

С.А. АЛЕКСЕЕВА

ТРАДИЦИОННАЯ
СЕМЬЯ
У ЭВЕНОВ ЯКУТИИ
(конец XIX — начало XX в.)



НОВОСИБИРСК
«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ПРОБЛЕМ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
SIBERIAN DIVISION
INSTITUTE OF THE PROBLEMS OF THE NORTHERN INDIGENOUS PEOPLES

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
SIBERIAN DIVISION
INSTITUTE OF THE PROBLEMS OF THE NORTHERN INDIGENOUS PEOPLES

S.A. ALEXEYeva



TRADITIONAL FAMILY
OF EVEN PEOPLE IN YAKUTIA
(late XIX—XX s.)

Historical and ethnographic aspects

Editor
Dr. *A.I. Gogolev*



NOVOSIBIRSK

«NAUKA»

2008

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ПРОБЛЕМ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА

С.А. АЛЕКСЕЕВА



ТРАДИЦИОННАЯ СЕМЬЯ
У ЭВЕНОВ ЯКУТИИ
(конец XIX — начало XX в.)

Историко-этнографический аспект

Ответственный редактор
доктор исторических наук, профессор *А.И. Гоголев*



НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
2008

УДК 314
ББК 63.5
А47



Рецензенты

доктор исторических наук, профессор *Р.И. Бравина*
кандидат исторических наук *Е.С. Габышев*
кандидат исторических наук *Е.К. Алексеева*

Утверждено к печати Ученым советом
Института проблем малочисленных народов Севера СО РАН

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Совета по языковой политике при Президенте РС (Я)*

Алексеева С.А.

А47 Традиционная семья у эвенов Якутии: (конец XIX — начало XX в.): историко-этнографический аспект. — Новосибирск: Наука, 2008. — 110 с.

ISBN 978–5–02–031085–8.

В монографии впервые реконструированы архаичные формы семьи и брака у эвенов Якутии, рассмотрена эволюция институтов калыма и приданого, традиционная система воспитания детей, а также проанализированы основные свадебные и родильные обряды.

Книга будет полезна этнографам, историкам, краоведам, всем, кто интересуется историей и культурой народов Севера.

УДК 314
ББК 63.5

In a monography the archaic forms of family and matrimony of Even people in Yakutia have been reconstructed for the first time, the evolution of bride-money institute, traditional system of education of children have been considered, as well as the main wedding and birth ceremonies have been revealed and analysed.

The book will be usefull for ethnographers, historians, experts in local lore, for those who is interested in history and culture of northern peoples.

ТП-07-II-№ 47

ISBN 978–5–02–031085–8

© С.А. Алексеева, 2008
© Институт проблем малочисленных
народов Севера СО РАН, 2008
© Оформление. «Наука». Сибирская
издательская фирма РАН, 2008

ОГЛАВЛЕНИЕ



ВВЕДЕНИЕ	6
Глава I	
ЭТНОСОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ЭВЕНОВ	24
Род как единица этносоциальной структуры	24
Традиционная родовая структура у эвенов	27
Глава II	
СЕМЬЯ	39
Форма, численность и структура семьи	39
Внутренний строй семьи и взаимоотношения ее членов	46
Глава III	
БРАК И СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ	50
Формы заключения брака	50
Калым и приданое	57
Свадебные обряды	61
Глава IV	
РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ	73
Роды и связанные с ними ритуалы	73
Уход за детьми и их воспитание	86
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	95
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ	101

*Моим дорогим родителям —
Варваре Николаевне
и Анатолию Афанасьевичу
Алексеевым —
посвящается*

ВВЕДЕНИЕ



Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации являются создателями и хранителями уникальной человеческой культуры и составляют важную часть современной мировой цивилизации. Сохранение и обеспечение этнокультурного и социально-экономического развития народов Севера — это общенациональный приоритет и один из важных приоритетов мирового культурного развития.

Для коренных народов Севера сохранение традиционной культуры является фундаментальной основой их социальной и культурной самобытности и предопределяет в большей степени устойчивое развитие в многонациональной Российской Федерации в целом.

В век новых информационных и коммуникационных технологий, стремительно преобразующих окружающую действительность, социальные институты и ценностные ориентиры, отмечается огромный, все более возрастающий интерес российских и зарубежных исследователей к культурному наследию малочисленных народов Севера и их духовным ценностям.

Современный мир кардинально меняет свое отношение к традиционной культуре. Складывается принципиально иное отношение к ней как к живой и меняющейся системе, определяющей устойчивое развитие каждого общества и среды его обитания. В науке постепенно формируется новое представление о культурном наследии как одном из важнейших факторов развития современной этнической культуры и о его адаптации в условиях стремительно меняющегося мира.

С позиций сохранения поливариантного, этнически многокрасочного и содержательно многообразного культурного пространства утрата любого из элементов традиционного наследия народов Севера представляется нам невозполнимой. Обращение к истокам культуры этих народов, позволившей им не только выжить, но и сохранить свою этническую самобытность, особый стиль мироотношения, сформированный многовековой практи-

кой в суровых природно-климатических условиях, безусловно, правомерно и в высшей степени актуально.

Оценивая стремление сохранить традиционную культуру, надо отметить повышение интереса к архаичным семейным традициям, обрядам, ритуалам. Все это — результат воздействия многообразных факторов прошлого и настоящего развития общества, реалий перехода к новым рыночным отношениям, новому глобальному феномену.

Исследование этой ситуации в этнографии дает возможность рассмотреть особенности исторического развития народа. Изменения в социально-экономической жизни, развитие общественного сознания отражаются в первую очередь на семье. В этом плане исследование семейно-брачных отношений как одной из форм общественных представляет большой интерес, поскольку позволяет выявить и уточнить те исходные рубежи, с которых начиналось развитие форм семьи.

Специального монографического труда, посвященного исследованию традиционных форм семьи и брака у эвенов, до сих пор не было. Прежде всего, это было связано с неразработанностью темы в целом, отсутствием достаточно полной характеристики основных типов брачных и семейных отношений у этого народа. Однако тема вызывает не только большой исторический интерес, но и имеет научно-практическое значение, так как изучение состояния, тенденций развития архаичных форм семьи и брака у эвенов необходимо для уяснения путей формирования современных семейно-брачных отношений.

Восприятие и осмысление специфики семьи и брака у эвенов в условиях кочевого образа жизни будут более успешными, если:

- рассмотреть ее в контексте этносоциальной структуры народности на рубеже XIX–XX вв., в условиях трансформации традиционных родовых форм, повсеместного распада родовых отношений, в результате которых большие семьи делились на малые; усиления имущественного неравенства и т.д.;
- выявить в разных локальных группах эвенов особенности семейно-брачных отношений: брачные нормы, регулировавшиеся экзогамными запретами; размеры калыма и приданого; имущественные права эвенской женщины; особенности и варианты системы свадебных обрядов и традиций; специфику родильных обрядов, особенности воспитания детей;
- установить этническое своеобразие эвенского этноса, выражавшееся в накоплении мудрости выживания, способствовавшее естественному слиянию с природной средой и сохранению

уникального этнического культурного наследия как части общечеловеческого.

В разного рода публикациях, начиная с XVII в., освещались вопросы семейных и брачных отношений у эвенов в прошлом в той или иной степени в виде фрагментов, отдельных сведений и заметок. В описаниях путешественников, в общих работах по этнографии эвенов встречаются ценные характеристики различных сторон семейного быта. Интересны в этом плане документы, принадлежащие участникам экспедиции И.Ю. Москвитина [Распросные речи И.Ю. Москвитина и Д.Е. Копылова, 1963], описания участника Второй Камчатской экспедиции Я.И. Линденау [1983], материалы участника экспедиции И.И. Биллингса Г.А. Сарычева [1802], Колымской экспедиции Ф.П. Врангеля [1948], дневниковые записи А.Э. Кибера [1824], итоги полевых исследований Г.Л. Майделя [1894–1896], работы политических ссыльных И.А. Худякова [1969], В.Г. Богораза [1900], В.И. Иохельсона [1895, 1926, 1938], И.И. Майнова [1889] и др. Из названных выделяется работа Я.И. Линденау «Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.)», содержащая описание быта, социальных и семейных отношений ламутов. Для характеристики семейного быта эвенов представляют интерес документы И.Ю. Москвитина, в которых приводятся весьма ценные сведения о родовом составе охотских эвенов, их численности, хозяйственных занятиях. В работе И.А. Худякова «Краткое описание Верхоянского округа» содержится богатейший материал по хозяйству, быту, семейно-родовым отношениям эвенов середины XIX в. Ценные сведения об общественном строе, экономике и культуре эвенов имеются в очерке В.Г. Богораза «Ламуты» — первом и до сих пор самом полном этнографическом описании колымско-омолонской и чаунской групп эвенов.

Определенный интерес представляют путевые записки, отчеты и описания поездок в Якутию в разные годы правительственных чиновников Н.С. Шукина [1833], И.С. Булычева [1856], Н.В. Слюнина [1900], С.А. Бутурлина [1907] и некоторых других. Из них можно почерпнуть много полезных сведений об экономическом положении эвенов, их образе жизни и культуре во второй половине XIX — начале XX в.

В широко известном труде С. Патканова «Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников» содержатся наиболее ценные сведения о географии расселения, численности, родовой принадлежности всех территориальных групп и администра-

тивных образований эвенов, малоизвестные факты из их этнической истории и о правовом положении [1906].

В целом можно сказать, что авторы рассматриваемого периода ограничиваются констатацией отдельных сторон семейного быта без полного описания, осмысления или объяснения.

Только с конца 20-х гг. XX в. начинаются широкие этнографические исследования эвенов, обусловленные задачами приобщения их к преобразованиям в экономике и социальных отношениях. Организуются специальные экспедиции в районы проживания эвенов для сбора полевых этнографических материалов. Над глубоким изучением хозяйства и быта эвенов в стационарных условиях работали в этот период Е.П. Орлова [1928, 1930], М.Г. Левин [1932, 1936], М.К. Расцветаев [1933], М. Антропов [1931], К.А. Новикова [1956, 1958] и др. Однако большинство накопленных в те годы материалов не было опубликовано, перед войной увидели свет преимущественно информационные сообщения. Так, в статьях Е.П. Орловой «Хозяйственный быт ламутов Камчатки» и «Ламуты полуострова Камчатка» содержатся лишь некоторые сведения о социальном строе и занятиях ламутов.

В послевоенные годы историко-этнографическое изучение эвенов практически не проводилось, только в начале 1950-х гг. вышла статья М.Г. Левина об эвенах Камчатки, Чукотки, Охотского побережья, характеризующая общественный быт, занятия эвенов.

В 1960–1980-е гг. интерес к истории и культуре народа ожил, развернули исследования среди эвенов этнографы В.А. Туголуков [1970, 1980, 1982, 1984, 1985], С.И. Николаев [1964], У.Г. Попова [1981], А.Б. Спесивовский [1980, 1981, 1984], А.В. Беляева [1962], И.С. Гурвич [1956, 1960, 1966, 1970, 1977].

Большая ценность — исследование В.А. Туголукова «Социальная организация эвенов и эвенков», содержащее, несомненно, значимые сведения о социальном строе, родовой численности, системе родства, формах семьи, характере брачных отношений, о калыме и приданом эвенов, которое вошло в его книгу как одна из глав [1985а]. Другой представляющей не менее важный интерес для нас его работой является книга «Семейная обрядность народов Сибири» (специальный раздел по вопросам семьи и брака), где автор характеризует родильные и свадебные обряды эвенов на основе сравнительно-сопоставительного анализа с другими народами Сибири.

В исследовании С.И. Николаева «Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии» приводится описание семьи и семейного быта у эвенов [1964].

В монографиях Б.О. Долгих «Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в.» [1960] и И.С. Гурвича «Этническая история северо-востока Сибири» [1966] много ценных сведений, преимущественно архивных, описывающих родовой состав, расселение и численность отдельных групп эвенов.

Особого внимания заслуживает монография У.Г. Поповой «Эвены Магаданской области» [1981], являющаяся самой полной этнографической сводкой о традиционном хозяйстве, семейных обрядах и религиозных верованиях эвенов. Жаль, что в данной работе рассматриваются вопросы семейно-брачных отношений всего лишь одной их территориальной группы.

Начало 1990-х гг. знаменуется возрождением культуры и всплеском в ее развитии, ростом национального самосознания эвенов. Начинается новый период в изучении социально-экономической, политической и духовной культуры народов Севера.

В 1993 г. выходит книга А.А. Алексеева «Забытый мир предков», где представлен богатый материал по религиозно-мировоззренческой системе эвенов, также по свадебной и родильной обрядности, воспитанию детей на основе многовекового духовного наследия предков.

История семьи у народов Севера получила освещение в историко-социологическом плане в работе Б.Н. Попова «Семейная культура народов Северо-Востока России: традиции и инновации», вышедшей в 1993 г.

В 1997 г. издана коллективная монография «История и культура эвенов» — первое в отечественной историографии комплексное исследование, охватывающее все основные территориальные группы эвенов. В работе приводятся данные по родовой структуре народности, о хозяйстве и их традиционных обрядах.

В 2006 г. вышла в свет монография А.А. Алексеева «Эвены Верхоянья: история и культура (конец XIX — 80-е гг. XX в.)», в которой впервые предпринята попытка изучения истории и традиционной культуры эвенов Северо-Западного Верхоянья, проживающих на территории Республики Саха (Якутия). В работе проанализированы история и особенности формирования культуры эвенов, рассмотрены традиционный и современный хозяйственно-культурный комплекс, особенности духовной культуры эвенов Северо-Западного Верхоянья.

Заканчивая краткий обзор литературы по исследуемой теме, отметим, что проблемы семьи и брака у эвенов рассматривались обычно в коллективных монографиях и статьях наряду с другими вопросами быта. Имеющаяся этнографическая литература не дает

сколько-нибудь цельного представления об эволюции семейно-брачных отношений у эвенов. Анализ истории вопроса убедительно показывает, что к настоящему времени необходимы специальные изыскания по реконструкции их семьи и брака.

Эвены — один из малочисленных народов Дальнего Востока и Восточной Сибири, расселенный небольшими группами в Магаданской и Камчатской областях, Чукотском и Корякском автономных округах, в Охотском районе Хабаровского края и в северо-восточных, а также западных улусах Республики Саха (Якутия).

Эвенский язык, относящийся к тунгусо-маньчжурской языковой группе, — совокупность многих территориальных говоров. Исследователи объединяют их в три основных — западный, средний и восточный.

В исторической литературе до 30-х гг. XX в. эвенов и эвенков называли тунгусами. Наименование «ламуты», принятое в этнографической литературе до установления официального названия «эвены» в 1930-х гг., восходит к русским актам XVII в., в которых «ламутами», или «ламутками», называются отдельные территориальные группы эвенов, обитавшие по рекам Яна, Бытантай, Тумара, Ньора, Саганджа, Томпо, Хара-Улах, Омолой, Индигирка и Колыма.

В XIX — начале XX в. этноним «ламуты» употреблялся как полуофициальное обозначение большинства восточных групп эвенов, тогда как их официальным названием на тот момент оставалось — «тунгусы».

Большинство современных эвенов называют себя «эвенами», только слово произносится представителями различных диалектных групп по-разному: *эвэн*, *эбэн*, *ывын*, *ыбын*. Исследователи переводят этноним по-разному: 'спутившийся с гор, здешний, местный' и др. Также распространены и региональные самоназвания: *орочел* (т.е. 'оленные') — эвены северо-восточной части Охотского побережья и Камчатки, *илкан* (т.е. 'настоящие люди') — нижнеколымские эвены и др.

До сих пор среди исследователей нет единого мнения о происхождении эвенов. Область первоначального формирования их предков исследователи пытаются определить в связи с общей проблемой этногенеза эвенков и этнической историей других тунгусо-маньчжурских народов. Вопросами происхождения собственно эвенов до М.Г. Левина никто не занимался. Он считает, что область формирования древних тунгусских групп находилась по соседству с ареалом формирования тюрко- и монголоязычных народов [Левин, 1958, с. 300].

Существует и другая гипотеза происхождения тунгусо-маньчжурских народностей — акад. А.П. Окладникова, согласно которой их первоначальное формирование было связано с древним неолитическим населением Прибайкалья, откуда расселялись все тунгусоязычные племена по Сибири и к Дальнему Востоку [1955, с. 53]. Таким образом, эвены и эвенки являются сравнительно поздними пришельцами из других районов Сибири. В связи с проблемой этногенеза народов алтайской языковой общности исследователи придают серьезное значение генезису оленеводства.

Считается, что оно, действительно, сыграло исключительную роль в заселении тунгусскими племенами огромного пространства Сибири и Северо-Востока, предшествовало их появлению в указанном регионе. На основании археологических данных А.П. Окладников и Р.С. Васильевский определяют и хронологические рамки появления тунгусских племен на Охотском побережье — XV–XVII вв. [Васильевский, 1971, с. 22]. Формирование эвенов в самостоятельную народность происходило в процессе культурного взаимодействия определенных тунгусских родов с дотунгусским населением Северо-Востока. Древние юкагиры представляли собой автохтонное население Якутии, тунгусы появились здесь не ранее XII в. Приход на среднюю Лену в XIII–XIV вв. якутов заставил часть «оламутившихся» тунгусов переместиться ниже по течению Лены, а также на Алдан, Маю и Охотское побережье.

Со второй половины XVII в. началось освоение эвенами-оленьеводами территорий, расположенных к северу от Верхоянского хребта, а вместе с этим и вторичная ассимиляция юкагиров в бассейнах рек Яна, Индигирка, Колыма и Анадырь, в процессе которой окончательно сложился культурный облик современных эвенов [История и культура эвенов, 1997, с. 22].

По данным переписи 1989 г., насчитывалось 17 199 эвенов. Преимущественными районами расселения эвенов в Якутии являются Усть-Янский — 939 эвенов, Эвено-Бытантайский — 903, Томпонский — 753, Кобяйский — 677, Момский — 645, Аллаиховский — 544, Нижнеколымский — 520, Булунский — 384, Среднеколымский — 364, Оймяконский — 322, Алданский — 231, Верхнеколымский — 197, Верхоянский — 189, Абыйский — 142, Орджоникидзеvский (Хангаласский с 1992 г.) — 125, Амгинский — 103 [История и культура эвенов, 1997, с. 34–57]. Общий прирост эвенов в Якутии в 1979–1989 гг. составил 2905 чел., в том числе естественный — 1560 чел. Восстановили национальность «эвен» 1345 чел. [Там же, с. 31]. Существенное увеличение численности эвенов следует объяс-

нять не только следствием миграционных процессов в Якутии, но и значительным ростом национального самосознания. Так, во многих случаях произошло восстановление национальности, т.е. эвены называли себя многие метисы, ранее значившиеся как якуты, эвенки и т.д.

В Магаданской области основными районами проживания эвенов являются Ольский (822), Северо-Эвенский (734). Более 700 эвенов живет в Омсукчанском (295), Сусуманском (140), Среднеканском (132), Хасынском (66), Ягоднинском (45) и Тенькинском (31) районах области. Восстановление коренной национальности для Магаданской области не было характерно в момент переписи.

На Чукотке абсолютное большинство эвенов сосредоточено в Билибинском и Анадырском районах (Омолоне, Анюйске и Ваегах) — соответственно 807 и 448 чел. Прирост эвенов в Чукотском автономном округе составил более 24 %.

На Камчатке в Быстринском районе в 1989 г. проживало 672 чел., а в районах Корякского автономного округа (Аянка, Оклан) — 713.

Для эвенов Хабаровского края в межпереписной период характерен существенный прирост населения — более 30 %, практически весь он достигнут за счет естественного прироста (29,8 %). Большинство хабаровских эвенов (1125) живет в Охотском районе.

Таким образом, материалы переписи 1989 г. свидетельствуют о достаточно высоких темпах прироста эвенов в большинстве районов их традиционного проживания.

По данным Всероссийской переписи населения 2002 г., на территории Якутии проживало 7562 эвена. Удельный вес эвенов от общей численности коренных малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия) составлял 64,9 %.

Первые упоминания об эвенском народе содержатся в описаниях С. Крашенинникова [1949, с. 529], Г. Сарычева [1802, с. 48–50], Т. Лессепа [1802] и др. Этнографическое описание эвенов было выполнено участником Второй Камчатской экспедиции Беринга-Чирикова Я.И. Линденау [1983, с. 53–76]. Среди сообщений первой половины XIX в., в той или иной мере упоминающих об эвенах, следует выделить наблюдения А.И. Кибера [1824] и И. Булычева [1856].

Во второй половине XIX — начале XX в. выходят труды Н. Слюнина [1900], С. Патканова [1906], С. Бутурлина [1907, с. 21], содержащие ценные сведения о жизни, быте и культуре эвенов. Первой этнографической работой об эвенах колымско-омолонской группы является публикация В.Г. Богораза [1900]. Особого

внимания заслуживает исследование И.А. Худякова, где автором подробно освещаются самобытный характер верований эвенов, специфика семейно-родовых отношений и т.д. [1969, с. 99–110].

Планомерное изучение эвенов начинается с 20-х гг. XX в. В этот период над глубоким исследованием хозяйства, быта и языка работали Е.П. Орлова [1930, с. 39–48], М.Г. Левин [1932, 1936, 1958], М.К. Расцветаев [1933] и др.

После создания эвенской письменности в 1932 г. стали выходить в свет различные издания на эвенском языке — буквари, разговорники, самоучители.

