой-то мере напоминающие своими очертаниями человека или животных, нивхи воспринимали в качестве репрезента иной космической сферы (горно-таежной, водной), оставляя перед таким природным изваянием жертвоприношение. В изображении скалы, выполненном В.М. Санги (С. 291), отчетливо угадываются подобные формы. Не менее убедительна и «сука-лох-матка», няня и защитница героя в его младенчестве, оставленного надолго в одиночестве: ее хвост изображен саблей, как бы перекликаясь с торчащим из ее пасти мечом (то и другое выделено синим цветом), а на каждой лапе подчеркнуты не упомянутые в тексте три крупных когтя, грозно поясняющие завязанные на спине собаки три спиралевидных «узла», о которых сказано Хыткук.

Кроме нивхского текста эпоса и его перевода В.М. Санги, в издание включен и литературный перевод, выполненный с подстрочного профессиональным поэтом Н.А. Тарасовым. Расположенный сразу за нивхским текстом, до рисунков и подстрочного перевода, текст Н.А. Тарасова как бы дает возможность любому читателю, в том числе не стремящемуся к изучению нивхского языка, познакомиться с содержанием эпического произведения. В этом отношении, будучи довольно точным, литературный перевод свою задачу выполняет. Однако в стремлении к свойственным русскому стиху XX в. более обширной лексике и легкости ритмов и рифм (отсутствующих в тексте оригинала), Н.А. Тарасов, вольно или невольно, вписал множество смысловых и эмоциональных оттенков, не органичных нивхским менталитету и поэтике. Приведу два примера. Описывая решимость героя попасть в висящий между небом и водной стихией амбар, переводчик пишет: «Не ведает вновь покоя / Решается на такое / Отважный наш простодыр» (С. 180). Передавая впечатление героя от светлой лунной ночи: «Взглянул наверх, под стропила, / А там сплошные белила. / Из *томс-кутѳи* [дымовое отверстие] светила / Луна, темноту поправ» (С. 197). Вряд ли «простодыр», «белила» и «темноту поправ» можно счесть удачной лексической формой для передачи текста, возникшего у нивхской сказительницы и произносившегося ею в измененном состоянии сознания. По-видимому, знакомство с данным эпическим произведением нивхов целесообразно все

же начинать не с поэтического изложения Н.А. Тарасова, а с подстрочного перевода. Как и многие эпические тексты, он не является простым, не поддается чтению «взахлеб», далек от побочных эмоциональных ассоциаций и легковесности.

Приходится отметить, что, к сожалению, того, кто на основе данного издания обратится к изучению нивхского языка, специфике лексики и образного строя, при использовании подстрочного перевода подстерегает неожиданная трудность, которой могло бы и не быть при более тщательной технической подготовке. Дело в том, что во многих случаях нумерация нивхского оригинала и русского перевода расходятся. При нумерации автор перевода, вероятно, стремясь к максимальной точности и также ориентируясь на тех, кто пожелает использовать данный текст в учебных целях, в качестве единиц для сопоставления избрал не фразу (нивхскую – русскую), а отдельное слово, порой даже междометие, часть фразы. Но оказывается, что из-за незамеченных корректором ошибок в нумерации, в оригинале подряд пронумеровано в общей сложности 4316 фрагментов (слов и частей фразы), а в переводе – 4326. При попытке соотнести выборочно нивхский оригинал с его подстрочным переводом обнаруживается, что таких ошибок, похоже, немало, поскольку расхождение имеет нерегулярный характер. Так, № 18–19 в нивхском тексте соответствуют фрагменты перевода под номерами 17–18, № 30 соответствует номеру 31 в переводе, № 52 – номеру 54, № 360–361 – номерам 362–363, № 387 – номеру 391, № 880 – номеру 879, № 1325 – номеру 1321, номерам 2720 – 2726, № 2733 – 2738, номеру 2808 – 2810, № 3707 – 3705, № 3748 – 3748, № 4126 – номеру 4132, № 4249 – 4260, наконец, № 4316, последний в нивхском тексте, – номеру 4326 в переводе. Остается надеяться на скорейшую печать списка исправлений.

Издание снабжено предисловием, написанным совместно кандидатами филологических наук Л.Б. Гашиловой и А.И. Гашиловым, в котором прослежены главные вехи биографического пути Владимира Михайловича Санги (род. 1935 г.), многоаспектно раскрыт вклад писателя и собирателя фольклора в сохранение традиционной духовной культуры сахалинских нивхов, а также в русскую литературу второй половины XX в. (его художественные произведения – повести, рассказы, поэмы – написаны на русском языке). Заслуживает внимания и краткая вставка в этой статье об «избраннице богов» – сказительнице Хыткук, которой ранее посвящено немало стихотворных строк В.М. Санги. Можно согласиться с авторами

статьи, что издание эпоса «Поселение бухты Черной земли» имеет двойную ценность: для сахалинских нивхов – источник знаний «о былом величии предков, их мудрости и таланте» и одновременно «обращением к потомкам, как надо жить, соблюдая родовые законы» (С. 17), а для всех русскоязычных читателей – памятник культурного наследия одного из народов России.

Подробная фиксация обширного эпического текста и его точная передача В.М. Санги по-русски создают хорошие предпосылки для

углубленного изучения как поэтики героического эпоса нивхов, так и языковых реалий, ныне во многом утрачиваемых. Восстановление именований ряда природных объектов и явлений, содержания самобытных родовых обычаев, а также специфических способов описания человеческих действий и способов запечатления мысли – таковы пути, открываемые предпринятым изданием для вдумчивого читателя, стремящегося к сочувственному пониманию менталитета сахалинских нивхов.

¹ Штернберг Л.Я. Образцы материалов по изучению гилацкого языка и фольклора // Известия Императорской Академии наук. – 1900. – № 4; Он же. Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора. – СПб., 1908; Пилсудский Б.О. Фольклор сахалинских нивхов. – Южно-Сахалинск, 2003.

² Штернберг Л.Я. Материалы по изучению... Указ. соч. – С. 15.

³ Там же. – С. XII.

⁴ Пропп В.Я. Чукотский миф и гилацкий эпос // Его же. Фольклор и действительность. – М., 1976.

⁵ Там же. – С. 302.

⁶ Там же. – С. 301.

⁷ Там же.

⁸ Подробнее см.: Островский А.Б. Ритуальная скульптура народов Амура и Сахалина. – СПб., 2009. – Глава 5.

⁹ Крейнович Е.А. Этнографические наблюдения у нивхов в 1927–1928 гг. // Страны и народы Востока. – Вып. 25. – М., 1987. – С. 113.