Со второй половины XX в. появляется значительное количество новых публикаций о эвенах. Были изданы труды Г.М. Василевич [1951, 1958, 1960, 1969], И.С. Гурвича [1956, 1966, 1977], Б.О. Долгих [1960], М.Г. Левина [1932, 1936, 1956, 1958], С.И. Николаева [1964], У.Г. Поповой [1981], Е.Д. Прокофьевой [1961], М.К. Расцветаева [1933], А.Б. Спесивова [1980, 1984], В.А. Туголукова [1970, 1980, 1982, 1984, 1985], языковедческие работы В.Д. Лебедева [1959, 1982], К.А. Новиковой [1956, 1958, 1966], А.А. Бурыкина [1968, 1984, 1987, 1988], А.А. Петрова [1991, 1998], Л.Д. Ришес [1955], В.А. Роббека [1982, 1984, 1988, 1989, 1992], фольклористические исследования Е.А. Крейновича [1979], В.Д. Лебедева [1978], К.А. Новиковой [1962], А.А. Петрова [1992] и т.д.

Подводя итог изучению эвенов, можно сказать, что усилиями нескольких поколений отечественных исследователей накоплен разносторонний и богатый материал, который требует своего глубокого и всестороннего изучения.

* * *

Объектом нашего исследования являются традиционная семья и брак эвенов на рубеже XIX–XX вв. Предмет исследования — формы семьи и брака.

Теоретическую и методологическую основу монографии составили разработанные в отечественной науке теоретические положения по изучению семейно-брачных отношений, их вклада в общечеловеческую культуру. В монографии были использованы материалы важных в методологическом отношении работ ведущих исследователей — Ю.В. Бромлея, В.Г. Богораза, С.А. Токарева, А.Ф. Анисимова, М.Г. Левина, И.С. Гурвича, Б.О. Долгих, В.А. Туголукова, А.Б. Спесивова, Н.А. Алексеева, Ч.М. Таксами, А.А. Петрова, А.И. Гоголева, Р.И. Бравиной, А.А. Алексеева, П.А. Слепцова, Б.Н. Попова и др.

Главным критерием при анализе семейно-брачных отношений у эвенов и изложении фактического материала был принцип

комплексности. При этом выдерживался также принцип историзма, предусматривающий изучение объекта в развитии с учетом обстоятельства происхождения. Известно, что современное научно-теоретическое мышление стремится проникнуть в сущность изучаемых явлений и процессов, а это возможно лишь при условии целостного подхода к объекту изучения, рассмотрения данного объекта в процессе возникновения и развития, с учетом конкретно-исторической обстановки, породившей данное событие, его причин, обстоятельств возникновения, исторического фона, т.е. при условии применения исторического подхода к изучению.

В работе применены описательный, историко-системный, сравнительный, историко-типологический методы исследования, метод исторической реконструкции и структурно-функционального анализа. Для классификации и определения численности населения по разным социальным группам применялся количественный метод, используемый главным образом при анализе социально-экономической истории, этносоциальных исследованиях, обработке переписей населения.

При подготовке монографии применялись методические приемы исследования этнографов-североведов и понятийный аппарат, разработанный в этнографической литературе.

Новизна исследования определяется самой постановкой проблемы: впервые предпринято специальное комплексное исследование семьи и брака у эвенов в конце XIX — начале XX в.

В работе обобщен и систематизирован накопленный историко-этнографической наукой материал по семейно-брачным отношениям у эвенов, осуществлена реконструкция традиционных форм семьи и брака, проанализированы основные характеристики семьи — форма, структура и численность, прослежена эволюция институтов калыма и приданого, рассмотрены характер внутрисемейных отношений, система воспитания детей.

Введен в научный оборот корпус ранее не опубликованных источников, полевых материалов по данной проблеме, что позволяет внести определенный вклад в североведение. Выводы и фактологический материал исследования могут быть использованы при изучении этнических процессов на Севере, взаимовлияния различных культур, а также для работы по сохранению этнической специфики у малочисленных этносов Севера.

Монография написана на основе следующих источников:

1. Публикаций и научных изданий по теме исследования.
2. Архивных материалов.
3. Полевых материалов автора.

Основная источниковая база монографии — полевые этнографические материалы, собранные автором во время экспедиционных и стационарных работ в 1996–2000 гг. у компактной группы эвенов-ламутов, проживающих в Кобяйском улусе Республики Саха (Якутия).

Сбор полевых материалов проводился методом интервьюирования и путем проведения многократных бесед с информаторами старшего поколения, наиболее полно и глубоко знающими традиционные формы быта и семейно-брачных отношений, живущими как в поселках, так и непосредственно с оленеводческими стадами.

Для исследования формы и структуры эвенской семьи конца XIX — начала XX в., сведения о которой весьма скудны, фрагментарны и разбросаны в разных изданиях, нами изучены архивные документы, хранящиеся в Национальном архиве Республики Саха (Якутия), отдельных родовых управлений и инородческих ведомств (фонды 12-и, 26, 50, 70, 343-и, 680). Наибольший интерес представляли статистические отчеты и ведомости по родовым управлениям и ведомствам, отражавшие численный состав семей, размеры хозяйства.

В исследовании также использованы материалы архива Якутского Научного центра СО РАН, привлечены различные виды опубликованных источников, таких как материалы переписей населения 1897 и 1926 гг., статистические сборники и др.

В целом совокупность выявленных источников обеспечивает вполне достаточную источниковедческую базу. Теоретическая значимость монографии состоит в том, что:

1. На основе обширной этнографической литературы определены основные отличительные особенности эвенского этноса.
2. Реконструированы традиционные формы семьи и брака и выделены их особенности в разных локальных группах эвенов.
3. Дан анализ основных характеристик семьи — форма, структура и численность, рассмотрены эволюция институтов калыма и приданого, традиционная система воспитания детей.
4. Выявлены и проанализированы основные свадебные и родильные обряды у эвенов.

Практическая значимость данного исследования определяется острой потребностью эвенского народа в осмыслении своего исторического развития и дальнейшем изучении традиционной этнической культуры. Оно представляет собой первую обобщающую работу, посвященную проблеме семьи и брака у эвенов Якутии, и существенно восполняет пробел в характеристике семейного быта, социальных отношений и духовной культуры в эвеноведении.

Материалы и результаты исследования могут быть привлечены при составлении пособий для школ и вузов по истории и этнографии края, а также использованы в общих и специальных курсах по этнографии малочисленных народов Севера.

Достоверность и обоснованность результатов исследования подтверждаются его широкой базой — большим количеством разнообразных научных источников, относящихся к эвенской культуре. Использование продуманной методики изучения фактического материала обеспечило эту достоверность. Научные положения, наблюдения и выводы основываются на современных достижениях истории, этнографии, североведения.

В главе «Этносоциальная организация эвенов» дана общая характеристика их общественного строя.

К приходу русских у эвенов существовало не менее 50 различных этнических групп. Предки современных эвенов (ламутов) занимали горную область Верхоянского хребта, а также правобережье Охотского моря между устьями рек Улья и Тауй. Абсолютное большинство эвенов сосредоточивалось между истоками Колымы и берегом Охотского моря.

В процессе расселения по северо-востоку происходило существенное изменение этносоциальной структуры эвенов. Крупные роды распадались на более мелкие территориальные подразделения, включали в себя многочисленных представителей ассимилируемых этносов и сами, в свою очередь, растворялись среди соседних народов, в результате чего менялся этнический состав и антропологический тип населения.

Ко времени включения северо-востока Сибири в состав Российского государства эвены имели следующие общественные институты: патронимию, большую патриархальную и малую семьи. Основной социальной ячейкой эвенского общества являлся отцовский род. Роды представляли собой коллективы кровных родственников, связанных общностью происхождения. Они имели характерные родовые названия и отличались устойчивым составом.

В разделе «Традиционная родовая структура у эвенов» прослеживается трансформация родовой структуры эвенов, так как, по нашему мнению, без точных знаний об этом процессе трудно составить цельное представление о народе, его социальной организации и в частности о семейно-брачных отношениях.

В дореволюционный период основу хозяйства эвенов Якутии традиционно продолжали составлять оленеводство, охота и рыболовство. Оленеводство обусловило формирование особого, кочевово уклада жизни, самобытной культуры, а также оказывало ог-

ромное влияние на родовую организацию кочевников, регламентировало их взаимоотношения.

Согласно данным переписи 1897 г., общая численность эвенов составляла 9880 чел., из них в Якутской области проживало всего 3258 чел., основная часть — в двух административных округах: Верхоянском и Колымском (см. вывод, с. 34–35).

На рубеже XIX–XX вв. эвенское общество характеризовалось весьма противоречивыми чертами. С одной стороны, в нем еще были сильны устои патриархального рода, с другой — эвенское население жило уже территориально-соседскими общинами, в которых наряду с традициями взаимопомощи существовали отношения зависимости и подчинения.

В главе «Семья» на основе метода исторической реконструкции проводится анализ традиционной семьи эвенов на рубеже XIX–XX вв. У этого народа, непрерывно передвигавшегося со стадом оленей в поисках кормовых угодий, поселения не были постоянными. В их обычае были кочевые стойбища (*орикут*), которые объединяли несколько родственных и неродственных семей. Кочевые стойбища как упорядоченные системы сыграли огромную роль в сохранении эвенского этноса.

В разделе «Форма, численность и структура семьи» анализируются названные характеристики эвенской семьи, которые зависели в первую очередь от суровых природно-климатических условий Севера.

В конце XIX в. товарно-денежные отношения также привели к серьезным изменениям в традиционном укладе жизни и общественных отношениях эвенов, в первую очередь к изменениям в сфере семейной организации. Перемены в социально-экономической жизни эвенов усилили начавшееся раньше разложение большой семьи.

Как показывают материалы архивных данных, в конце XIX — начале XX в. господствующей формой семьи у эвенов являлась малая индивидуальная семья со средней численностью 3–6 чел., состоящая из двух поколений, основанная на частной собственности и индивидуальном потреблении. Менее распространенной была большая семья численностью в среднем 8–14 чел.

Степень сохранности больших и малых семей, т.е. их соотношение, в рассматриваемое время у различных родовых групп эвенов была неодинаковой. Для подтверждения вышесказанного мы обратились к документальным материалам родовых управлений, в частности к переписным листам и различным статистическим материалам, из которых почерпнули сведения о численном соста-

ве семей и их структуре. Нами были проанализированы на основе количественного метода материалы родовых управлений Баягантайской, Верхоянской, Эльгетской, Намской инородных управ (посемейные списки различных родов), Верхоянского, Колымского и Якутского округов.

С формой и размерами семьи самым тесным образом связаны и ее структурные особенности, т.е. родственный состав. Эвенские семьи состояли из нескольких поколений кровных родственников по восходящей и нисходящей линиям: из двух поколений (родителей и детей) в малой семье и из трех и более поколений (стариков-родителей, их женатых сыновей и внуков, а иногда и правнуков) в большой неразделенной семье. В состав эвенской семьи помимо кровных родственников могли входить и родственники по боковой линии: дяди или тетки главы семьи или его жены, неженатые родные или двоюродные братья, племянники.

Таким образом, метод исторической реконструкции позволил выявить у эвенов обе формы семьи — большую и малую. При смене одной формы семьи (большой патриархальной) другой (малой) решающим фактором было развитие форм собственности, тесно связанных с характером перехода от натурального к товарно-денежному хозяйству. Характерной особенностью традиционной эвенской семьи являлось то, что она в условиях господства натурального хозяйства, в суровых природно-климатических условиях Севера выступала в первую очередь как производственно-экономическая ячейка общества.

В разделе «Внутренний строй семьи и взаимоотношения ее членов» приводятся данные о внутрисемейных взаимоотношениях. В эвенской семье господствовали патриархальные традиции, регулировавшие весь уклад семейной жизни, быт и взаимоотношения ее членов. В работе дается характеристика семейного положения мужчины (главы семьи) и женщины, их обязанностей в зависимости от возраста и социального статуса; положения невестки, существовавшей для нее системы запретов.

Характеру брачных отношений соответствовала классификационная система родства, бытовавшая у эвенов, которая определялась разделением каждого поколения на две ветви — на старших и младших (по отношению к говорящему). В один брачный класс с говорящим выделяются старшие из его поколения и младшие из поколения его отца. Старшие братья и сестры отца и матери зачисляются в класс дедов и бабушек. Для отца и для матери существуют индивидуальные термины в эвенской системе родства.

Глава «Брак и свадебные обряды» посвящена исследованию системы и характера брачных отношений и свадебной обрядности эвенов в их историческом развитии.

В разделе «Формы заключения брака» научному анализу подвергаются брачные нормы и институты у эвенов в конце XIX — начале XX в. Брак у эвенов строго регулировался экзогамными запретами, распространявшимися на родственников по отцовской линии вплоть до 7-го поколения.

Формы брака можно подразделить на две группы: а) браки по сватовству, при которых две семейные группы, предварительно договорившись, вступали в родственные отношения; б) тайные браки, или браки «убегом».

К первой группе относились такие формы, как брак путем уплаты калыма, брак обменом невестами, левират и сорорат; ко второй — мнимое похищение, или брак «убегом». Наиболее общепринятыми формами заключения брака были браки по сватовству. Господствующим издавна был брак по сватовству, связанный с уплатой калыма. Другой древней формой брака у эвенов являлся обменный брак — такой способ приобретения жены, как обмен двух семейных групп невестами, при этом вопрос заключения брака решался родителями.

В конце XIX в. в новых социально-экономических условиях ведущей формой все также был брак путем уплаты калыма, а обменный брак нередко становился формой заключения родственного союза, вынужденно принятой двумя сторонами, чтобы избавиться от уплаты калыма, поэтому чаще такую форму избирали бедные слои населения.

Что касается мнимого похищения, или браков «убегом», то в рассматриваемое время у эвенов такая форма не имела широкого распространения. Насильственное похищение невесты у эвенов не было законным и встречалось только в единичных случаях. Однако можно предполагать, что такой брак был довольно распространен у них в XVII—XVIII вв., о чем свидетельствуют фольклорные материалы.

В разделе «Калым и приданое» на основе сравнительно-исторического метода прослежена эволюция этих институтов.

Научная литература, архивные источники и полевые материалы свидетельствуют о существовании в конце XIX — начале XX в. у эвенов калыма (*тори*) и приданого (*сурувук*). Многие авторы, писавшие о брачно-семейных отношениях эвенов, уделили особое внимание разным сторонам этой темы.

По представлениям эвенов, калым есть своеобразное вознаграждение за воспитание девушки в родительском доме. Он вы-

плачивался оленями, его величина отличалась в разное время у локальных групп эвенков Якутии.

В конце XIX в. происходит некоторое уменьшение значения калыма, институт же приданого, особенно в начале XX в., бытует в довольно развитой форме, что способствовало ослаблению патриархально-родовых связей. По некоторым данным, стоимость приданого равнялась стоимости калыма или даже чуть превышала его. Следовательно, оно компенсировало затраты на приготовление калыма. Увеличение размера приданого и соответственно возрастание его стоимости было обусловлено экономическим и социальным развитием эвенковского общества — это, а также расширение состава приданого определило в свою очередь развитие имущественных прав эвенковской женщины. Малая индивидуальная семья, в первую очередь малоимущая, была часто не в состоянии выплатить большой калым, который грозил разрушить ее хозяйственную основу и существование которого в этот период поддерживалось главным образом нормами обычного права. Ослабление института калыма означало, что брак с выплатой калыма в какой-то мере теряет свое традиционное значение.

В разделе «Свадебные обряды» на основе структурно-функционального анализа дается характеристика традиционных эвенковских свадебных обрядов, которые были связаны прежде всего с браком по сватовству с уплатой калыма и были достаточно сложными и многообразными.

В конце XIX — начале XX в. у каждой локальной группы эвенков Якутии свадебная обрядность (система обрядов и церемоний) имела свои особенности и варианты. Традиции эвенков претерпели изменения в результате длительных, тесных связей с соседними этносами, христианизацией, распадом родовых отношений, так как для свадебного ритуала свойственна значительная проницаемость, заимствования от соседей. Однако несомненно, что основные черты свадебного ритуала сохранились с глубокой древности.

При сравнительно-сопоставительном анализе сведений по свадебной обрядности эвенков с аналогичными материалами других тунгусо-маньчжурских народов выясняется, что имеются общие черты. Это объясняется близкими этнокультурными и этногенетическими связями между ними в далеком прошлом и тем, что в формировании этноса их предков принимали участие одни и те же этнические компоненты.

Глава «Родильные обряды» посвящена описанию традиционных обрядов родильного цикла и состоит из двух разделов.

В разделе «Роды и связанные с ними ритуалы» рассматриваются вопросы о традиционных представлениях о беременности и

статусе роженицы, анализируются родильные обряды и способы родовспоможения, функции повитухи и т.д.

Метод структурно-функционального анализа позволил выявить три группы обрядов, связанных с рождением ребенка: первая — в предродовой период: запреты и представления во время беременности женщины; вторая — в родовой период: обряды, которые проводили непосредственно во время родов (кормление духа огня (*Мухон*), привод к роженице священного оленя (*Кудьай*); третья — в послеродовой период: обряды и действия, выполняемые после родов (проводы богини *Айыысыт*, обряд очищения дымом багульника роженицы и ребенка).

В обрядах предродового цикла запреты и представления, связанные с рождением ребенка, имели апотропеическую (охранительную) функцию и происходили от имитативной магии.

Родильные обряды направлены на обеспечение безопасности и здоровья новорожденного и его родителей, особенно матери. Обрядовая практика представляет собой синтез магических (обращение к духам предков, изготовление оберегов) и рациональных (использование знаний народной медицины) элементов. Весь комплекс традиционной обрядности отражал религиозные воззрения эвенов: почитание духов-хозяев природы и стихий, почитание духа огня-очага, почитание духов охоты и предков. Обычаи, которыми сопровождалось рождение ребенка и первые дни его существования, отражают, на наш взгляд, древние анимистические представления эвенов.

Сохранение архаичных элементов в ритуальной сфере жизни эвенов в значительной степени обеспечивалось устойчивым механизмом межпоколенной передачи традиций, чему посвящен раздел «Уход за детьми и их воспитание», где описываются традиции, обычаи и обряды, связанные с рождением, воспитанием детей и уходом за ними. У эвенов существовали свои национальные обычаи трудового и нравственного воспитания.

Издrevле у эвенов своеобразная система воспитания подрастающего поколения опиралась на традиционные основы жизнедеятельности этноса — на специфические отрасли северного хозяйства: оленеводство, охотничий и рыболовный промыслы, соби- рательство.

Включение молодого поколения в обрядовую сакральную сферу происходило путем устной передачи знаний, путем вовлечения молодежи в производственную и сакральную деятельность, а также благодаря древним традициям, обычаям, которые обладали огромной силой воздействия на образ мыслей, поведение,

поступки людей, бережно передававшиеся из поколения в поколение.

Кочевой уклад жизни обусловил создание своеобразной системы воспитания и обучения, обеспечил гарантированную преемственность поколений и стал основой и источником неповторимой духовной культуры эвенского этноса, а сами носители этой культуры — эвены — выработали особую форму поведения, гармонизировавшую с окружающей средой, нравственно-этические нормы, которые проявляются в особо бережном отношении ко всему живому и окружающей природе как основе жизни человека на Земле.

Автор выражает свою искреннюю благодарность за помощь ответственному редактору — доктору исторических наук, профессору Анатолию Игнатьевичу Гоголеву, уважаемым коллегам за ценные советы и замечания, моим дорогим информаторам, всем, кто помогал в подготовке данной монографии.



РОД КАК ЕДИНИЦА ЭТНОСОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ

Вопросы общественного строя, эволюции архаичных общественных институтов народов Севера привлекали к себе внимание многих исследователей. Изучение общественного строя народов Севера началось еще в XVII в. и было вызвано потребностями русской администрации и фискальных органов. Среди материалов этого периода особую ценность представляют ясачные книги, содержащие сведения о расселении, передвижениях различных родовых групп, а также списки плательщиков ясака (по родам или зимовьям).

Важные сведения о родовой структуре и семейно-брачных взаимоотношениях коренного населения Севера XVIII–XIX вв. содержатся в исповедных росписях, метрических книгах и других церковных документах. Материалы, характеризующие общественные отношения у народов Севера, опубликованы также в сообщениях русских и иностранных путешественников по Сибири и сводных исторических и этнографических работах XVIII в. Ценные сведения о расселении отдельных этнографических групп Севера, об их родовом составе и некоторых сторонах социальной жизни изложены в работах участников ряда научных экспедиций, организованных Российской академией наук.

Со второй половины XIX в. возрастает интерес к общественному строю народов Севера. В трудах ученых, представителей русской администрации, а также путешественников по Сибири и Дальнему Востоку конца XIX — начала XX в. проблема социальных отношений народов Севера занимает особое место, появляются специальные исследования, посвященные отдельным сторонам их общественных отношений.

Исследованием родового и племенного состава народов Сибири в конце XIX в. занимался С.К. Патканов, обработавший материалы Всероссийской переписи 1897 года [1906]. На основании этих данных ему удалось установить родовой состав почти всех этнических групп коренного населения Сибири.

Общественный быт народов Севера представляет уникальное явление этнографии и может рассматриваться как ценнейший источник для решения общих проблем первобытной истории. Так, хотя материнская родовая община в конкретном ее проявлении ни у одного из народов Сибири ко времени прихода русских уже не сохранилась, однако ее существование в прошлом выявляется по целому ряду пережитков, особенно рельефно выступающих, судя по этнографическим материалам, у юкагиров, нганасан, энцев и некоторых других народов. К числу таких явлений следует отнести пережитки матрилокального брака, преобладание в пантеоне этих народов женских божеств, ряд особенностей семейно-брачных отношений и т.д. [Общественный строй..., 1970, с. 14].

Народы тунгусской группы — эвены и эвенки — дают наиболее характерный пример существования патриархальных отношений. Однако надо отметить, что не у всех народов Севера патриархальный род имел типичные формы. Существовали различия в уровне развития общественного строя малочисленных народов, населявших таежную и тундровую зоны Северной Азии, которые были обусловлены рядом причин. В складывании общественного строя наряду с уровнем развития производительных сил играли важную роль возникшие в древности контакты с более развитыми цивилизациями Центральной и Восточной Азии, а также сложные этнические процессы, в ходе которых смешивались народы с весьма различным уровнем развития общественных отношений, что не могло не сказаться на характере социальных институтов этнических групп.

Освоение русскими Севера способствовало дальнейшему развитию производительных сил у местных народов, что в свою очередь обусловило рост производительности труда в отраслях традиционного промыслового хозяйства и изменения в их общественной жизни. Усиление хозяйственной самостоятельности отдельных семей, развитие частной собственности ускорили процесс замены кровно-родственных отношений соседско-территориальными. У большинства малочисленных народов Севера родовую общину сменила соседская община с господством индивидуального хозяйства отдельных семей.

Ко времени прихода русских в Сибирь у большинства народов существовал патрилокальный брак. Процессы матрилокальности проявлялись особенно ярко лишь у юкагиров, отчасти у нивхов и эскимосов. У юкагиров, так же как и у самодийских народов, обязанности по отношению к представителям материн-

ского рода носили более категорический характер, чем в отношении отцовского. В частности, в случае необходимости выделение пищи — мяса лося, дикого оленя и рыбы — представителям рода матери было более обязательным, чем представителям рода отца [Общественный строй..., 1970, с. 78].

Большинство этнических общностей Севера находилось на стадии патриархально-родовых отношений. Патриархальный род на Севере, несмотря на разнообразие местных локальных условий и этнических традиций, обладает рядом общих основных признаков. Он представлял собой экзогамную патрилатеральную группу родственников, которые верили в свое общее происхождение, имели общее название и были связаны обычно рядом прав, обязанностей и традиций. Поздние роды этого типа, образовавшиеся уже после прихода русских в Сибирь, можно вслед за М.О. Косвенным назвать патронимиями [1925].

Особенностью патриархально-родового общества народов Севера было то, что оно развивалось при сохранении ранних охотничье-рыболовецких форм хозяйствования, слабой технике этих промыслов и суровых естественно-географических условиях.

Еще в XVII в. русские отметили у тунгусов в Сибири около 360 отцовских родов. Обычной величиной рода было несколько десятков ясачных плательщиков (трудоспособных мужчин), т.е. общая численность рода не превышала нескольких сот человек. Понятие рода (*тэгэ*) ассоциировалось у тунгусов с понятием о едином происхождении и общем огне-очаге (*того*). А.Ф. Миддендорф отмечал особое отношение у тунгусов к огню, зажженному в чуме: «тунгус никому не даст огня из своего чума...» [1878, с. 707].

Органической особенностью тунгусского рода были кровная месть и взаимопомощь. За оскорбление, увечье или смерть сородича мстил весь род пострадавшего. Ярким выражением традиции взаимопомощи служит знаменитый тунгусский обычай (*нимат*), согласно которому охотник отдавал добытого зверя вместе со шкурой в распоряжение жителей стойбища. На отцовско-родовой характер *нимата* указывает сообщение К.М. Расцветаева о том, что женщины у эвенов Мямяльского* рода не получают доли от убитого зверя, хотя, с другой стороны, тот же автор утверждал, что мясо делится между всеми *урасами* 'чумами' стойбища [1933].

Локальная кочевая группа являлась экономической ячейкой тунгусского рода. Крупных зверей охотники группы добывали коллективно. *Нимат* также распространялся в основном на чле-

* Разночтения в орфографии слова в соответствии с разными источниками сохранены.

нов кочевой группы. Подобные кочевые подразделения И.И. Майнов считал особой организацией, представляющей, по его мнению, «основную единицу тунгусского мира». Он отмечал ее сравнительную независимость, в частности самостоятельное управление, осуществляющееся старшиной, избанным из числа членов такой группы [1889].

В целом тунгусский род представлял собой организацию, объединявшую лиц, связанных общностью происхождения. Основными функциями рода были защита сородичей от нападения извне и регулирование брачных отношений. Основная социальная единица — небольшая локальная группа сородичей, осуществлявших совместное кочевание.

ТРАДИЦИОННАЯ РОДОВАЯ СТРУКТУРА У ЭВЕНОВ

Предки современных эвенов (ламутов) занимали горную область Верхоянского хребта, а также правобережье Охотского моря между устьями рек Улья и Тауй. Абсолютное большинство эвенов сосредоточивалось между истоками Колымы и берегом Охотского моря.

Расселение эвенов по Северо-Востоку сопровождалось дроблением крупных родов на более мелкие группы и патронимии, которые нередко удалялись друг от друга на значительные расстояния, ассимиляцией с другими народами. Для каждого стойбища, где насчитывалось не менее 15 семейств, было введено собственное родовое управление, состоявшее из старосты (князца) и одного или двух его помощников из «почетных» родовичей по управлению локальными группами. В обязанности этих должностных лиц входило вершить суд, собирать ясак.

Необходимость рассмотрения традиционной родовой структуры народности эвенов, по нашему мнению, определяет задача составить цельное представление о трансформации родовой структуры, о народе, его социальной организации и в частности семейно-брачных отношениях. Остановимся подробнее на истории формирования этнической территории отдельных значимых эвенских родов и этнонимических групп.

Один из крупнейших и самых многочисленных среди эвенских родов — *Годниканский* род оленных и пеших тунгусов. По данным Б.О. Долгих, у годниканов имелось «четыре оленных и один пеший род» общей численностью 520 чел. [1960, с. 541]. Подобные подразделения представляли собой локальные группы в виде больших патриархальных семей либо патронимий. Из олен-

ных основная масса кочевала на Охотском побережье, часть — на Алдане, Колыме и Индигирке.

С 1721 г. охотские годниканы-оленоводы делились на три локальные группы. Административное распределение годниканов по номерным платежным группам произошло во второй половине XVIII в. В конце XIX в. существовало шесть административных образований: 1-й и 2-й Годниканские, 2-й Оймяконский, 1, 3 и 5-й отдельные Годниканские с общей численностью 498 чел., из них в Охотском округе — 460, Якутском — 38 [Патканов, 1906, с. 103, 163].

Дельянский род к приходу русских кочевал между верховьями Яны и Колымы, в XVII–XIX вв. отличался крайней раздробленностью. В 1828 г. два рода состояли в приходе Среднеколымской церкви. Кроме двух групп дельянов в 1738 г. на верхней Колыме имелись индигирские.

А на нижней Колыме дельяны упоминались уже в 1776 г. Позднее они вышли в западную и восточную тундры по обеим сторонам Колымы, где стали известны как 1-й Каменский и 2-й Каменский роды.

Всего по переписи 1897 г. в Верхоянском, Колымском, Анадырском, Гижигинском и Охотском округах насчитывалось 1482 дельяна. По данным В. Иохельсона, кроме вышеуказанных родов имелись еще 80 дельянов 2-го Каменно-Дельянского, а в западной тундре — 62 чел. 2-го Каменно-Ламутского родов [История и культура эвенов, 1997, с. 35].

Кункугурский (Кукугирский) род тяготел к области Верхоянского хребта, где берут начало реки Охота, Колыма и Индигирка. Общая численность кункугуров в 1670-х гг. была 124 ясачных плательщика (около 500 чел. населения).

В 1672 г. у оленных кункугуров имелись несколько локальных групп: во главе с Бази — 13 ясачных плательщиков; во главе с Куликаном — 84, во главе с Мельги — 14; во главе с Мохнатко — 94, во главе с Намальчей — 13 ясачных плательщиков [Якутия в XVII в., 1953, с. 190].

Ревизии 1762 и 1782 гг. отметили наличие 1-го и 2-го Кункугурских родов при Зашиверске. В 1824–1827 гг. имелись три локальные группы кункугуров, две из которых находились в Верхоянском округе и одна — в Колымском. В итоге численность составляла около 1 тыс. чел.

Большинство кункугуров в XIX в. обитали на территории Верхоянского округа между Индигиркой и Яной.

По переписи 1897 г. существовали следующие административные роды: Кункугурский (130 чел.), 1-й Кункугурский (272 чел.),

2-й Кункугурский (8 чел.), отдельный Кункугурский [Кибер, 1824]. В Колымском округе было обнаружено 22 кункугура. В целом их численность составляла 491 чел. [Патканов, 1906, с. 115–116].

Мемельский род в документах XVII в. был отражен скудно. В то время существовали две группы мемелей — полуоседлые коневоды, составлявшие Мемельскую волость, включенную в якутскую Баягантайскую волость, и кочевники-оленоводы [Материалы по истории Якутии XVII в., 1970, с. 725, 726, 770], и еще несколько групп мемелей-оленоводоов. В середине XIX в. Мемельский род насчитывал 532 чел., в конце XIX в. — 510, из них 314 чел. жили в Якутском округе, 140 — в Верхоянском, 54 — в Охотской округе Приморской области и 2 — в Удской [Патканов, 1906, с. 115–116].

Можно предполагать, что Мемельский род — один из весьма древних эвенских родов. В проекте землеустройства Момского района (1935–1936 гг.) на основании услышанных преданий отмечалось, что большинство местных эвенов, в том числе и Мемельский род, «под натиском якутов при якутском князьке Тыгыне в конце XVI в. подались на север», в результате чего часть их осела в Томпонском, часть — в Момском районах. В 30-х гг. XX в. в Томпонском районе вел свои исследования М.К. Расцветаев, опубликовавший затем свой известный труд «Тунгусы Мямяльского рода» [1933].

Род *Тугочер (Тюгасир)* впервые был упомянут И. Москвитиным. К приходу русских они обитали в верховьях Охоты. В 1681 г. алданские тюгасиры насчитывали 24 ясачных плательщика, охотские — 8. В целом тюгасиров-оленоводоов к этому времени было около 140 чел.

В 1782 г. алданские тюгасиры составляли три административных рода: Тюгасирский (без указания места) — 16 мужчин, Тюгасирский при Верхоянском зимовье — 85 и Тюгасирский при Зашиверске — 24. Общая численность тугочеров-тюгасиров достигала 470 чел. обоего пола. Также известно, что в конце XIX в. весь Тюгасирский род составляли 477 чел. [Кабузан, Троицкий, 1966, с. 35–36].

Как мы уже отметили, к приходу русских предки современных эвенов занимали горную область Верхоянского хребта, а также побережье Охотского моря между устьями рек Улья и Тауй. Абсолютное большинство эвенов сосредоточивалось между истоками Колымы и берегом Охотского моря.

Расселение эвенов по Северо-Востоку сопровождалось поглощением ими части коряков и большинства юкагиров, что сыграло немаловажную роль в увеличении численности эвенов. С се-

редины XVII в. общее число эвенов возросло к 1897 г. с 8,4 до 10,9 тыс. чел., в том числе эвенов-оленьеводов — с 3,6 до 10,4 тыс. чел. [История и культура эвенов, 1997, с. 24].

В освоении эвенами бассейнов Колымы и Алазеи главенствующую роль сыграли дельяны, а позднее к ним примкнули представители других эвенских родов.

Ясачные ревизии 1762 и 1782 гг. учли в Верхнеколымском остроге три группы плательщиков: эвенов-мужчин соответственно по годам 163 и 212, юкагиров — 64 и 57, якутов — 148 и 157 [Кабузан, Троицкий, 1966, с. 35–36]. Эти цифры свидетельствуют, что во второй половине XVII в. эвены на верхней Колыме были самой многочисленной группой ясачного населения и увеличивались в численности. По архивным данным, в начале XIX в. среди верхнеколымских и среднеколымских эвенов преобладали дельяны, к которым относятся и три административных Каменно-Ламутских рода. Часть эвенов принадлежала также к *Уяганскому* и *Кункугурскому* родам [Архив ЯНЦ СО РАН, д. 34, л. 5 об.].

В начале XX в. правобережная часть верхней и средней Колымы осваивалась эвенами, юкагирами, коряками и чукчами. В источах Коркодона С. Обручев, посетивший этот район в 1929 г., обнаружил стойбище тунгусов, «которые бывали на Охотском побережье» [1933, с. 161]. По всей вероятности, это была часть эвенов-оленьеводов, которые с приходом Советской власти на Охотское побережье ушли в труднодоступные районы правобережья Колымы. Эта группа состояла из представителей 2-го Долганского и 2-го Уяганского родов; первые носили фамилию Хабаровские, вторые — Болдухины. Кроме того, в группу входили представители 2-го Долганского рода (Тарабукины), а также часть ламутизированных юкагиров Тайшиных и Щербаковых из 2-го Омолонского рода. В результате образовалась так называемая березовско-рассохинская группа эвенов, кочевавшая двумя локальными объединениями на границе Якутии и Магаданской области.

Березовская группа эвенов насчитывала в конце 1950-х гг. 30 семей (150 чел.), рассохинская — соответственно 24 и 120. В конце лета обе группы встречались либо на Рассохе, либо на Березовке. Эти эвены были хорошо обеспечены оленями [История и культура эвенов, 1997, с. 27].

По переписи 1897 г. на Индигирке было обнаружено всего 40 хозяйств эвенов (280 чел.), принадлежавших к Эльгетскому улусу Верхоянского округа, который охватывал весь бассейн Индигирки. Индигирские эвены были представителями *Жельянского* (Дельянского), 1-го, 2-го и отдельного кункугурских родов, кочев-

ки которых простирались в основном к западу от нижней Индигирки. Сравнивая цифры переписи с более поздними сведениями, можно констатировать, что перепись 1897 г. охватила в основном лишь эвенов нижней Индигирки, тогда как население ее верховьев не участвовало в переписи.

К началу 1931 г. в бассейне Индигирки было образовано 4 административных района Якутской АССР: Оймяконский, Момский, Абыйский и Аллаиховский. На их территории насчитывалось 1354 эвенка, которые на самом деле были эвенами.

В низовьях Индигирки, в Аллаиховском районе, в 1931–1932 гг. существовали следующие наследные Советы: Буягнырский, Береляхский, Юдогейский, Юкагирский и Устьинский (Русско-Устьинский). Эвены и ассимилированные ими юкагиры входили в Буягнырский (Буяксирский) и Юкагирский наслеги. Всего в районе насчитывалось 533 якута, 437 русских (290 — в Русском Устье), 112 юкагиров, 183 эвена и 73 эвенка. Все эвены в районе были двуязычны, кроме своего языка знали якутский [Там же, с. 30].

На крайнем западе этнического ареала эвенов русские раньше всего столкнулись с ними на Алдане, где они образовывали так называемую Мемельскую волость. Численность мемелей Б.О. Долгих определял для середины XVII в. в 40 ясачных плательщиков. Ясачная ревизия 1824–1827 гг. зафиксировала среди алданских эвенов представителей трех родов: Годниканского, Мемельского и Тюгясирского. В середине XIX в. алданские и часть ламутизированных эвенов были объединены в административный *Ламунхинский* род Якутского округа. В 1858–1859 гг. в нем числилось 449 чел., в 1897 г. — 354, в том числе 236 на территории Якутского округа, а 118 — Верхоянского. Также ламунхинцы Якутского округа обитали в Намском улусе.

В 1926–1927 гг. эвены Намского улуса насчитывали 338 чел. Мемели и годниканы, именовавшиеся баягантайскими тунгусами, жили восточнее ламунхинцев. В 1897 г. мемели насчитывали 314 чел., годниканы — 38. Известно также, что во второй половине XIX в. 54 эвена Мемельского рода переселились на Охотское побережье, 117 чел. — в Верхоянский округ.

По материалам Приполярной переписи, в Баягантайском улусе Якутского округа существовало три рода эвенов: Мямельский (312 чел.), Годниканский (442), Тукулано-Бараинский (258 чел.), причем последний представлял собой фактически территориально-административную единицу типа якутского наслега.

В 1931 г. на территории бывшего Баягантайского улуса был образован Томпонский район ЯАССР в составе 258 хозяйств, в

котором насчитывалось 1296 жителей, именовавшихся опять же эвенками.

К северу от Алдана эвены были обнаружены русскими казаками в верховьях Яны. В 1638 г. Посник Иванов докладывал в Якутск, что в верховьях этой реки живут «тунгусы именем ламутки». Это вообще самое первое русское упоминание о ламутах (эвенах).

Вслед за алданскими тюгясирами и индигирскими дельянами в низовья Яны начали переселяться и другие эвены — главным образом с Индигирки. В 1793 г. там заплатили ясак представители «ламутского» рода, ранее значившиеся в Зашиверском зимовье. В 1816 г. среди эвенов Усть-Янской части Верхоянского комиссариатства упоминались Каменно-Ламутский, Тюгясиро-Ламутский, Тюгясирский и Каменно-Тюгясирский роды. Как видно, численный прирост эвенов на нижней Яне шел за счет тюгясиров [История и культура эвенов, 1997, с. 32].

В целом эвены к приходу русских состояли из трех культурно-хозяйственных групп: кочевников-оленоводов, оседлых рыболовов (пешие тунгусы) и полuosедлых скотоводов на Алдане (дельяны). Две последние группы были прежде оленеводами, но под влиянием якутов и оседлых коряков изменили свою хозяйственную направленность и быт [Там же, с. 56].

Большинство эвенов-оленоводов к приходу русских сосредоточивалось в отрогах Верхоянского хребта. В результате присоединения к России, ясачной политики государства, столкновений с казаками и коряками эвены-оленоводы, начиная со второй половины XVII в., стали продвигаться в малозаселенные районы Северо-Востока и к концу XIX в. освоили почти всю территорию между низовьями Лены на западе и бассейном Анадыря на востоке.

В процессе своего расселения эвены-оленоводы ассимилировали часть оседлых коряков и большинство юкагиров, став там доминирующим элементом. В результате численность эвенов возросла со второй половины XVII до конца XIX в. в 3 раза: с 3,6 до 10,7 тыс. человек.

В течение XVII–XIX вв. большинство мелких родов исчезло, вместе с тем основные крупные роды сохранились, некоторые, наоборот, возросли в численности. Локальные группы таких родов царская администрация превратила в самостоятельные «роды» во главе со старостами. В ряде случаев к таким административным родам были приписаны прежде самостоятельные, этнонимические группы эвенов.

Во второй половине XIX в. область распространения эвенов достигла наибольших размеров. Широкое расселение, возможно,

было в какой-то мере связано с массовым переходом к огнестрельному оружию. Это позволило охотникам-эвенам существовать и в районах, сравнительно бедных зверем. В целом хозяйство эвенов в какой-то мере модернизировалось. Продавая пушнину, они начали приобретать сети из конского волоса и конопли. К ним проникла одежда из тканей, разнообразная утварь. Усилилось общение эвенов с соседями. Юкагиры в низовьях Яны и Индигирки фактически слились с эвенками, восприняв их язык [Этническая история..., 1966, с. 159].

О численности эвенов в середине XIX в. дают некоторое представление далеко не полные данные Десятой ревизии [Памятная книга Якутской области на 1986 г., 1895, с. 61–72]:

Род	Мужчины	Женщины
Якутский округ		
Ламунхинский.....	218	231
Мямяльский.....	274	258
3-й Годниканский.....	47	42
Годниканский.....	48	41
Итого.....	587	572
Верхоянский округ		
Тюгясирский.....	113	105
Жельянский (Дельянский).....	64	63
1-й Кукугирский (Кункугурский).....	183	161
Каменно-Ламутский.....	56	41
Итого.....	416	370
Усть-Янский улус		
Каменно-Юкагирский.....	201	158
Омолонский (Омолойский).....	149	89
1-й Кукугирский (Кункугурский).....	120	121
2-й Кукугирский (Кункугурский).....	68	49
Буяксирский.....	19	26
Тюгясирский.....	27	20
Итого.....	584	463
Колымский округ		
1-й Каменский (Каменный).....	91	81
2-й Каменский.....	75	66
1-й Дельянский.....	120	107
1-й Дельянский отдельный.....	26	29
2-й Дельянский.....	54	44
2-й Дельянский отдельный.....	37	28
Усганский (Уяганский).....	136	111
Итого.....	539	466
Всего.....	2126	1871

Как показывает анализ таблицы, в пределах Якутской области было выявлено всего 3997 эвенов обоего пола. Сюда вошли члены юкагирских родов Усть-Янского улуса — Буяксирского, Тюгясирского, 1-го и 2-го Кункугурских, ошибочно отнесенные переписчиками к юкагирам, и собственно юкагирских — Каменно-Юкагирский и Омолойский — всего 1047 чел.

Согласно данным переписи 1897 г., общая численность эвенов составляла 9880 чел., из них в Якутской области проживало всего 3258. Основная часть населения эвенов была сосредоточена в двух административных округах Якутской области: Верхоянском и Колымском.

В это время в Якутской области были выявлены следующие эвенские (ламутские) роды [Патканов, 1906, с. 66—95]:

Род	Мужчины	Женщины
Якутский округ		
Бродячие тунгусы Ламунхинского управления		
Додаканский Ламунхинский	30	26
Ламунхинский	29	32
Тюгясирский	45	33
Хоринское племя (Ламутский)	15	20
Итого	119	111
Мямяльский	171	149
Годниканский	18	20
Охотские тунгусы 1-го и 2-го Горбиканского, 1-го Келарского	1	5
Итого	190	174
Верхоянский округ		
Жельянский (Дельянский)	58	50
1-й Кункугурский	216	186
2-й Кункугурский	5	3
Кункугурский отдельный	27	32
Ламунхинский	66	52
Мямяльский	73	67
Тюгясирский	216	183
Без указания родов	33	22
Буяксирский	10	7
Каменно-Юкагирский	107	84
Омолойский	95	96
Итого	906	782
Колымский округ		
1-й Каменно-Дельянский	100	105
2-й Каменно-Дельянский	70	87
Кункугурский	9	11
Уяганский	133	117
Непоказанные роды	9	37

Род	Мужчины	Женщины
1-й Каменный (Ханкай)	106	94
2-й Каменный (Ханкай)	32	30
Итого.....	459	481
Всего.....	1674	1548

По сравнению с Десятой переписью произошло некоторое уменьшение численности эвенов (ламутов) в пределах Якутской области. Это объясняется уходом части годниканов и мямелей в Охотский округ. Также в Верхоянском и Колымском округах ламуты пострадали от эпидемии оспы 1885 г. В пределах Якутской области к концу XIX в. числилось свыше 3 тыс. ламутов обоего пола. Основная масса эвенов находилась в пределах Охотского округа [Патканов, 1906, с. 908–911]:

Род	Мужчины	Женщины
1-й Уяганский	119	130
4-й Уяганский	53	44
5-й Уяганский	35	33
7-й Уяганский	40	38
9-й Уяганский	27	23
10-й Уяганский	92	87
Уяганский отдельный.....	33	33
1-й Долганский	168	177
2-й Долганский.....	183	205
3-й Долганский.....	135	130
4-й Долганский.....	29	24
5-й Долганский.....	21	36
6-й Долганский.....	49	63
1-й Годниканский	21	24
2-й Годниканский	37	33
1-й Годниканский отдельный.....	17	16
3-й Годниканский отдельный	45	37
5-й Годниканский отдельный	77	61
2-й Годниканский (Оймяконский) Якут- ской области.....	44	48
1-й Горбинский (Горбиканский).....	25	25
2-й Горбинский.....	112	88
1-й Келлярский (Келарский).....	47	52
3-й Келлярский	34	16
4-й Келлярский	109	92
Дельянский	85	99
Дельянский отдельный.....	99	107
Кокоюрский (Кункугурский) Верхоян- ского округа Якутской области	28	22
Мямяльский.....	30	24
Оседлые арманские.....	53	40
Оседлые ольские	42	45
Оседлые среди якутов.....	3	4
Всего.....	1892	1856

Судя по данным, охотская группа эвенов со времени Десятой переписи увеличилась всего на 191 чел. Однако, если исключить выходцев из Якутской области (кункугуры, мямяли, дельяны), то их численность окажется на том же уровне, на котором была в середине XIX в.

Общая численность эвенов по переписи 1897 г. была 9880 чел. По сравнению с Десятой ревизией она возросла на 2325 чел. Широкое расселение эвенов (ламутов) привело к обособлению локальных групп, а также к тесному сближению и частично к слиянию некоторых периферийных групп эвенов с соседями.

Как пишет У.Г. Попова, в начале XX в. из-за отсутствия многих, даже самых элементарных данных об эвенах ввиду полной неизученности их исторической этнографии дореволюционные списки их родового состава были единственным источником получения некоторых сведений. Однако архивные материалы того времени не могли охватить все разнообразие жизни, родовых и территориальных названий и самоназваний, быта, социальных отношений «восточных тунгусов». К тому же местная русская администрация, пользуясь услугами зачастую неграмотных переводчиков, не всегда точно фиксировала их родовые самоназвания. Этим и объясняется крайний разноречивость в записях названий социальных объединений и территориальных групп [Попова, 1981б, с. 38].

Складывание соседских общин взамен родовых не было односторонним процессом. Наряду с распадом родовых отношений происходило их частичное воспроизводство, чему способствовали условия кочевого быта и разобщенности, а также политика царского правительства, консервировавшего родовую структуру народов Сибири.

Как мы уже отмечали, официально дореволюционный род выступал как административно-податная единица, неофициально каждый из них по своей внутренней структуре напоминал древнюю фратрию. Роды, преобразовавшись с течением времени в локальные соседские группы с различными местными территориальными названиями, сохраняли ту же структуру — внутреннее деление на экзогамные родовые подразделения. Видимо, при перечислении эвенов по разным причинам из одного административного рода в другой было важнее экзогамное происхождение перечисляемых, чем их принадлежность к какому-либо роду. Пережитки архаического дуального деления соблюдались и в отдельных стойбищных кочевых общинах, которые представляли собой производственные коллективы отдельных семей по 6–8 хозяйств, 25 и больше человек обоего пола с детьми. По происхождению

они относились, как правило, к двум, очень редко к трем экзогамным родам [Долгих, 1960, с. 134].

Стойбищные соседские кочевые общины эвенов представляли собой не просто производственные коллективы, которые в зависимости от типов хозяйства создавались для совместного выпаса оленей и рыбной ловли; при их формировании имели также немаловажное значение традиционные нормы и обычаи, сохранившие-ся от дуально-фратриальных отношений эпохи родового строя.

Фрагментом той далекой эпохи являлись также традиционные, характерные для общественной жизни эвенов массовые съезды локально-территориальных групп в определенное место. Обычно собирались ранней весной во время открытия ярмарки-съезда, официально утвержденной русской дореволюционной администрацией.

Кроме этих ярмарок-съездов у эвенов, как пишет У.Г. Попова, существовали неофициальные отдельные сборы территориальных группировок и локальных групп, связанные с древними родовыми традициями. Исстари традиционные съезды эвенов являлись сборами взаимобрачующихся экзогамных родов из разных локальных групп (из дореволюционных родов), на которых обсуждались разные внутренние хозяйственные «мужские» дела, осуществлялись взаимный обмен, брачные стоворы, устраивались молодежные развлечения, спортивные состязания, танцы и т.д. [1981б, с. 136].

В дореволюционный период основу хозяйства эвенов Якутии традиционно продолжали составлять оленеводство, охота, рыболовство. Оленеводство обусловило формирование особого, кочевого уклада жизни, самобытной культуры, а также оказывало огромное влияние на родовую организацию кочевников, регламентировало их взаимоотношения.

Существование в соответствии с природными ритмами позволило сформировать саморегулирующуюся систему хозяйствования, которая была максимально адаптирована к окружающей природной среде [Проблемы развития..., 2003, с. 38].

Природно-климатические условия территорий расселения существенно влияли не только на тип хозяйствования, культуру, но и на уклад жизни. Материалы исследования родоплеменного состава коренных народов Севера свидетельствуют о том, что эвены расселялись небольшими семейно-родовыми группами. Такая система возникла в ходе естественной эволюции как результат исторического опыта коренного населения. Группа, связанная родственными узами, занимала обширные земли, богатство кото-

рых определяло ее жизнедеятельность. Данные территории могли обеспечить лишь ограниченное количество людей, не нарушая природного равновесия и способности систем к самовосстановлению [Проблемы развития..., 2003, с. 38].

При этом члены группы не кочевали вместе в течение всего года. На время зимнего пушного промысла они разбивались на семьи и сообщества, состоявшие из двух-трех семей, в целях рационального использования пастбищ и промысловых угодий с учетом сохранения их экологического равновесия, т.е. соблюдался главный принцип «разумной достаточности» [Там же], позволивший эвенкам выживать на протяжении сотен и тысяч лет. Это являлось характерной чертой социальной организации тунгусов XVII–XIX вв.

Таким образом, на основе всего вышесказанного можно отметить, что на рубеже XIX–XX вв. эвенское общество характеризовалось весьма противоречивыми чертами. С одной стороны, в нем еще были сильны устои патриархального рода, с другой — эвенское население жило уже территориально-соседскими общинами, в которых наряду с традициями взаимопомощи существовали отношения зависимости и подчинения.



ФОРМА, ЧИСЛЕННОСТЬ И СТРУКТУРА СЕМЬИ

Семья — один из наиболее важных и устойчивых компонентов этноса, отражающий все основные процессы, происходящие в жизни общества, все этнические особенности. В прошлом она являлась наиболее замкнутым, консервативным социальным институтом, сферой, в которой дольше всего сохранялись традиционные обычаи [Семейный быт..., 1990, с. 307].

Изучение истории семьи и брака у эвенов Якутии показывает, что эвенская семья прошла в своем историческом развитии несколько этапов, каждый из которых отражал процессы развития социально-экономических отношений.

Здесь следует заметить, что для нас — бесспорно существующее положение в этнографической литературе, что большая патриархальная семья является предшественницей малой, т.е. моногамной семьи, и последняя всегда приходит ей на смену. В эвенском обществе патриархальная семья, безусловно, была и являлась необходимым звеном в эволюции форм семьи, однако отличалась некоторыми особенностями, специфическими для кочевого быта.

Нам представляется важным тезис о пережиточных формах больших патриархальных общин у кочевников: группах, состоявших из нескольких родственных между собой малых семей, объединенных экономическими интересами. С.М. Абрамзон пишет, что наряду с малой семьей, возникшей в результате разложения большой семьи, «появилось более широкое социальное объединение, имевшее определенные признаки экономического и территориального единства. В поддержании этого единства немаловажное значение имели продолжавшие сохраняться отношения родства. В подавляющем большинстве эти объединения представляли собой семейно-родственные группы, состоявшие из семей, находившихся в той или иной степени родства и связанных сознанием происхождения от одного, как правило, не столь отдаленного реального предка» [1957, с. 29].

Г.П. Васильева полагает, что такие родственные группы являлись результатом сегментации и раздела больших семей (она вслед за М.О. Косвенон называет их патронимиями) [1954].

Для подтверждения вышесказанного обратимся к документальным материалам родовых управлений, в частности к переписным листам и различным статистическим материалам, из которых можно почерпнуть сведения о численном составе семей и их структуре.

По материалам родовых управлений Баягантайской инородной управы составлены в 1895 г. переписные листы Мямельского наслега Баягантайского улуса Якутского округа, где указаны имя и фамилия главы семьи, его возраст, количество членов по возрасту и полу, родственные отношения к главе всех членов семьи.

Так, из 23 семей (3 одиночки) ламутов-оленоводов Мямельского рода только 1 семья состояла из 10 чел. В самой большой семье Голикова Михаила Дмитриевича было 10 чел. (6 мужчин и 4 женщины), одна семья состояла из 8 чел., пять — из 7. Только 7 семей имели по 2–6 чел. В целом средний размер семьи составил 6 чел. (см. НА РС (Я), ф. 343).

Сопоставим архивные материалы с данными Патканова. В середине XIX в. Мемельский род насчитывал 532 чел., в конце XIX в. — 510, из них 314 чел. жили в Якутском округе, 140 — в Верхоянском, 54 — в Охотском округе Приморской области и 2 — в Удской [Патканов, 1906, с. 107–165]. Аналогичное расселение сохранялось и в середине XX в. В 1926–1927 гг. мемели Баягантайского улуса Якутской области насчитывали 93 хозяйства (312 чел.), Верхоянского улуса Верхоянского округа — 61 хозяйство (333 чел.) (НА РС (Я), ф. 50, л. 28–30).

По Верхоянской инородной управе в нашем распоряжении имелись переписные листы Верхоянского улуса Верхоянского округа за 1895 г., где также были указаны имя и фамилия главы семьи, его возраст, количество членов по возрасту и полу, родственные отношения членов к главе семьи.

Из 41 семьи (1 одиночка) ламутов-оленоводов Тюгясирского рода 5 состояло из 10 чел. и более. В самой большой семье Колесова Николая Михайловича было 20 чел. (9 мужчин и 11 женщин), одна семья состояла из 19, одна — из 14, четыре — из 11, четыре — из 10, три — из 10, две — из 8, четыре — из 7 человек. Только 12 семей имели по 2–6 человек. Средний количественный состав семьи 5 чел. (см. НА РС (Я), ф. 343).

Из 3 семей Ламутско-Тюгясирского рода две семьи состояли из 4 чел. (по 2 мужчины и 2 женщины) и 1 семья из 3 чел.

Тюгясирско-Ламутский род был представлен только одной семьей, состоящей из 4 чел. (2 мужчины и две женщины).

По другим источникам, в конце XIX в. весь Тюгясирский род насчитывал 477 чел. [Кабузан, Троицкий, 1966, с. 166].

По Эльгетской (Эльгецкой) инородной управе из 6 семей охотников-оленоводов Кункугурского рода одна насчитывала 9 человек, одна — 7 чел., две — 5, две — 4 чел. Средний количественный состав семьи 4 чел. (см. НА РС (Я), ф. 343-и).

Согласно переписным листам 1897 г., Ламунхинский род (алданские эвены и часть ламутизированных якутов Якутского округа) подразделялся на четыре племени, или колена: Додаканское племя — 30 мужчин, 26 женщин; Ламунхинское племя — 20 мужчин, 20 женщин; Тюгясирское племя — 45 мужчин, 33 женщины; Хоринское племя — 15 мужчин, 20 женщин [Патканов, 1906]. Всего — 209 чел.

Как видно из переписи, наиболее многочисленным являлся Тюгясирский род с численностью в 78 чел.

По материалам той же переписи С. Патканов приводит общее число членов родов (душ) мужского и женского пола. Из этих данных складывается далеко не одинаковая картина по отдельным родам: в некоторых из них семьи довольно многолюдные и имеют значительное количество оленей.

По Намской инородной управе из зарегистрированных 3 семей оленоводов-звероловов 1 семья Лаванхинского наслега состояла из 3 чел., 1 семья Намского улуса из 12 чел. (6 мужчин и 6 женщин) и 1 семья Ламутского рода из 2 чел.

Анализ переписных листов показывает, что в рассматриваемое время у эвенов многолюдные семьи почти отсутствовали, а средняя численность малой индивидуальной семьи составляла 6 чел. Обычно такая семья состояла из двух поколений кровных родственников по восходящей и нисходящей линиям: родителей и детей.

В кочевом эвенском обществе большая патриархальная семья в силу особенностей кочевой жизни обычно не проживала в общей юрте, а размещалась в нескольких. С.И. Николаев пишет, что неразделенные семьи не умещались одним чуме. В таком случае рядом ставился второй чум, куда уходила спать часть членов семьи. Во время охотничьего сезона часть взрослых членов семьи вела почти самостоятельную жизнь, кочуя по своему маршруту. Они присоединялись к остальным лишь по окончании сезона [1964, с. 39].

По сравнению с кочевыми у скотоводческих групп эвенов и эвенков количество неразделенных семей было гораздо больше. Кроме того, у последних довольно часто встречалось проживание нескольких семей в одном доме.

В начале XX в., как пишет У.Г. Попова, типичной для эвенов была семья, состоявшая из одной семейной пары с детьми, кото-

рая жила своим хозяйством и домом, отдельным от родителей, и кочевала со стойбищной общиной соседей и дальних родственников. У тауйских эвенов такая семья называлась — *бэ́сау* 'помещающаяся в одном пологе' (или в половине юрты). Однако среди эвенов сохранился и термин, который они сами переводят — 'большая семья' — *бэ́сэу* (*бэйсэу*). Этот термин, вероятно, в первоначальном смысле означал действительно большую патриархальную семью, существовавшую в давнем прошлом у эвенов и являвшуюся экономической единицей отцовского рода [1981б, с. 140].

Возглавлял большую семью отец семейства или старший по возрасту мужчина, реже женщина, обычно вдова. Глава семьи руководил всеми хозяйственными делами, связанными в первую очередь с оленеводством, охотой и промыслами.

В конце XIX — начале XX в. частная собственность разделяла не только сородичей, но в известном смысле и членов семьи. Как пишет В.А. Туголуков, несмотря на кажущуюся общность имущества в семье, оно — если не целиком, то частично — было поделено между ее членами. У жены оставалось приданое, которое она приносила с собой в семью мужа. Дети наделялись своими оленями либо сразу по рождении, либо с возрастом, причем сын получал больше, чем дочь. Хозяину, как правило, принадлежали лучшие верховые олени, а также все «дикие», которых надлежало обучить для хождения под вьюком и седлом. Каждый член семьи полностью распоряжался своими оленями и мог, в сущности, их кому угодно продать или подарить. У каждого взрослого мужчины в семье имелись свое ружье, свои лыжи, собака. Общими для всех членов семьи считались орудия для добывания пищи, а также сама пища.

При разделе имущества все лично принадлежавшие каждому вещи оставались за ним и никаких споров по этому поводу не возникало. Все «лишнее» доставалось младшему брату, который оставался с отцом и матерью и считался их кормильцем [Общественный строй..., 1970, с. 243–244].

После смерти отца заместителем считался старший сын, однако им часто становился младший сын, который должен был поделить оставшееся имущество отца с остальными братьями или оставить его себе. Обычное право эвенов и эвенков в данном случае предписывало заместителю обязательным лишь обеспечение приданым выходящих замуж сестер. Другой доли наследства отца им не полагалось [Николаев, 1964, с. 139], так же как и для сыновей, успевших отделиться от родительской семьи.

По традиции, идущей с давних времен, младший сын у эвенов и эвенков считался законным наследником старых родителей, так как каждый из старших сыновей при своем отделении от родительского хозяйства брал свою долю в виде расходов на свадьбу, на уплату калыма (за невесту) и первое обзаведение [Там же, с. 137].

Форма, структура и численность эвенской семьи на рубеже XIX–XX вв. зависели в основном от природно-климатических условий и были связаны с принадлежностью к той или иной социальной группе.

В конце XIX в. усилился процесс разложения родового строя, у эвенов под влиянием русского и якутского капитала. В связи с этим в среде эвенов появились богатые (многооленные) семьи. «Развитие частной собственности, с которой связано возникновение патриархального рода, явилось началом глубокого переворота в родовом обществе. Общий труд уступил место индивидуальному, общинная собственность — частной, равенство всех членов рода сменилось имущественным и социальным расслоением» [Анисимов, 1958, с. 127].

В результате имущественного неравенства многооленные семьи оленеводов обогащались также за счет перепродажи товаров и продуктов за пушнину. На них работали малооленные и безоленные сородичи. Таким образом, происходило расслоение населения.

Как свидетельствуют источники, уже в XVII в. у тунгусов существовала частная собственность на оленей, собак, транспортный и промысловый инвентарь. Стремление к накоплению имущества было частой причиной многочисленных межродовых столкновений в этот период [Общественный строй..., 1970, с. 230].

Численность семьи была прямым образом связана с ее материальным благосостоянием: чем зажиточнее была семья, тем экономически сильнее было хозяйство и большей была семья.

Как заметил В.А. Туголуков, природа таежного хозяйства такова, что обычной малой семье не под силу было управиться со стадом оленей в несколько сотен голов. Поэтому многооленное хозяйство чаще возникало на базе большой патриархальной семьи, включавшей кроме семьи главы рода семьи его сыновей, а иногда и братьев. После смерти главы рода большая семья обычно делилась на несколько малых — вот почему большинство крупных оленеводов были близкими родственниками.

Если работников в семье оленевода не хватало, их привлекали из числа сородичей или соседей по стойбищу. Совместное

кочевание богатого оленевода с семьями бедняков было широко распространено накануне коллективизации [Общественный строй..., 1970, с. 245].

Как показывают архивные материалы, большинство эвенских семей были малооленными. Например, у томпонских эвенов большинство хозяйств имели от 10 до 20 голов оленей и лишь 2—3 семьи рода владели стадами в 100 голов и более. Так, в 1920-х гг. в Мемяльском наслеге Баягантайского улуса 62 хозяйства с населением 309 чел. располагали 1549 оленями. Среди них у четырех не было оленей вообще, 43 семьи имели до 20 голов, 9 — от 21 до 50, одна семья имела 60, две семьи — по 71, одна — 90, одна — 160 и еще одна семья имела 250 оленей [НА РС (Я), ф. 70, л. 17].

По сообщению В.Г. Богораза, в конце XIX в. отдельные семьи у колымско-омолонских эвенов владели стадами в несколько сотен голов [1900, с. 61]. В начале XX в. крупные оленеводы имелись среди саккырырских и момских эвенов Якутии.

По свидетельству А.А. Семенова, жившего среди ламутов-эвенов в 1920-х гг., Ламунхинский род насчитывал всего 336 чел., 77 семейств. На весь род имелась одна лошадь и ни одной коровы [Якутские друзья Горького, 1988, с. 99]. Он писал, что Ламунхинский род в начале 1920-х гг. имел 3278 голов оленей, но в результате эпизоотии пало 1543 оленя и теперь из 77 семейств только 9 имеют больше 20 оленей, а 68 семей не имеют оленей. У большинства семей остались по 5—10 оленей [Там же, с. 100].

О характере отношений, существовавших между многооленными ламутами и их бедными соплеменниками в Колымском округе, Н.И. Спиридонов пишет следующее: «Батраки ловят для хозяина рыбу, которую последний продает рыболовным пароходам, а зимой кормит “своих людей”, ибо мясо оленя из своего табуна дорого и считается роскошью. Начиная с осени и кончая весной, часть батраков со своими семействами отправляется на хозяйских оленях и с хозяйскими ружьями на охоту за белками... Вся добываемая пушнина является собственностью хозяина. Батраки же получают скудное пропитание, которое дополняется мясом белок собственного убоя, зайцами и куропатками. Жалованья им не платят, так как ими не дорожат: если они и уйдут, так найдутся другие. Но уходить некуда — кругом мертвая снежная пустыня, и туземец, не имеющий оленей, юрты и ружья, осужден на смерть» [1930, с. 176].

Ниже приведем статистический отчет Верхоянского полицейского управления за 1867 г. о численности домашнего скота, тыс. голов:

Оленей: в городе — 82, в округе — 20 249, всего — 20 331.

«Эти цифры, составленные на основании донесений Инородных управ, надо считать гораздо ниже настоящих. По частным сведениям, в одном Эльгетском улусе полагают до 40 000 штук. В Верхоянском улусе главным образом держат конный и рогатый скот, оленей мало; в городе их стали держать лишь за последние десять лет. В Эльгетском конного скота на треть более против рогатого, оленей много; например, у трех (братьев) Эльгетских богачей (ламатов) имеется до 9000 оленей. В Жиганском и Усть-Янском улусах вместе оленей полагают до 5000. Численность скота вообще подвержена постоянным колебаниям вследствие частых скотских падежей, которым подвергаются иногда не только домашние, но и дикие животные» [НА РС (Я), ф. 343-и, д. 99].

Средний размер стада в хозяйствах продуктивно-транспортного направления составлял примерно 500–600 голов. Этого было достаточно, чтобы удовлетворять за счет оленеводства основные жизненные потребности семьи из 6–8 чел. Средний размер стада в хозяйствах транспортно-продуктивного направления не превышал 120 голов, и потому такие семьи вынуждены были вести комплексное хозяйство, в котором оленеводство, охота и рыболовство играли одинаково важную роль.

С формой и размерами семьи самым тесным образом связаны и ее структурные особенности, т.е. родственный состав семей. Эвенские семьи состояли из нескольких поколений кровных родственников по восходящей и нисходящей линиям: из двух поколений (родителей и детей) в малой семье и из трех и более поколений (стариков-родителей, их женатых сыновей и внуков, а иногда и правнуков) в большой неразделенной семье. В состав эвенской семьи помимо кровных родственников могли входить и родственники по боковой линии: дяди или тетки главы семьи или его жены, неженатые родные или двоюродные братья, племянники.

По свидетельству М. Антропова, «далеко не каждой семье было под силу иметь собственную юрту, поэтому родственные хозяйства обычно объединялись под одной крышей и на вопрос: “В чьей юрте живете?” отвечали: “Вот эта сторонка наша!” или: “Своя сторонка своим загорожена” Если в юрте жило более одной семьи, она имела, как правило, два входа — один против другого. Посторонний человек становился гостем той семьи, на чьей половине он усаживался. Позднее, в 20–30-е гг., юрты стали делить внутри перегородками из жердей на отдельные “квартиры” У камчатских эвенов они назывались *аранами*. В каждом *аране* размещалась одна семья. Очаг и котел в такой юрте были

общими, но питались обычно семьями возле очага или в *аранах*» [1931, с. 7].

Вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что эвенкам были свойственны обе формы семьи — большая и малая. При смене одной формы семьи (патриархальной) другой (малой) решающим фактором было развитие форм собственности (от общинно-родовой коллективной к частной), тесно связанное с характером развития хозяйства от натурального к товарно-денежному.

Таким образом, в условиях господства натурального хозяйства доминирующее место в семейной организации занимает семейная община или большая патриархальная семья, состоящая из нескольких брачных пар с их потомством (малых семей), а по мере развития товарно-денежных отношений происходит разложение большой патриархальной семьи и преобладающее значение получает отдельная малая семья.

У эвенов конца XIX — начала XX в. наиболее распространенной формой семьи была малая индивидуальная со средней численностью 3—6 чел., ее характерной особенностью являлось то, что в условиях господства натурального хозяйства, в суровых природно-климатических условиях Севера она выступала в первую очередь как производственно-экономическая ячейка общества.

ВНУТРЕННИЙ СТРОЙ СЕМЬИ И ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЕЕ ЧЛЕНОВ

Во внутреннем строе семьи как большой неразделенной, так и малой господствовали патриархальные традиции, регулировавшие весь уклад семейной жизни.

Возглавлял семью отец, который был полновластным хозяином всего имущества. Исполнение воли отца для всех членов семьи было обязательно. Традиционным в эвенском обществе было почитание родителей, старших членов рода и стариков, которое выражалось и в том, что младшие не называли их по именам, а пользовались широко принятой в быту терминологией родства.

Проблематика, заложенная в термине системы родства, относится к числу обладающих междисциплинарной значимостью. Исследования в этой области относятся в той или иной степени и к лингвистике, и к этнографии. В данном случае система родства представляет интерес прежде всего как система маркировки определенных социальных ролей в этнографии.

В эвенском языке нет единообразного выражения понятий «муж» и «жена». Наиболее часто встречаются слова со значением муж — *этикэн* ‘старик’ и *бэй* ‘человек, мужчина’. Аналогично понятие «жена» — *атикан* ‘старуха’ и *аси* ‘женщина’.

Существовавшая у тунгусов система родства характеризуется разделением каждого поколения на две ветви — на старших и младших (по отношению к говорящему). В один брачный класс с говорящим выделяются старшие из его поколения и младшие из поколения его отца.

Так, словом *ака* эвены обозначают своего старшего брата и младшего брата своего отца. Старшие братья и сестры отца и матери зачисляются в класс дедов и бабок (*атэ*). Иначе говоря, свою тетку, если она моложе матери, говорящий называет сестрой, а если она старше матери — бабушкой. Для младшего брата и сестры у эвенов существует общее название — *ну*. Индивидуальные термины в тунгусской системе родства существуют для отца — *ама* и для матери — *эне*.

Положение эвенской женщины определялось патриархальными традициями. По существующим моральным нормам девушкой она должна была подчиняться родителям, которые по собственному усмотрению выдавали ее замуж, определяя размеры калыма.

Эвенская женщина пользовалась в семье очень большим уважением и почетом. Муж, прежде чем принять решение по какому-либо вопросу, обязательно советовался с ней. «Во многих вопросах, касающихся житейских проблем, муж и жена действовали всегда сообща. Например, ни мать, ни отец никогда не решали единолично такие дела, как женитьба сына и выход замуж дочери» [Николаев, 1964, с. 139].

Многие дореволюционные исследователи отмечали большую свободу северянки по сравнению с женщинами других народов. Это было связано с тем, что в оленеводческом хозяйстве труд женщины играл исключительно большую роль. В ведении домашнего хозяйства в эвенской семье существовало строгое разделение труда. В перечень «мужского труда» входили выпас оленей и охота, также убой оленей и разделка туш. Женщины должны были заниматься приготовлением пищи, ухаживали за детьми, заготавливали дрова, выполняли работы, связанные с перекочевкой (укладка вещей, навьючивание оленей, установка и укладка чума). Много сил и времени требовала работа, связанная с изготовлением меховой одежды и обработкой сырья для нее.

В старину невестка должна была соблюдать целую систему обычаев избегания по отношению ко всем старшим родственни-

кам, в особенности к свекру. Она определялась ее положением в доме мужа. Так, для невестки существовало табу на имена свекра, его деда, всех родственников мужа по восходящей линии. Институт табуации и избегания имен восходящих родственников в быту эвенской семьи сохранялся очень устойчиво вплоть до начала XX в. (до 1930-х гг.). Нарушение этих норм считалось недопустимым.

Неравноправие женщины проявлялось в области экономических и юридических отношений, основывающихся на обычном праве — ограничений в правах наследования, а также — в брачном праве, в частности в праве на развод. По существующим нормам муж мог в любой момент отказаться от жены, не боясь общественного осуждения. В то же время уход жены от мужа без его согласия по нормам обычного права не допускался независимо от того, чем вызывалось желание жены освободиться от супруга.

При обоюдном согласии супругов развод оформлялся более или менее мирно. Однако развод по инициативе женщины осложнялся тем, что с ее родичей взыскивался весь уплаченный за нее калым. Состоятельные родители, соглашаясь принять дочь обратно, без особых осложнений возвращали весь калым обратно ее бывшему мужу. Но чаще возникали взаимные обвинения сторон в причинах развода и т.д.

Поскольку не всегда родители женщины имели возможность вернуть полученный калым, многие из них противились разводу. Уход жены от мужа без достаточных на то оснований с точки зрения этических норм всегда осуждался общественным мнением.

В начале XX в. женщина начинает активнее отстаивать свои интересы и право на участие в устройстве своей жизни. Происходят изменения в брачных нормах. В существующей литературе вопрос о положении эвенской женщины рассматривался несколько однозначно. Большинство авторов ограничивались, как правило, освещением только отрицательных сторон жизни и определяли в целом положение женщины как «приниженное».

Отношения между супругами внешне характеризовались сдержанностью, даже некоторой суровостью. Ласковое обращение с женой, особенно при посторонних, не было принято и считалось недостойным мужчины.

Большую роль в семейной, общественной жизни эвенов играли старики и старухи — главные хранители всех традиций, обычаев и заветов предков, их авторитет держался на жизненном и трудовом опыте, практических познаниях. Традиционное уваже-

ние вообще к старикам было связано с древней родовой организацией, когда роль людей, умудренных жизненным опытом, была очень велика.

Подводя итоги, повторим основные положения:

В конце XIX — начале XX в. господствующей формой семьи являлась малая индивидуальная семья, средняя численность которой составляла 3—6 чел.

Положение эвенской женщины отличалось достаточной свободой.

Взаимоотношения между членами семьи определялись патриархальными традициями, господствующими в повседневном быту эвенского общества.

БРАК И СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ



ФОРМЫ ЗАКЛЮЧЕНИЯ БРАКА

В конце XIX — начале XX в. в эвенском обществе господствовал моногамный брак, который в основном регулировался экзогамными запретами — своеобразным, традиционным устным кодексом о браке, распространявшимся на родственников по отцовской линии до определенного поколения. Родство считалось по отцовской линии, поэтому при заключении брачных отношений соблюдалась патрилинейная экзогамия. Как главный признак рода экзогамия ограничивала заключение брака между его членами: внутри кровнородственного рода брак запрещался вплоть до 7-го поколения и расценивался как недопустимое нарушение обычая. Например, тугясиры соблюдали обычай экзогамии, хотя этот обычай не распространялся у них на весь род. Тем не менее сохранялась традиция брать жен издалека [Гурвич, 1956, с. 50].

Люди с одинаковыми родовыми названиями не имели права вступать в брак, так как они считались родственниками, а если они все же вступали в брак, то обязательно были представителями отдаленных групп [Николаев, 1964, с. 141].

Развитие экономических и общественных отношений к концу XIX в. способствовало ослаблению экзогамных запретов. Это было тесным образом связано с разложением родовых связей, приведшим к изменениям и других норм брака. С начала XX в. экзогамия еще более ослабевает и появляется все больше случаев ее нарушения.

Многие дореволюционные исследователи отмечали существование в прошлом у эвенов многоженства. Наиболее раннее упоминание о нем относится к первой половине XVIII в., когда считалось, что «мужчина может иметь две-три жены или столько, сколько он может содержать» [Линденау, 1983, с. 65].

В XIX в. многоженство у эвенов стало исчезать, но сохранялось еще в начале XX в.: перед революцией отмечались единичные случаи. Как пишет У.Г. Попова, в XVII в. для эвенов-оленов характерным было не многоженство, а двоеженство. О нем говорится в эвенских преданиях, отразилось это и в современной

терминологии родства и свойства, например, в существовании в языке двух наименований супруга и супруги — *этъ* и *эдъ*, *ата*, *ууй* (звательная форма). Сохранился и термин, передающий понятие «двоеженец», который встречается в сказках, — *өрин өрин'н'и* (тауйские эвены). В первой половине XIX в. обычай двоеженства еще держался у эвенов, против него яростно выступала православная церковь [Попова, 1981б, с. 141].

У якутов же, как отмечает П.А. Слепцов, главной причиной многоженства была огромная роль женщины в скотоводческом хозяйстве, что привело к полигамии в основном в среде социальной верхушки якутского общества, имеющей десятки и сотни голов скота и большие площади сенокосно-пастбищных угодий. По мнению Г.П. Башарина, именно эксплуатация женского труда представляла основу полигамии среди тойонов. Жены-скотницы были в известной степени заинтересованы в росте хозяйства, так как они номинально и тем более фактически обладали частью этого хозяйства и поэтому каждая из них «усерднее» управляла имением [Слепцов, 1989; Башарин, 1956].

Православное духовенство отрицательно относилось к многоженству среди крещеных тунгусов, и на рубеже XVIII–XIX вв. оно было формально запрещено. Первый указ о запрещении многоженства среди ясачного населения поступил в Киренский нижний земский суд в 1794 г. Несмотря на это, многоженство практически бытовало у тунгусов и в XIX, и в начале XX в.

Заключение браков у эвенов к концу XIX — началу XX в. имело несколько форм.

Наиболее общепринятыми формами заключения брака были браки по сватовству. Господствующим издавна считался брак по сватовству с уплатой калыма. Об эволюции калыма как общественного института подробнее будет сказано ниже. Здесь же только отметим, что в начале XX в. степень обязательности выплаты калыма у эвенов значительно утрачивает свое бывшее значение.

Другой древней формой брака у эвенов являлся обменный — такой способ приобретения жены, как обмен двух семейных групп невестами, при этом вопрос заключения брака решался родителями. Обмениваемые девушки могли быть одинакового и разного возрастов. Например, взрослую обменивали на малолетнюю. Последняя жила до возмужания у родителей. По преданиям, если выросшую девушку по каким-либо причинам не хотели отдать или предлагали другую, то второй род мог начать войну.

Нормы патриархальных отношений, господствовавшие в быту эвенов в конце XIX в., а главное — существование калыма, кон-

сервировали древние традиции, по которым договор о браке заключался старшими — родителями или ближайшими родственниками жениха или невесты. Участие молодых в обсуждении вопросов женитьбы в прошлом исключалось. Выбор жениха для дочери или невесты для сына осуществлялся исключительно старшими и обычно пожелания молодых во внимание не принимались.

В начале XX в. стало заметно ослабление патриархального начала, сужение неограниченной власти родителей в вопросах брака. Начинают считаться с мнением жениха, его желание стали принимать во внимание, хотя и не всегда оно имело решающее значение.

По другим источникам, выбор невесты у тунгусов облегчала свобода половых отношений среди молодежи до брака. «Девушка вольна, стало быть, может и погулять и любовников своих от родителей или от посторонних людей она не прячет; но снохи таятся от свекровей», — писал о ламутах Верхоянского округа И.А. Худяков [1969, с. 104]. О баунтовских ороконах (Забайкалье) в начале XX в. сообщалось: «свадьбу обыкновенно играют после рождения девушкой ребенка» в результате сожительства. Считается, что пока девушка не докажет своей «способности к браку» (т.е. к деторождению) или не свыкнется с женихом, она «может пребывать у нескольких женихов» [Семейный быт..., 1990, с. 55].

По рассказам нашего информатора Кривошапкиной Анастасии Христофоровны, 1945 г.р., у ламунхинских эвенков издавна начальным моментом заключения брака был сговор или справка, т.е. выяснение родителями жениха согласия родителей невесты вступить с ними в родственные отношения. В старину дочерей выдавали замуж против их желания. Девушки обычно не шли против воли родителей, их воля была — закон (ПМА, 1997, тетр. 2, л. 28).

С начала XX в., хотя и стали считаться с согласием молодых, тем не менее воля родителей все еще имела решающее значение.

О брачном возрасте у эвенков существуют самые различные сведения. В XIX в. был распространен обычай так называемого «колыбельного сговора, когда в двух семьях рождались дети разного пола и родители, если это соответствовало их интересам и желаниям, договаривались о том, что дети впоследствии вступят в брак. Колыбельный сговор был продиктован стремлением заранее обеспечить мальчика женой, а девочку мужем, облегчал выплату калыма, которая растягивалась на более длительное время. По достижении детьми совершеннолетия справляли свадьбу. В начале XX в. обычай колыбельного сговора потерял свое былое значение.

Как показывают материалы полевых наблюдений, обычай обручения малолетних был довольно широко распространен в прошлом у эвенов. Обручали детей в возрасте от 1 года до 10–11 лет. Иногда пятилетние дети росли и воспитывались вместе, постепенно привыкая друг к другу. Обручение малолетних диктовалось стремлением двух семей заключить родственный союз, а у зажиточных — укрепить таким путем свое положение и влияние в обществе как можно раньше. Однако обручение малолетних не всегда имело благоприятный исход, часто возникали тяжбы и споры по поводу уплаченного калыма и полученного приданого, так как обрученные дети отказывались соединять свои судьбы.

На рубеже XIX–XX вв. обычай обручения малолетних также постепенно исчезает, что было обусловлено ослаблением калыма как общественного института.

Как правило, у эвенов сговаривали девушку в 13–14 лет и юношу — в 14–15 лет. В таком случае успевали уплатить калым и приготовить приданое в срок. В конце XIX — начале XX в. средний брачный возраст колебался от 16 до 25 лет. Хотя девушка в 15–16 лет считалась вполне способной к ведению домашнего хозяйства, выходили замуж с 16–17 — до 21 года. Юноши женились в 20–25 лет. Каждый к этому времени уже становился помощником отца во всех хозяйственных делах, а нередко и замещал его.

У эвенов предпочтительными были браки между сторонами, имеющими равное имущественное положение. Тауйские и ольские эвены, считавшиеся богатыми, с более бедными не рождались, чаще всего менее состоятельные сами отказывались выдавать дочерей за зажиточных, ссылаясь на разные причины, в том числе на свою бедность. Так что зажиточные стадовладельцы из тауйских эвенов «покупали» жен своим сыновьям из таких же зажиточных семей ольских или гаданджинских (ямских) эвенов, кочевавших на границе с гижигинскими. На Гижигинском побережье зажиточные оленеводы стремились выбирать жен из бедных малооленных или безоленных семей: такие девушки отличались большим трудолюбием, мягким и покорным характером по сравнению с избалованными богачками. Безоленные бедняки были вынуждены соглашаться на неравные браки своих дочерей с богатыми оленеводами из-за вечной нужды: богатч предлагал большой калым и не требовал приданого [Попова, 1981б, с. 149].

Для различных социальных слоев эвенского общества в силу существования калыма возрастные рамки вступления в брак были неодинаковыми. Малоимущие эвены, не имея возможности вы-

платить калым за невесту, женились в среднем в 25–30 лет [Худяков, 1969, с. 103].

У.Г. Попова, описывая брачные нормы охотских эвенов в конце XIX в., отмечала, что богатые женятся рано, бедные же позднее [1981б, с. 141]. Такое положение было характерно для бедняков всех локальных групп эвенов Якутии.

В среде зажиточных эвенов наблюдалась иная картина. Поскольку заключение брака было, главным образом, делом родителей, они в вопросах женитьбы исходили из экономических соображений, и довольно распространенными были ранние браки. Стремясь пораньше получить в дом работницу, родители нередко не принимали в расчет возраст жениха и поэтому сыновей 10–12 лет женили на девушках 17–25 лет. Чаще всего подобное происходило, когда невеста была из бедной семьи и ее родители стремились приобрести влиятельных родичей и получить немалый калым.

В начале XX в., несмотря на происшедшие сдвиги в брачных нормах, ранние браки все еще бывали. В результате такого бракосочетания создавались семьи, в которых между супругами существовал большой разрыв в возрасте или один из них оказывался малолетним. Но это не останавливало родителей.

При выборе эвены большое значение придавали происхождению потенциального жениха или невесты.

Немалое значение имели и личные качества молодых, особенно невесты: ее внешность, здоровье, работоспособность, мастерство в шитье и т.д. Девушка, обладающая хорошими качествами, независимо от ее социального происхождения ценилась высоко. То же самое относилось и к молодому человеку (жениху): пользовались уважением юноши, обладающие способностями, физической силой, хорошие охотники. Иной раз состоятельные люди брали невесту или зятя с такими качествами и из бедной семьи. В этих случаях приоритет экономических мотивов брака, складывавшийся с развитием товарно-денежных отношений, отходил на задний план и сохраняли силу мотивы социально-этического порядка.

Существование калыма обуславливало у эвенов сохранение такой формы заключения брака, как левират. Поскольку при женитьбе одного из братьев за невесту был выплачен калым, то в случае его смерти на вдове умершего женился холостой или вдовый брат, чтобы не потерять калым, выплаченный покойным, а также не платить новый при женитьбе на другой девушке. В случае отказа вдовы от такого замужества и возвращении в свою

семью или свой род ее сородичи, согласно нормам обычного права, обязаны были вернуть отцу или братьям покойного весь калым, который был выплачен за нее.

При общинно-родовой структуре общества и необычайной трудности добычи средств существования соблюдение этого архаического обычая страховало семьи от бедствий и голода в случае потери кормильца; отчасти этим, вероятно, объяснялась его устойчивость [Семейный быт... 1990, с. 310].

Со второй половины XIX в., когда начинается распад больших патриархальных семей и ослабление семейно-группового характера выплаты калыма при женитьбе одного из членов семьи, обязательность возврата калыма в случае, если вдова имела детей, но уходила к своим родным, почти исчезает. Но у эвенов левират не имел широкого распространения как у эвенков, а в ряде районов отсутствовал вообще. Например, томпонские и аллаиховские эвены, отвергая левират, считают его нарушением брачных норм. Такое же отношение было характерно для эвенов Охотского района, которые считали жену брата близкой родней.

У охотских эвенов также младший брат женщины считался более близким из всех ее братьев к ее детям, ближе, чем кто-либо из братьев ее мужа. По древней традиции роль брата замужней женщины в воспитании ее детей была важнее, чем мужа, его братьев и других его родственников. В случае смерти мужа-кормильца вдова обращалась за хозяйственной поддержкой прежде всего к своему младшему взрослому брату и тот не имел права отказать ей в помощи.

Пережитки авункулата сказывались и в том, что у эвенов было принято усыновлять, а также просто воспитывать не только осиротевших детей родственников, но и вообще чужих детей. Молодая овдовевшая женщина, имевшая детей, при вступлении во второй брак оставляла своих детей либо своим младшим родным и двоюродным братьям, либо чужим, посторонним людям. Так же поступали молодые женщины со своими внебрачными детьми: при выходе замуж они оставляли их у родителей или у чужих людей. Отношение к воспитанникам не отличалось от отношения к родным детям: те и другие пользовались одинаковыми заботой и любовью со стороны воспитателей, а также и равными правами наследования.

Среди ольских эвенов было обычным делом, как пишет У.Г. Попова, «когда молодые родители отдавали своего ребенка на воспитание не родственникам, а чужим людям на несколько лет, а потом, став взрослым, он возвращался к ним обратно и часто

не с пустыми руками: воспитатели его отпускали к отцу и матери с небольшим стадом оленей, со всем необходимым снаряжением. И это было в порядке вещей в семейных отношениях эвенов» [1981б, с. 145–146].

Что касается мнимого похищения или браков «убегом», то следует отметить, что в рассматриваемое время у эвенов такая форма брака встречалась в единичных случаях.

«Умыкание, или увоз жены “даром”, встречалось у тунгусов в XVIII — начале XX в. весьма редко. При этом исключались нормальные отношения между тестем и зятем, а также их близкой родней. Тунгус, укравший жену, должен был спастись бегством» [Семейная обрядность..., 1980, с. 58].

Следует отметить, что насильственное похищение невесты у эвенов не было законным и встречалось только в единичных случаях.

Однако можно предполагать, что брак умыканием был довольно распространен в XVII–XVIII вв. «Еще не так давно сваты у некоторых тунгусских групп, подходя к стойбищу невесты, выпускали из лука специальную свистящую стрелу (*сэлэ*), означающую мирные намерения пришельцев» [Василевич, 1969, с. 228]. «В старину, — пишет Худяков об индигирских ламутах, — по взаимному согласию жениха и невесты ее похищали у родителей силой» [1969, с. 104]. Взаимные захваты женщин, детей и оленей были обычным явлением в жизни тунгусских родов того времени. Учет данного обстоятельства помогает понять некоторые на первый взгляд странные детали брачного церемониала тунгусов. К их числу можно отнести приход свата к родителям невесты с уздой или ремнем. Оба эти предмета наряду с пальмой как бы символизировали насильственный увод женщины в чужой род. Сват у ламутов-тюгасиров именовался «маншиком» [Гурвич, 1956, с. 51]. Маншик — это специально обученный для охоты на диких оленей домашний олень-самец.

То же можно сказать о закрывании лица невесты, когда ее снаряжали для переезда верхом на олене в чум жениха. Это, видимо, отголосок того времени, когда похищенной женщине не позволяли видеть дорогу, чтобы она не могла вернуться обратно.

Особый свадебный чум в брачном ритуале тунгусов можно понимать как воспоминание о временном пристанище молодых во время их долгого отсутствия, связанного с увозом невесты вопреки воле родителей [Семейная обрядность..., 1980, с. 58].

С введением христианства оформление брака у эвенов стало двойным: сначала по традиционным древним дохристианским

обычаям, а затем — по официальным православным церковным. Большое значение при заключении браков имели, как мы уже отметили, нормы и правила родовой экзогамии, которые соблюдались среди отдельных групп эвенов и в начале XX в. Поскольку браки между лицами, происходившими из одного рода, были запрещены, эвены, восприняв со времен христианизации русские фамилии, имена и отчества, всегда знали и помнили, кто они и к какому экзогамному роду относятся по происхождению. Церковь не могла уничтожить экзогамию, и, оформляя браки, она, видимо, считалась с нею, всецело доверяя старостам эвенских административных родов, с разрешения которых осуществлялись венчания эвенов [Попова, 1981б, с. 141–142].

Таким образом, в конце XIX в. господствующей формой заключения брака у эвенов был брак путем уплаты калыма, который, по сути дела, обуславливал существование всех других форм брака. Под влиянием развития социально-экономических отношений и возникновения новых прогрессивных изменений в патриархальном быту эвенов остальные формы брака, возникшие на более раннем этапе развития семьи, потеряли свое значение.

КАЛЫМ И ПРИДАНОЕ

Существующая литература, архивные источники и полевые материалы свидетельствуют о наличии у эвенов в конце XIX — начале XX в. калыма (*тори*) и приданого (*сурувук*).

Многие авторы, писавшие о брачно-семейных отношениях эвенов, уделили разным сторонам калыма и приданого особое внимание.

По представлениям эвенов, калым есть своеобразное вознаграждение за воспитание девушки в родительском доме. Калым получали родители, дяди, старшие братья невесты. Он выплачивался оленями, также включал одежду. Олени являлись основной ценностью, составляющей выкуп за невесту. Кроме выкупа жених был обязан преподнести многочисленные подарки ее родне.

В начале XX в., по материалам С.И. Николаева, калым — плата за невесту — состоял из двух частей: *тори* — живые олени, пушнина и деньги, количество которых менялось в зависимости от состоятельности сторон; *джиэплэ* — водка, туши оленей и диких зверей и другие продукты питания [1964, с. 143].

Величина калыма в разное время отличалась у локальных групп эвенов. По данным Я.И. Линденау, «калым состоит из 10–15 оленей, шкурок соболей, лисиц, луков, стрел, охотничьих но-

жей и денег в размере от 80 до 100 рублей, из которых отец невесты берет себе половину, а другую половину разделяют между членами рода» [1983, с. 8]. У индигирских ламутов (эвенов) в середине XIX в. самый большой калым составлял до 300 оленей, а самый малый — до 5. Взамен оленей в калым могли входить такие предметы, как оленья кожа, вышитые бисером кисеты, платок, огниво, нож, топор [Худяков, 1969, с. 103]. У якутов же богатые могли платить калым «тогус-тогус» (досл.: 'девять, девять'), когда количество каждого вида скота достигало 81 головы. Такой калым насчитывал около 400 голов скота [Слепцов, 1989, с. 22].

По преданиям, в старину количество *тори* особо не оговаривалось: считалось, что каждый сватавший девушку в жены сыну, давал за нее выкуп, исходя из своего достатка. Однако в исследуемое время, по выражению У.Г. Поповой, у эвенов существовало нечто вроде брачного «прейскуранта» [1981, с. 142].

Некоторые исследователи полагали, что основу тунгусского брака составляет «идея обмена»: муж дает калым, жена приносит приданое [Миддендорф, 1878, с. 682]. Следы этого мы встречаем в материалах, относящихся к первой половине XVIII в. Например, у удских эвенков половину калыма брал отец невесты, а другую половину делили между собой его сородичи [Золотарев, 1938, с. 87]. Я.И. Линденау указывал, что приданое равняется половине калыма; видимо, эта половина компенсировала уход женщины в семью мужа.

Семьи, в которых было много сыновей, но мало дочерей, терпели значительный материальный ущерб от уплаты калыма. Если средняя величина калыма составляла в это время 10–15 оленей, не считая другого имущества, то два-три сына своей женитьбой могли подорвать экономическое благосостояние семьи. Этим отчасти можно объяснить в некоторой степени стойкое сохранение у эвенов левирата.

Как пишет В.А. Туголуков, существовало несколько способов обойти уплату калыма. Самый простой — отработка его в хозяйстве тестя. Жених по соглашению работал у тестя год, два или три и в это время жил с невестой как с женой. По окончании условленного срока он мог забрать жену и отделиться от тестя [Туголуков, 1980б, с. 85]. Матрилокальный брак имел место, но чрезвычайно редко: мужья, жившие у своих жен, редко встречали понимание как со стороны своих кровных родственников, так и со стороны свойственников.

В конце XIX — начале XX в. интенсивное развитие товарно-денежных отношений приводит к тому, что калым выплачивается

не только оленями, но и деньгами. Для большей части эвенов размеры калыма составляли от нескольких рублей до нескольких голов оленей. В каждом отдельном случае величина калыма зависела от степени зажиточности роднящихся сторон, т.е. по обычному праву эвенов точно установленного размера калыма не было.

Некоторые исследователи, например Л.Я. Штернберг [1933, с. 44], считают понятие «калым» очень поздним явлением: его стали использовать как отступление от традиционных брачных норм. Выкуп за невесту был известен многим народам Севера: эвенкам, ненцам, народам Амура, Оби и т.д. У каждого народа это понятие обозначалось по-своему, однако все они переняли от русских слово «калым» и широко употребляли его, считая своим.

Далее остановимся на характеристике института приданого у эвенов в рассматриваемый период.

Как свидетельствуют источники и полевые материалы, состав приданого у эвенов в конце XIX — начале XX в. был вполне определенным, т.е. включал установленный комплекс вещей и предметов. Основными компонентами приданого у обеспеченной невесты к концу XIX в. были: полный комплект летней и зимней, будничной и праздничной одежды, комплект постельных принадлежностей, женские украшения и т.д.

О размерах и стоимости приданого имеются разные сведения.

В XIX в. общепринятая стоимость приданого примерно равнялась половине стоимости калыма, однако фактически она была всегда меньше. Как отметил В.Г. Богораз, у ламутов «цена калыма в два или три раза превосходит цену приданого» [1900, с. 71].

У якутов приданое богатой невесты состояло из 4 коров, 4 кобыл, 4 лошадей, 4 жеребят, 1 коровы, шубы из волчьих шкур (*тангалай*), *малахая* с серебряным кругом, десяти соболей и 3 шуб [Токарев, 1940, с. 61].

У северных якутов в качестве приданого давали сто, максимум — двести оленей (из них сорок — приученных к упряжке), домашнюю утварь, набор летних и зимних покрытий в чум [Гурвич, 1977, с. 130].

Стоимость приданого зависела от зажиточности родителей невесты. Сбирать приданое родителям помогали ближайшие родственники, в первую очередь те, кто получил подарок от калыма. Приданое оставалось личной собственностью женщины в браке и при разводе она забирала его с собой. У тугясирских эвенов приданое невест из богатых семей состояло из нескольких

меховых шуб, серебряных украшений, шапок из лисьих лап, покрытия для чума, посуды и утвари [Гурвич, 1956, с. 51].

По мнению Н.А. Кислякова, возникновение и развитие института приданого связано с разложением патриархальной общины и выделением малых индивидуальных семей, потому что «выдача девушке ее отцом приданого в более ранний период была бы бессмысленна, так как оно немедленно растворилось бы в общем, неразделенном имуществе патриархальной общины» [1951, с. 222].

С начала XX в. в эвенском обществе в основном среди менее зажиточных снижается роль института приданого. Необязательным становится включение в состав приданого дорогих украшений для невесты, сокращается набор традиционной одежды, домашней утвари и посуды.

Рассматривая эволюцию покупного брака, М.О. Косвен отмечал: «Реальная плата за женщину претерпевает с изменением всего социально-экономического строя характерное эволюционное превращение. Распад большой семьи и выделение из нее малых семейных ячеек ведет к необходимости для каждой молодой пары создавать свое отдельное хозяйство, а для этого в новых экономических условиях необходима посторонняя помощь. Переходная форма, которая создается новыми отношениями в покупном браке, сводится к тому, что родители дают дочери приданое, стоимость которого, однако, значительно ниже полученной суммы. Затем входит обычай, что стоимость приданого должна полностью покрывать сумму брачного платежа (якуты, армяне, буряты, чуваша, великороссы). Наконец, покупной брак отмирает, брачный платеж обращается в обрядовый пережиток, тогда как приданое не только остается, но и приобретает еще большее социально-экономическое значение» [1925, с. 213].

Итак, в конце XIX — начале XX в. у эвенов господствующей формой заключения брака являлся брак по сватовству с уплатой калыма, который регулировался экзогамными запретами как по отцовской, так и по материнской линии до определенного поколения в сочетании со стремлением брать жену за пределами своего рода. Брачный возраст колебался от 16 до 25 лет. Браки «убегом» в то же время имели очень ограниченное распространение. В то же время произошло ослабление неограниченной власти родителей в вопросах брака своих детей. Они стали считаться с мнением совершеннолетнего сына или дочери.

В конце XIX в. с развитием товарно-денежных отношений уменьшается значение калыма, что привело к ослаблению патриархально-родовых связей. Институт приданого в это время дости-

гает наибольшего развития, а уже с начала XX в. наблюдается падение его значения в первую очередь среди малоимущей части населения.

Таким образом, покупной брак у эвенков развивался по общему с другими народами пути эволюции брачных норм, института калыма и приданого.

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

Свадебная обрядность эвенков была связана с браком по сватовству с уплатой калыма и характеризовалась достаточной сложностью и многообразием обрядов. При реконструкции традиционных свадебных обрядов конца XIX — начала XX в. основными источниками послужили опубликованные работы и полевые материалы.

В рассматриваемый период у каждой локальной группы эвенков Якутии свадебная обрядность представляла собой определенную систему церемоний, которые имели свои особенности и варианты.

Свадебный обряд эвенков в целом можно разделить на две части: 1. Сватовство и сговор о размере калыма. 2. Свадебные церемонии в стойбище жениха и в чуме невесты с угощениями, подарками, жертвоприношениями духам-покровителям [Петров, 1991, с. 48].

ДОСВАДЕБНЫЕ ЦЕРЕМОНИИ И ОБРЯДЫ

К досвадебным обрядам и церемониям у эвенков относятся предварительный сговор, сватовство, обряд вручения калыма, установление срока свадьбы.

Сговор. Начальным актом при бракосочетании по сватовству был сговор-соглашение между родителями обеих сторон вступить в родственные отношения. В роли посредника выступал один из уважаемых людей или сват, не связанный кровными узами с предполагаемым женихом и невестой и зарекомендовавший себя среди своих сородичей с положительной стороны. Нередко в этой роли выступали опытные свахи. Случалось, что сговор происходил непосредственно между отцами жениха и невесты.

Сватовство. Обычно для сватовства приезжали сваты с одним или несколькими родственниками со стороны предполагаемого жениха. Сватами в основном были мужчины, но иногда в церемониях сватовства участвовали и женщины.

По рассказам нашего информатора Кейметинова Василия Павловича, 1918 г.р., у ламунхинских эвенов к родителям предполагаемого жениха практиковалось направлять только одного свата. В этой роли выступали в основном пожилые уважаемые люди, нередко родственники будущего жениха. Сват, прибыв в чум, не сразу заговаривал о цели своего визита, только после чаепития он непосредственно заводил разговор на эту тему (ПМА, 1996, тетр. 1, л. 8–9).

У тугясирских эвенов направляли к родителям невесты свата с ремнем «в 50 охватов». Если отец соглашался отдать свою дочь за его владельца, он брал ремень себе. На этом миссия свата заканчивалась и обе стороны вступали в переговоры о размере калыма и прочем [Гурвич, 1956, с. 51].

Интересный обряд сватовства описывает у верхоянских ламутов И.А. Худяков. Приходя к родителям невесты, сват говорил: «Я нуждаюсь в доме и огне; дайте мне обрезков от платья!». Если родители были не согласны на брак, они говорили: «У нас нет обрезков». В случае согласия отвечали: «Поищем!». На другой день сват повторял свою просьбу об обрезках. Родители, имеющие не одну дочь, говорили ему: «Много у нас обрезков! Который?». Сват показывал на избранницу жениха. На третий день происходил окончательный сговор. Родители невесты забивали несколько оленей для угощения родни жениха. Жених вносил калым и увозил невесту к себе [Худяков, 1969, с. 103].

У томпонских эвенов родня невесты узнавала, что пришел сват по тому, как он, заходя в чум словно обычный гость, без всякого приветствия начинал подкладывать дрова в очаг.

У оймяконских эвенов сват до обычного приветствия принимался за курение и передавал трубку хозяину чума. Если хозяин благосклонно смотрел на появление свата, то он принимал трубку и кивком головы благодарил угощающего. Узнав о появлении свата, невеста спешно скрывалась. Обычно она уходила к соседям и оставалась там до официального вызова. После еды и обычной беседы сват, наконец, сообщал о цели своего визита: «Я прибыл к вам по поручению такого-то. Он просит руку вашей дочери. Как вы на это смотрите?» Ответ со стороны родителей невесты и последовательность событий здесь зависели от того, насколько им был известен жених. При получении положительного ответа сват от имени жениха договаривался о размерах калыма и организации свадьбы. При отъезде родители невесты дарили свату хорошего верхового оленя. Такой же подарок ожидал его и в доме жениха, где со дня его приезда начинали готовиться к мероприятиям, предшествующим свадьбе [Николаев, 1964, с. 142].

По рассказам информатора Кривошапкиной Анастасии Христофоровны, 1945 г.р., у ламунхинских эвенгов тоже происходил ритуал обмена трубками. Переговоры велись только со взрослыми членами семьи и сватья не должна была видеть жениха. По прошествии определенного времени происходил уже официальный обряд сватовства (ПМА, 1997, тетр. 2, л. 32–33).

Несколько иной характер носили сватовство и свадьба у конных тунгусов Забайкалья в XIII в. Об этом мы судим по материалам Ф. Ланганса. «У нерчинских тунгус, заметя себе невесту, посылает ее родственникам свата, который, привезя с собой чай, отдает хозяйке варить, а потом, с домашними напившись, объясняет посольства своего причину». Если родители согласны, то «договариваются о шуруне, т.е. о выкупе невесты». Обе стороны «утверждают договор, и сим оканчивается сватовство». В назначенный час жених отдает в соответствии с договором «часть или весь шурун (калым)». На стойбище невесты устраивают пиршество на коллективных началах. Собравшиеся гости «сажаются в юртах и вне оных рядами». Пьют чай, вино, молоко, едят мясо. Затем «жених берет невесту и увозит со своим поездом к себе, где также пьют и едят, и с окончанием сего совершается брак» [Семейная обрядность..., 1980, с. 56–57].

В материалах к «Уставу об управлении инородцами» 1822 г., относящихся к монголам, бурятам и конным тунгусам Забайкалья, сообщается, что юрту для молодой семьи выделяет отец жениха, а отец невесты снабжает молодых всем необходимым для совместной жизни. Невеста препровождается к жениху «с разными церемониальными обрядами». По ее прибытии «один из родственников жениха, встав, высекает огонь на кусок трута и подносит оный сперва тестю для обоняния, а потом по степеням старшинства и всем прочим родственникам невесты, прося при этом каждого из них по рассуждению своему пожаловать на возгнетение в новой юрте новобрачных огня как обожаемого ими и необходимого для человека вещества» [Там же, с. 57].

У юкагиров сватовство сопровождалось следующим обрядом: после изложения сватом просьбы жениха выдать за него дочь, ее отец брал топор и валил в лесу сухое дерево. Жених должен был поднять дерево и перебросить его через чум своей невесты. Если жених не устраивал почему-либо родителей или невесту, дерево выбиралось потолще — такое, какое было не под силу поднять одному человеку [Золотарев, 1938, с. 226]. В отличие от эвенгов брак у юкагиров вплоть до начала XX в. носил преимущественно матрилокальный характер. Какой-либо брачной церемонии при переходе мужчины в семью жены у юкагиров не существовало.

При удачном завершении сватовства жених ночью «тайком» — как он это делал уже давно — приходил в полог своей избранницы. Но в данном случае он приносил с собой ружье и лук и ставил их на видном месте. Утром он вставал поздно, на глазах у всех, как старый член семьи [Иохельсон, 1895, с. 79–80].

У коряков брак не сопровождался ни праздником, ни шаманскими обрядами. Дочь с зятем или сейчас же уезжают в его дом, или остаются еще некоторое время в доме отца невесты [Коряки, 1997, с. 190].

По рассказам информаторов, у ламунхинских эвенов успех сватовства нередко закреплялся кушаками между отцами жениха и невесты, после чего договор о браке считался нерасторжимым (ПМА, 1996, тетр. 1).

Получив согласие на брак, обе стороны начинали готовиться к свадьбе. Промежуток между сговором и свадебным угощением зависел от срока уплаты калыма и возраста вступающих в брак, особенно невесты. Обычно досвадебный период длился от нескольких месяцев до нескольких лет. По традиции свадьба назначалась после выплаты всего калыма.

Установление срока свадьбы. После выплаты всего калыма условливались о дне свадьбы. Обычно эвенские свадьбы справлялись летом или осенью. О времени устройства свадебного угощения объявляли заранее, так как сородичи кочевали иногда на приличном расстоянии. Таким образом, у эвенов срок свадьбы устанавливался по обоюдному согласию сторон после всех необходимых приготовлений.

СВАДЬБА

Обряды собственно свадьбы проходили как последовательные этапы:

- переезд невесты в праздничном одеянии на верховом олене в чум жениха;
- объезд невестой чума жениха три раза по направлению движения солнца;
- обход невестой в чуме родового очага три раза по направлению движения солнца, т.е. приобщение невесты к семье жениха;
- угощение с обрядом кормления духа огня-очага — покровителя рода — с просьбой о счастье и благополучии молодых.

Выезд свадебного поезда. После уплаты калыма родители и другие родственники невесты привозили ее вместе с приданым к родителям жениха. Сбор невесты начинался за день-два до отъезда

на стойбище жениха. Невесту одевали в праздничную одежду и усаживали на верхового оленя, шедшего первым во главе каравана. На остальных оленей каравана навьючивали приданое невесты.

В день свадьбы в семье невесты проводился обряд забивания важеньки ритуальным способом (в затылок) и таким же ритуальным способом снимали шкуру с конечностей, сохраняя голову с рогами. Кровью важеньки окропляли домашний костер-очаг, принося жертву духу-покровителю семейного счастья. Старшая по возрасту женщина из рода невесты развешивала на сучьях лиственницы внутренние детородные органы важеньки. Данный обряд проводился с тем, чтобы в будущей семье невесты хорошо размножались олени.

В семье жениха родители и родственники готовили угощение для всех гостей. Для этого на новом месте ставили большой гостевой чум. На месте будущего огня-очага забивали важеньку таким же ритуальным способом, затем выносили ее наружу для разделки и так же окропляли очаг, мазали очажные стойки юрты. Шкуры важенок, забитых ритуальным способом, укрепляли на два длинных шеста и устанавливали их в сторону восхода солнца на краю стойбища жениха. Данный обряд проводился с целью умиловливания верховного божества *Сэвэки*.

Родные, друзья жениха и невесты одевались в лучшую праздничную одежду, все олени тоже седлались нарядными седлами, украшались яркими красными нитями по недоуздку и концам поводьев. Невеста должна была отличаться торжественной нарядностью одежды, лицо ей накрывали покрывалом.

Неподалеку от стойбища жениха свадебный поезд невесты встречали отец и мать жениха с родственниками. Повсеместно у разных локальных групп эвенов Якутии свадебный поезд невесты объезжал трижды по направлению движения солнца вокруг юрты жениха. Этот обычай связан, по всей видимости, с отголосками древнего культа Солнца, которому поклонялись эвены в старину.

Затем невесту вводили в чум, где она тоже совершала обряд поклонения духам-покровителям, божествам семьи жениха, их родовому огню, поклонение старейшинам рода жениха, и ее вручали жениху. Данный обряд символизировал акт приобщения невесты как будущего члена к роду жениха посредством умиловливания родовых божеств, духов-покровителей семьи и домашнего очага.

Далее невеста проводила обряд «кормления» огня-очага, бросая в него кусочки сала и брызгая кровью свежезабитого оленя.

При совершении этих обрядов использовали жир и сало — символы богатства и благоденствия. Данный обрядовый элемент, функционировавший главным образом при обрядах «приобщения», обладал также другой смысловой нагрузкой: символизировал соединение двух групп, вступающих в брачные отношения. В свадьбе моделируются обменные отношения между двумя группами внутри коллектива, в результате чего происходит «переход» невесты в группу жениха [Общественный строй..., 1970, с. 182]. Происходит также переход жениха и невесты из одного статуса в другой — статус женатых и замужних. Причем во время обряда они наделяются соответствующими характеристиками — брачностью и возможностью вести самостоятельное хозяйство.

Огонь, костер очага был прежде всего главной святыней в жилище эвенов. По традиционным представлениям, в нем воплощался главный покровитель семейного счастья, согласия, любви и благополучия человека *твр муһонни*. По мнению исследователей, культ огня-очага относится по происхождению к древнейшей родовой организации и имел в ту эпоху две формы — культа семейно-родовых святынь (хранителей) и семейно-родовых предков [Токарев, 1964, с. 252].

У эвенов он принял семейные формы ввиду распада родовой организации и по сравнению с аналогичным культом эвенков был с определенно выраженной агнатной окраской. Если у эвенков семейная святыня — домашний очаг, в котором воплощался дух огня в мифологическом образе матери-огня, бабушки, хозяйки, что трактуется как адекватное отражение материнской родовой организации, то у эвенов этот дух выступает в ином образе — в виде антропоморфного существа, похожего на человека мужского пола [Попова, 1981б, с. 184—185].

Огонь очага считается медиатором между миром людей и иным миром, а очаг — сакральным и семантическим центром жилища, определяющим его организацию, — местом обитания хозяина/хозяйки огня... Он соединял землю, небо и человека, являясь одним из аналогов центра мира, наделенного созидательными функциями [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 138].

Далее после обряда «кормления» огня-очага невесту вели на невестино место через заднюю сторону очага.

В *һарму*, за пологом стоял заранее приготовленный отдельный стол для молодых. Невеста вынимала свой котел и варила мясо свежезабитого оленя. Затем начиналось свадебное пиршество, на котором забивали не отелившихся в этом году важенок (*мангай*). Готовили разнообразные кушанья: *саламат*, *тярон* (мел-

ко нарезанное мясо, обжаренное в сале), олений язык, сырую печень, костный мозг, оладьи, *чалмы* (оленьи потроха), *кээбэл* (оленье молоко, сброженное в кишках от горного барана). Перед трапезой обязательным был обряд «кормления» духа огня (*Мухон*) с просьбой счастья и удачи в жизни. Молодым давали отведать сердце и *чалмы* для того, чтобы «у них сердца были вместе». Отличие свадебного угощения от обычной еды заключалось в обилии и торжественности подачи блюд в новой посуде. Угощали, кормили досыта на свадебном пиру всех — и званых и незваных — на сытую жизнь молодых.

У тугясирских эвенов первое торжество, или первая свадьба, совершалось в доме невесты при внесении калыма (*тори*). Отец жениха или сам жених доставляли *сулу* (верховых и тягловых оленей) и *курум* (тушу оленя, коровы или лошади). Одним из основных моментов обряда было угощение женихом огня невесты. В доме невесты убивали оленя и кровь брызгали в огонь. Полученных в калым оленей (*сулу*) отец невесты раздавал своим родственникам. На них лежала обязанность помочь собрать для девушки приданое (*норукээн*). У богатых приданое состояло из нескольких меховых шуб, серебряных украшений, шапок из лисьих лап, покрытия для чума, посуды и утвари, было принято устраивать не две, а три свадьбы. Средняя свадьба происходила при доставке курума [Гурвич, 1956, с. 51].

После внесения *сулу* жених приобретал права мужа. Третья свадьба устраивалась в доме жениха. Во время свадебных торжеств исполнялись круговые танцы. В свадебном обряде тугясиров можно отметить только некоторые архаические черты: пережитки матриликальности, выражавшиеся в жертвоприношениях огню, которые совершал жених в доме невесты, иногда в большом промежутке между первой и второй свадьбами [Там же, с. 50–51].

Об интересном обычае, существовавшем еще в конце 1920-х гг. у баунтовских тунгусов-оленоводов Забайкалья, сообщал Л. Огинт. Во время свадьбы у жениха юрта невесты украшается срубленными и приложенными у входа двумя молодыми лиственницами. К этой юрте направляются с 3–4 навьюченными оленями сват с иконой в сопровождении группы ороchon, которые на полпути бегом возвращаются к юрте жениха. Сват входит в юрту невесты, сватья же обходит с оленями вокруг юрты три раза, после чего олени расседываются и освобождаются от покрывающих [их] кумаланов и привязываются орочоном с приседанием и поклонами к какой-нибудь гнилушке, лежащей на земле, или дереву. Эти три оленя являются частью взятого калыма. После

угощения невеста верхом на олене направляется в юрту жениха в сопровождении родственников, ведущих ее оленя. У жениха закалывается для угощения олень. Невеста, как принято, плачет [Семейная обрядность..., 1980, с. 58].

Состав участников свадьбы у эвенов зависел от состава семей жениха и невесты, степени родovitости, экономического состояния.

Сложный обрядовый комплекс традиционной эвенской свадьбы соблюдался в основном в среде зажиточных семей, у бедных семантика обрядов упрощалась.

ПОСЛЕСВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

После основных свадебных торжеств проводился своего рода экзамен, проверка хозяйственных навыков невесты. По замечаниям информаторов, при этом присутствовали родственники со стороны жениха. Невеста должна была продемонстрировать свое умение шить, быстро разжечь огонь очага и т.д. (ПМА, 1996, тетр. 2, л. 38).

После того как заканчивалась обрядовая сторона свадьбы, начиналось празднество, состязания между представителями роднящихся эвенских родов. Подобные состязания были общепринятой частью свадебного торжества.

Вечером молодых отводили в отдельный, специально выстроенный для них чум.

По рассказам информатора Туласынова Егора Васильевича, 1961 г.р., у ламунхинских эвенов после свадьбы молодым выделяли чум и в течение месяца они жили отдельно. Это было своего рода проверкой навыков ведения самостоятельного хозяйства (ПМА, 1996, тетр. 2, л. 11).

«Эвенкийская свадьба в основном была аналогична вышеописанной эвенской. Однако, отдельные ее детали все же имели специфические особенности. Они заключались в следующем:

- а) Не практиковалось посылать одного свата без жениха;
- б) Поскольку со сватом ездил сам жених, то он под видом гостя мог выбирать невесту и делать предложение только той, которая понравится;
- в) Часто «зятие» заменялось совместным кочеванием двух семей: семьи жениха и семьи невесты. При этом нередко жениху разрешалось жить с невестой;
- г) Калым оленями вносился задолго до свадьбы;
- д) Олени, приведенные зятем в уплату калыма, не являлись полной собственностью только отца невесты. Их делили между

собой все родственники ее. Причем каждый брал себе оленя на выбор. Зато они все должны были участвовать в сборе приданого невесты;

е) Хотя для свадебных торжеств все съезжались в одно место, но четко выделялись два пира: вначале в чуме родителей невесты, затем в чуме родителей жениха. В первый день пира забивали на мясо оленя, приведенного зятем. На второй день резали оленя родители невесты. На третий день невесту верхом на празднично убранном олене одна из подруг вела к чуму жениха. За ней следовало ее приданое: вещи на вьюках, олени на поводу. Шествие открывал идущий впереди икононосец. Правда, «переезд» совершался ради сохранения обрядности, т.к. чумы родителей жениха и невесты стояли почти рядом. Свадебный караван встречала целая толпа родителей и родственников жениха. Икононосец невесты, подойдя первым к столу, стоящему у входа в чум, ставил невестину икону против иконы жениха. Оба икононосца выпивали при этом по одной рюмке водки. К подъезжавшей невесте подходили две девушки. Первая брала в руки поводок оленя, а другая помогала невесте сойти с седла. И она же отвязывала себе связку белок, притороченных к седлу. Это невестин дар встречающей. Третья девушка вводила невесту в чум, беря ее за шелковый платок» [Николаев, 1964, с. 144—145].

Свадебный обряд содержит богатый материал для реконструкции мировоззренческих представлений этноса. Каждое обрядовое действие свадьбы носило ритуальный характер, поскольку оно давало сакрализованную санкцию исключительно важного события в жизни человека.

В этой обрядности эвенгов предполагалось участие шамана. Он не должен был допустить злых духов туда, где совершалось заключение брака, путем камлания и окуривания местности дымом, т.е. производил очистительную операцию. Сообщение Я.И. Линденау ясно указывает на это: прежде чем отец невесты и его родственники приступали к дележу калыма, шаман бросал кусочек мяса жертвенного оленя и тем самым производил очистительную операцию. Позднее роль шамана несколько изменилась. Применительно к концу XIX — началу XX в. шаман, присутствовавший на тунгусской свадьбе, либо пел, либо произносил благопожелания молодым. Он выступал уже не как шаман, а как артист.

Институты духовной культуры каждого народа являются наиболее консервативными и отличаются значительной устойчивостью, это относится прежде всего к различным обрядовым комплексам. Поэтому немаловажный интерес представляет попытка

общей структурно-функциональной характеристики свадебных обрядов эвенов изучаемого времени и ее сравнительно-сопоставительный анализ со свадебными обрядами других тунгусо-маньчжурских народов Сибири.

Свадебный ритуал каждого народа, особенно на поздних этапах его развития, — это сложная поликомпонентная структура, включающая элементы материальной культуры (свадебная одежда, ритуальная пища, атрибуты участников), обрядовые действия (ритуальное поведение участников свадьбы) и обрядовый фольклор, т.е. речевое поведение в его словесном и музыкальном выражении [Чистов, 1974, с. 78].

По мнению Ю.Ю. Сурхаско, в структуре свадебного ритуала любого народа самыми значительными являются юридическая, религиозно-магическая, демонстративно-символическая, развлекательно-игровая и социальная структуры [1976, с. 141].

Обряды, выполняющие в свадебном ритуале юридическую и экономическую функции, можно объединить в четыре группы (по П.А. Слепцову). Во-первых, это обряды, характеризующие взаимоотношения между сторонами жениха и невесты, которые включают переговоры сватов о заключении брака, о размере калыма и приданого, закрепление достигнутого договора о браке и т.д. Во-вторых, обряды, подчеркивающие общественное признание заключаемого брака между родами. Это выражалось помощью родственников в приготовлении к свадьбе. В-третьих, обрядовый дарообмен (подарки родителям невесты и жениха). В-четвертых, обряды, сопровождающие приготовление, вручение и осмотр калыма и приданого, которые имеют также игровую функцию.

Важное место занимают апотропеические (предохранительные) обряды, направленные на защиту от враждебных сил, вступающих в брак. Апотропеические обряды, по мнению Е.Г. Кагарова, можно разделить на отгоняющие, скрывающие и избегающие [1929, с. 170].

Основная цель «отгоняющих» обрядов — отпугнуть враждебных духов в различные моменты свадьбы. Выполнение предохранительных обрядов для молодых связано с универсальной бинарной оппозицией: благополучие — неблагополучие. Продуцирующие (побудительные) обряды, направленные на обеспечение плодovitости вступающих в брак и материального благополучия, подразделяются на связанные с магией плодородия, соединительные, отделяющие и посвятельные [Там же, с. 170—175, 182—185].

Обряды умиловительной магии реализуются как угощения духа огня-очага. Особо следует выделить ритуалы, связанные с

культом духов — хозяев местности: духов предков, духов-покровителей семьи, духа-хозяина очага и т.д. Все эти обряды могут рассматриваться как древнейшие, возникшие в условиях дуально-родовой организации и развитых анимистических представлений [Слепцов, 1989, с. 49].

В традиционной эвенской свадьбе большое значение имеет вербальная коммуникация. Отчетливо выделяется метаязыковая функция, выражающаяся кодом речевого акта (иносказательные разговоры при сватовстве). Особо необходимо выделить цикл главных обрядов свадьбы — обряды поклонения невесты, которые были распространены повсеместно и в своей основной сути были идентичны у разных локальных групп эвенов. Это поклонение невесты духам — покровителям семьи жениха, ее поклонение старейшинам рода жениха, свекру, свекрови, их родовому огню, благословение невесты. Отдельные различия и особенности имелись в большей или меньшей полноте различных церемоний, их последовательности, сопровождающих невесту лицах, в некоторых деталях проведения обрядов.

В конце XIX — начале XX в. свадебные традиции эвенов претерпели известные изменения в результате длительных, тесных связей с соседними этносами, христианизацией, распадом родовых отношений. Для свадебного ритуала вообще свойственна значительная проницаемость, заимствование от соседей. Однако, несомненно, что основные черты свадебного ритуала эвенов сложились в глубокой древности.

С распространением в XVII — начале XIX в. христианства в эвенской свадьбе немалую роль начинают играть христианские обычаи: встреча иконы, поцелуи, церковное бракосочетание.

В начале XX в. постепенно происходит упрощение свадебного церемониала: становится необязательным справление традиционной свадьбы со всем комплексом ритуалов, происходит утрата некоторых компонентов и трансформация сохранившихся. Сначала исчезает комплекс предсвадебных церемоний, затем значительно сокращаются обрядовые действия и самой свадьбы. Все это обусловлено общими изменениями в социально-экономической жизни эвенов.

Многие обряды традиционной эвенской свадьбы рассматриваемого периода находят аналогии в свадебной обрядности других тунгусо-маньчжурских народов Сибири. При сравнительно-сопоставительном анализе обряда с аналогичными материалами других народов Сибири выясняется, что имеются общие черты, которые объясняются близкими этнокультурными и этногенети-

ческими связями между народами в далеком прошлом и тем, что в формировании предков этих народов принимали участие одни и те же этнические компоненты.

Рассмотренные выше материалы показывают, что свадебная обрядность эвенов была связана с браком по сватовству с уплатой калыма и характеризовалась достаточной сложностью и многообразием обрядов. Традиционная эвенская свадьба конца XIX — начала XX в. проходила в два этапа: сватовство и сговор о размере калыма; свадебные церемонии в стойбище жениха и в чуме невесты с угощениями, подарками, жертвоприношениями духам-покровителям — о чем свидетельствуют опубликованные работы и полевые материалы.

У каждой локальной группы эвенов Якутии свадебная обрядность представляла собой определенную систему обрядов и церемоний, которая имела свои особенности и варианты.

Глава IV

РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ



РОДЫ И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ РИТУАЛЫ

В XIX — начале XX в. эвены различали физическую неспособность женщины иметь детей и бездетность по причине того, что дети умирали.

В первом случае проводился обряд испрашивания души ребенка, выполняемый шаманом. Шаманский обряд *Омилаттэн* — путешествие в Верхний мир за душой будущего ребенка — устраивается по просьбе женщины, желающей забеременеть и родить ребенка. Этот обряд иногда дополнялся двумя другими: обрядом окружения или огораживания родильного места с целью предохранения его от злых духов и добывания удачи и счастья для новорожденного.

По традиционным воззрениям эвенов родовые души (*оми*) обитали на вершине мифической родовой реки, отождествляемой с Верхним миром Вселенной. Там росло дерево, которое мыслилось родовым, особым для каждого рода, а спускавшиеся с него души вселялись в женщин только своего рода. Родовое дерево (рождающее начало рода) отождествлялось с образом женского духа, во владении которого оно находилось. Когда наступает время появиться на свет новому сородичу, душа (*оми*) покидает «вместилище душ» и из Верхнего мира Вселенной падает в чум, в очаг, где живет мифическая хозяйка огня-очага, почитаемая за хранительницу душ сородичей. И от этой мифической хозяйки очага *оми* переходила в чрево женщины, давая начало новому поколению сородичей. Верхний мир считается местом пребывания душ людей и животных, он отождествляется в мифологии эвенов с вершиной реки и носит название «дэтур». На полях *дэтура* пасутся души оленей, а в расположенном поблизости жилище (*омирук*) — хранилище душ — живут те перевоплощающиеся в поколениях души людей, что служат источником продолжения человеческого рода. По рассказам шаманов, мать-душа (*оми*) представлялась в виде птичьего яйца. Когда *оми* приходит в Средний мир к людям, чтобы дать начало новому потомку, она проникает в женскую утробу и возникает человеческое тело и его телесная душа (*бэен*).

По мифологии эвенков, олицетворением женского начала и плодородия, покровительницей деторождения являлась *Айыысыт*. Считалось, что вселение души в утробу женщины происходило при ее благосклонном отношении к семье или роду. Поэтому появление ребенка рассматривалось как результат того, что душа ребенка нашла себе пристанище в теле женщины.

Надо отметить, что культ Айыысыт, возникший в древнейшую эпоху, не является только эвенким. Н.А. Алексеев писал о культе Айыы у якутов, одной из слабоизученных сторон их религии [1981, с. 7]. Главные функции Айыысыт у якутов совпадают с главной функцией Айыысыт у эвенков: хранительница жизни человека. «В северных районах Якутии почитание Айыысыт сохраняется в большей степени», — отмечает Н.А. Алексеев [Там же, с. 104]. Это вполне естественно, поскольку этот культ поддерживался существованием такого же у тунгусов-эвенков [Варламова, 2002, с. 147]. По словам С.И. Николаева, ни у эвенков, ни у эвенков не удалось выяснить точного названия этого божества. Все они именуют его по-якутски «Айыыһыт». Правда, в отличие от якутского у них в празднике, посвященном божеству, принимали участие люди обоего пола [1964].

Этнографические материалы позволяют сопоставить якутскую богиню Айыысыт с древнетюркским божеством Умай, имя которой упоминается в древнетюркских рунических памятниках VII–VIII вв. н.э. Из всех тюркоязычных народов Южной Сибири и Средней Азии только у якутов женское божество названо Айыысыт. Это, видимо, связано с некоторыми особенностями их ранней этнической истории. Генезис богини Умай представляется весьма сложным. Истоки данного культа, по всей видимости, уходят своими корнями в эпоху развитых матриархальных отношений, когда у предков тюркоязычных народов, населяющих центрально-азиатские степи, с возникновением персонифицированного культа неба (оплодотворяющее мужское начало) происходит становление культа богини матери-земли (плодоносящее женское начало) [Слепцов, 1989, с. 114–115].

СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ ОБЯДОВ. СВЯЗАННЫХ С РОЖДЕНИЕМ РЕБЕНКА

Многие исследователи отмечают, что рождение ребенка в прошлом являлось важным событием в жизни эвенковской семьи и сопровождалось определенными обрядовыми действиями. Дети считались самым главным богатством, основой прочности семьи,

источником радости родителей, надеждой на лучшее будущее. Особенно радовались рождению сына, на которого смотрели как на наследника, будущего хозяина и главного защитника семьи и рода, что подчеркивает его сакральную ценность и значимость, именно он являлся продолжателем рода, главным исполнителем различных традиций и обычаев, которые должны были обеспечить отцу бессмертие. В древности благополучие рода во многом зависело от численности ее членов, и появление нового сородича было всегда желанным.

Основной целью комплекса родильных обрядов являлось ограждение ребенка от влияния злых духов и, таким образом, сохранение жизни и здоровья новорожденного.

Родильные обряды отражали традиционное мировоззрение эвенов, имели религиозное содержание, основу их составляли анимистические представления народности.

Таким образом, структура традиционной родильной обрядности эвенов включает три группы обрядов, связанных с рождением ребенка:

во-первых, предродовой период — запреты и представления, связанные с беременностью женщины;

во-вторых, родовой период — обряды, выполняемые непосредственно во время родов «кормление» духа огня (*Мухон*), привод к роженице священного оленя (*Кудьай*);

в-третьих, послеродовой период — обряды и действия, выполняемые после родов (проводы богини *Айыысыт*, обряд очищения дымом багульника роженицы и ребенка).

В обрядах предродового цикла запреты и представления, связанные с рождением ребенка, выполняли апотропеическую функцию и были связаны с имитативной магией.

Основная функция обрядов, совершаемых непосредственно во время родов, — способствовать удачному их исходу. С имитативной магией связан обычай открывания всех замков, развязывания веревок, расстегивания пуговиц. Эвены также выполняли магические действия со священным оленем (*Кудьай*), основанные на тотемистических представлениях. «Кормление» духа огня-очага с просьбой принять новорожденного и покровительствовать ему означает введение в семью и род нового члена, т.е. определение его социального статуса внутри рода. Обряд очищения выполняет очистительную функцию.

Обряд захоронения последа, магические действия с пуповиной основаны на представлениях контагиозной магии и тесно связаны с анимистическими представлениями эвенов. Обряд про-

водов богини *Айыысыт* является, по существу, основным среди послеродовых обрядов и выполняет несколько функций: продуцирующую, апотропеическую и функцию определения социального статуса новорожденного [Слепцов, 1989, с. 110–111].

Обряды последней группы (применение оберегов-амулетов, имен-оберегов и т.д.) выполняют апотропеическую функцию.

В контингент основных исполнителей обрядов входили роженица, ее муж, женщина-повитуха, другие члены семьи, родственники. Шаман участвовал только в случае нарушения нормального рождения ребенка: при бесплодии, тяжелых родах, при постоянной смерти новорожденных в этой семье.

Представления о симпатической связи между ребенком и последом, а также между ним и отпавшей пуповиной существовали у многих народов мира. У эвенов практиковался обряд закапывания последа в *голомо*, специальном конусообразном сооружении из жердей. Этот ритуал служит отражением идеи о том, что все полученное от природы должно возвращаться обратно. Родившийся ребенок дублируется его сакральным заместителем — плацентой, возвращаемой природной сфере с тем, чтобы обеспечить ее целостность и возможность новых родов.

Следующая за захоронением последа серия обрядовых действий группируется вокруг укладывания ребенка в колыбель, т.е. окончательного отрыва его от мира природы. По представлениям тюрков, судьба младенца была неразрывно связана с колыбелью. Оберегая ребенка в течение первых двух-трех лет, она представляла собой своеобразное жилище в жилище. Подобно любому пространству, свои положительные качества колыбель приобретала по мере освоения. С помощью серии запретов, ритуальных действий и различных символов она вычленялась из неосвоенной природы и включалась в систему социальных связей [Соломатина, 1986, с. 149]. Наделение ребенка своим «жилищем» направлено на моделирование его статуса внутри коллектива, в данном случае внутри семьи [Новик, 1984, с. 171–172].

ДОРОДОВОЙ ПЕРИОД

Подготовка к рождению ребенка начиналась задолго до родов, что связано с верой в существование злых духов (*аринкил*), чью вредоносную деятельность стараются обезвредить магическими действиями. На беременную женщину смотрели как на что-то нечистое: считалось, что она может принести семье и роду какие-то болезни и промысловые неудачи. Будущие родители еще до

рождения ребенка должны были соблюдать ряд запретов, чтобы ребенок родился живым и физически полноценным.

С наступлением беременности жизнь эвенской женщины строго регламентировалась, обставлялась рядом определенных правил и запретов, множеством ограничений, носивших магический характер и способствовавших благополучному исходу родов. К таким магико-охранительным относились запреты: пищевые запреты, нарушение которых могло отразиться на умственном развитии ребенка; касающиеся бытовой стороны жизни и приносившие неудачу в случае их несоблюдения; связанные с религиозными воззрениями эвенов, нарушение которых могло привести к нежелательным последствиям.

Желание будущей матери поест каких-нибудь специфических продуктов старались удовлетворить, так как оно, по поверьям эвенов, исходит от ребенка и играет важную роль в формировании его физических черт и характера. Но по традиции в период беременности многие продукты считались запретными, например медвежати́на, кишки оленя, глаза оленя. Эвены верили, что употребление беременной женщиной этих продуктов отрицательно влияет на умственное и физическое развитие будущего ребенка. В целом же в период беременности женщина не должна была есть много, чтобы не поправиться.

Помимо пищевых существовал ряд бытовых запретов: так, нельзя было переступать через охотничьи принадлежности мужчины, прикасаться к дичи — не будет удачи на охоте, нельзя лежать на медвежьей шкуре — роды будут тяжелыми, нельзя шить заранее одежду — большой грех, нельзя прикасаться к оленю (*сэвэку*) и его сбруе, переходить тропу или идти по тропе охотника, в течение месяца до родов нельзя обрабатывать шкуру оленя, прикасаться к топору.

В многочисленных предписаниях, в том числе и магических, которым должна была следовать беременная, явственно прослеживаются следы предохранительной магии. В частности, ей запрещалось ходить на кладбище, участвовать в похоронной процессии, ходить по дороге, по которой везли покойника. Я.И. Линденау зафиксировал у ламутов следующие запреты: «беременная женщина не должна заплетать волос, сучить нитки, должна воздерживаться от тяжелой работы и переступать через палку» [1983, с. 66]. Несоблюдение предписаний могло привести к повреждению плода в чреве матери или же нанести вред самой роженице.

В первой половине беременности трудовой режим женщины изменялся незначительно, во второй с появлением видимых при-

знаков беременности некоторые виды домашних работ запрещались, как-то: поднятие тяжестей, ношение воды, иногда — пиление дров. Беременной женщине не разрешалось долго спать, наоборот, предписывалось много двигаться, бывать на свежем воздухе. Подобные традиции, как и некоторые пищевые запреты, отражали многовековой рациональный опыт эвенского народа в такой жизненно важной ситуации, как беременность. Однако несмотря на обилие охранных правил женщине в целом не воспрещалось исполнять тяжелую работу по хозяйству буквально до последних часов перед родами. Если же родовые схватки начинались в пути, во время перекочевок, то женщинам приходилось рожать прямо на поле или в тайге. В этих случаях ограничивались тем, что строили для роженицы небольшой конический чум, крытый шкурами и служивший ей уборной.

Надо отметить, что родовые запреты эвенов во многом совпадают с родовыми запретами многих народов Сибири.

Родовой период

С приближением родов пожилые женщины занимались приготовлением специального места: в отдельном чуме делали *багана* — в землю вбивали два хорошо выструганных колышка, посередине ставили перекладину, предварительно смазанную жиром и подержанную над огнем, на земле стелили оленью шкуру, поверх которой посыпали *хиври* (ивовые стружки). Для облегчения родов около постели роженицы на горизонтальной жерди вешали целую невыделанную заячью шкуру с лапами, символизирующую *Айыысыт*. Женщина, рожающая впервые, старалась взять такую шкуру у кого-нибудь из многодетных родственниц. Перед родами амулет «кормили», смазывая его жиром.

При появлении схваток роженица становилась ближе к огню, наваливалась грудью на *багана* и держалась за него.

Перед родами женщине не разрешалось есть, только в тяжелых случаях давали *саламат* и кипяченое оленьё молоко, чтобы «смягчить» внутренности. Как только начинались схватки, проводился обряд «кормления» огня-очага с просьбой у богини плодородия *Айыысыт* благополучного разрешения родов.

По свидетельству И.А. Худякова, ламутская женщина никогда не рожала в юрте (даже зимой), при наступлении родов «она брала свою постелю, выходила во двор, рожала там и вносила ребенка в юрту» [1969, с. 38]. Ритуальная изоляция роженицы — явление достаточно архетипическое — находит следующее объяснение:

«У многих народов... считается, что женщины в послеродовой период находятся в опасном для окружающих состоянии и своим прикосновением могут заразить человека или вещь. Поэтому для восстановления сил и исчезновения якобы существующей опасности их держат в карантине» [Фрэзер, 1983, с. 202].

Роды принимала повивальная бабка, обычно пожилая женщина, с которой договаривались заранее. Во время родов повитуха массировала маслом роженице живот, поясницу, следила за ее дыханием, направляла плод. В прошлом у эвенов применялись традиционные приемы родовспоможения, а если роды затягивались и грозили нежелательным исходом, эвены использовали традиционное средство: растирали высушенный фаллос медведя в порошок и давали его выпить роженице, прося при этом благополучного разрешения родов. Это средство также помогало при отхождении последа (*аммат*). При трудных родах к роженице приводили священного оленя *Кудьай*, связывали ему ноги и клали его так, чтобы он дышал на нее (ПМА, 1996, тетр. 1).

Для обеспечения нормальных родов прибегали к симпатической магии — приглашали женщину, легко рожавшую, расплетали роженице волосы, развязывали на платье все узлы, снимали все украшения, окунали руки в воду, открывали все замки, начинали стрелять в воздух из ружья или расщепляли стволину живого дерева, раскалывали ее при помощи вставленного клина. Но в большинстве случаев приглашали шамана, который камлал, облегчая роды. Рождение мертвого ребенка или даже смерть роженицы эвены объясняли гневом *Айыысыт*, который был вызван нарушением женщиной определенных правил, запретов и предписаний.

Как только роженица разрешалась (*һутулкэн оддон* (одни)), повитуха громким голосом объявляла: «*Омолгомайаа!*», что значит — родился мальчик, или «*Асаткан!*», если девочка.

Затем повитуха ножницами отрезала пуповину (*инһэн*). Ее перевязывали в двух местах сухожилиями оленя в такой последовательности: вначале два пальца от живота ребенка, потом еще на два пальца, только после этого перерезали. Перерезав пуповину, ребенка сразу же слегка обмывали водой, приговаривая: «*Ай бый ооли, эдьи кокэкил!*» 'Будь хорошим, бессмертным человеком!'. По мнению А.К. Байбурина, пуповина считалась «сосредоточением и проводником жизненной силы, получаемой человеком при рождении» [1977, с. 222].

Эвены придавали большое значение сохранности пуповины, а ее утеря являлась плохим признаком, прежде всего для самого

ребенка: он вырастет непоседливым, плаксивым. Поэтому мать высушивала пуповины всех рожденных ею детей и хранила в специальном мешочке. Считалось, что пуповина как бы часть души новорожденного поддерживает и охраняет ребенка на протяжении всей его жизни. Вера в симпатическую связь, существующую между человеком и пуповиной, находит прямое выражение в распространенном обычае обращаться с пуповиной так, чтобы оказать влияние на характер и род деятельности человека [Фрэзер, 1983, с. 44–46].

По рассказам информатора Туласыновой Лидии Алексеевны, 1953 г.р., ребенка растирали жиром, чтобы поправить кости, вытирали *hivri* и кутали в заячью шкурку. Для того чтобы отошла слизь из ротовой полости, по небу младенца водили пухом куропатки, после чего он вместе со рвотой срыгивал слизь, накопившуюся во рту. Повитуху после удачных родов одаривали шкурой оленя, забитого в честь новорожденного (ПМА, 1996, тетр. 2, л. 9).

«Наши жены “родят как олени”, говорят ламуты» [Худяков, 1969, с. 105]. В связи с этим любопытно будет привести бытующее и сегодня в обществе мнение о том, что вообще северные женщины рожают легко по сравнению с женщинами других народов, например с европейцами. В этнографической литературе нет точных сведений, касающихся степени тяжести родов и данных о смертности рожениц из-за трудных родов.

Однако, в прошлом, по рассказам нашего информатора Кривошапкиной Матрены Васильевны, 1927 г.р., у ламунхинских эвенов женщины выполняли тяжелые работы буквально до последних часов перед родами, а родив, сразу же снова принимались за работу по хозяйству, а на третий день после рождения ребенка перекочевывали на другое место (ПМА, 1996, тетр. 2, л. 6).

Тунгусские женщины рожали молча, громко кричать у них считалось зазорным, в основе всего этого, как мы считаем, лежало огромное терпение, закаленное суровыми условиями Севера. Общеизвестно, что северный, таежный человек отличался необыкновенной выдержкой, немногословием, некоторой суровостью в мыслях и поступках, что диктовалось окружающей его действительностью, ландшафтом, самим образом жизни. Однако, что касается самого родового процесса, то физиологические, болевые ощущения, как нам думается, одинаковы у всех женщин независимо от национальности, образа жизни и вероисповедания. Видимо, имеется в виду эмоциональный фон родов, иногда весьма экспрессивно окрашенный, а у северных народов сдержанный.

Из-за этого, по нашему мнению, возникло расхожее мнение о сравнительной легкости родового процесса у северных женщин, что не совсем соответствует действительности.

ПОСЛЕРОДОВОЙ ПЕРИОД

После родов женщина благодарила повитуху за помощь в родах и за ребенка: делала движения руками, будто хотела повязать платок на ней для того, чтобы у той была легкая рука.

Затем повивальная бабка «кормила» огонь, благодаря *Айыысыт* за благополучное разрешение от беременности и за ребенка. В тот же день, как только ребенок заплачет, протерев соски жиром, ему дают в первый раз сосать грудь.

Спустя три дня после родов *багана* убирают и неподалеку от чума сооружают из жердей специальное место под названием *го-ломо*, где оставляли послед (*амарган*), а также и все вещи, использовавшиеся при родах. Послед является как быместилищем сакральной субстанции — души, обеспечивающей жизнь ребенка.

Нечистота женщины сохранялась еще некоторое время после родов. Ритуальная изоляция роженицы как архаическая форма родильной обрядности была известна многим народам мира. У северных народов этот обычай сохранялся вплоть до XX в. — родителей удаляли «из страха, ибо ее присутствие угрожает юрте таким же несчастьем, как и присутствие трупа» [Еремина, 1991, с. 45].

После родов для восстановления сил роженице давали бульон, чай, теплое молоко. Ей запрещалось употреблять в пищу мясо горного барана (*чубуку*), так как это отрицательно влияет на здоровье женщины. Ламунхинские эвены и по сей день соблюдают этот обычай, но изредка бывали случаи, когда роженицы и кормящие женщины употребляли мясо *чубуку* по незнанию и едва не умирали от осложнений; употребление данного мяса неблагоприятно влияет и на тех, кто имеет различные раны.

Прежде чем родившая могла перейти к домашним делам, проводился обряд очищения ее и ребенка путем окуливания дымом багульника (*һөнкөс*) с целью уничтожения микробов, так как багульник обладает бактерицидным действием, также это делалось по религиозным воззрениям эвенов: роженица через огонь общалась с духами местности, прося покровительства над ребенком.

По представлениям эвенов, богиня-покровительница деторождения *Айыысыт* гостила в чуме у роженицы ровно три дня. Спустя три дня убирали шкуру зайца, которая рассматривалась какместилище *Айыысыт* или свидетельство ее присутствия, и

устраи́вали праздник, куда приглашалось множество гостей. При церемонии проводов *Айыысыт* украшают *дэлбургэ*.

Эвены совершали обряд развешивания *дэлбургэ* в важные моменты кочевой жизни, например во время встречи солнца и нового года, при рождении нового члена семьи и рода, по приезде на новое место, при охоте. У эвенов существовали персональные родовые и семейные *дэлбургэ*, предназначенные для умиловливания различных духов местности, гор, рек и озер.

По рассказам информаторов, в старину при проводах *Айыысыт* проводился обряд, в котором участвовали мальчики. Брели полено, расщепляли на лучинки и из них строили игрушечный домик (*илуму*). При рождении ребенка мужского пола давали какому-нибудь мальчику стрелять из лука в *илуму*. Стреляющий должен был повалить этот домик, при этом взрослые приговаривали: «Пусть новорожденный будет хорошим охотником, пусть у него будет острый глаз!» (ПМА, 1996, тетр. 1).

На семейное торжество забивали оленя, гостям подавали *чалмы* (внутренности оленя), что считается большим деликатесом, *тярон* (мелко нарезанное мясо и поджаренное на нутряном сале), а также кровь свежезабитого оленя, другие деликатесные блюда.

В первый год жизни ребенка наделяли своеобразным «домом»-колыбелью. Новорожденного клали в деревянную люльку (*бэбэ*), по своей конструкции оптимально приспособленную к кочевому укладу жизни. Колыбель делали в основном из бересты и из двух тонких хорошо выструганных высоких бортовых досок, концы которых связывали между собой ремешком. Такая конструкция позволяла приспособить колыбель для лежачего и полулежачего положения. Концы доски головного борта наложены снаружи на концы другого. Дно колыбели составляли поперечные дощечки длиной около 30 см, куда подкладывали специальный деревянный вкладыш в форме плоского четырехугольного корытца для стока мочи с кусочками гнилого дерева (*һявос*). Когда младенец мочился, мягкие волокна трухи впитывали в себя мочу и ребенок оставался сухим. Следует отметить, что дети находились в такой колыбели по несколько часов, их не вынимали из колыбели во время длительных переездов, *һявос* прекрасно рекомендовал себя в качестве аналога современных подгузников, от него кожа ребенка не раздражалась, вероятно, потому, что гнилушки обладали специфическими свойствами. Его заменяли время от времени.

Новорожденного заворачивали в хорошо выделанную шкуру зайца. На ребенка от года надевали своеобразные ползунки из ровдуги с отстегивающимся клапаном между ног.

Чтобы ребенок не выпал из люльки, его укладывали в меховой вкладыш, сверху все содержимое люльки оборачивали ровдужной пленкой и зашнуровывали ровдужным ремешком. Орнамента чехла состояла из чередующихся полосок подшейного волоса оленя, выкрашенного в красный цвет, белого, голубого, черного бисера и полоски цветной ткани. Орнамент на спинке колыбели состоял обычно из большого бисерного круга, центр которого украшала серебряная бляха диаметром около 5 см. Форма и декор эвенской колыбели отличались строгими пропорциями и гармоничным сочетанием цвета дерева и других отделочных материалов.

Мальчику к люльке подвешивали нож, передние зубы оленя — чтобы в будущем удача сопутствовала ему на охоте; девочке клали предметы рукоделия, чтобы выросла хорошей мастерицей.

Что касается режима кормления, то его как такового не существовало, это с переходом на оседлость эвенские женщины стали кормить по часам, придерживаясь трехчасового интервала кормления по европейским стандартам. Мать кормила грудью тогда, когда ребенок был голоден, сильно плакал или когда ей позволяло время в бесконечном круге дел. Первой пищей ребенка было грудное молоко матери, но если его не хватало, то сильно разведенное оленьё молоко. Его разводили по причине высокого процента жирности. Эвенские женщины кормили грудью обычно до 2—3 лет. По сведениям информаторов, использовали своеобразную соску, сделанную из коленного желвака оленя, перевязанного жилами или проколотого палочкой. В качестве дополнительной пищи давали оленьё молоко и ягоды, затем, когда малыш немного подрастал, — мясо оленя.

При перекочевках новорожденного помещали в люльку, которую привязывали с правой стороны вьючного седла на оленя, а с противоположной стороны для равновесия крепили твердую переметную суму либо перевозили ее в нартенной кибитке.

СОРОКАДНЕВНЫЙ САКРАЛЬНЫЙ ПЕРИОД

И по настоящее время считается, что в этот послеродовой период женщина находится между небом и землей. Первые сорок дней особенно опасны для жизни и здоровья ребенка и матери. Надо отметить, что из-за тяжелых условий жизни и быта была очень высока смертность младенцев как во время родов, так и в первые месяцы жизни, оказывало влияние отсутствие квалифицированной медицинской помощи при тяжелых родах, болезнях. Поэтому эвены после рождения ребенка соблюдали множество магико-охранных мер: первые сорок дней младенца старались

никому не показывать, поскольку считалось, что в этот период ребенок как бы находится между двумя мирами, оберегали от дурного глаза и злых духов; над изголовьем или в боковой части колыбели подвешивали различного рода подвески-обереги: изображения птичек, зубы медведя, мальчикам — лук со стрелами, девочкам — наперстки и т.д.

Следует отметить разнообразие амулетов-охранителей. Наиболее многочисленной и распространенной группой амулетов были камни со вставкой из кристаллов кварца, камни необычной формы, камни, найденные в желудках животных и птиц. Из амулетов, связанных с животными, можно отметить сделанные из передних зубов животного, когтя медведя, лосиных ушей, подшейной кисточки шерсти и т.п. Амулеты привязывались к деревянному колечку и хранились в специальной сумке, перевозимой при перекочевках на особом олене, который для других работ не использовался. В фольклоре эвенов встречаются упоминания об амулетах-охранителях, в которых заключалась сверхъестественная сила духа-хозяина и от которых зависело благополучие семьи и рода. Такие амулеты назывались *эдек* и хранились в особой сумке (*нэрук*). Считалось, что домашний *эдек* мог предсказывать будущее и становился легким, предвешая добро, или тяжелым, предсказывая что-либо недоброе [Баргачан, 1992]. Если же, несмотря на все магико-охранные меры, все же наступала смерть младенца, то объясняли это неблагоприятностью богини *Айысыт*, вызванной нарушением во время беременности будущей матерью или ее мужем многочисленных запретов.

В течение первого месяца устраивали стрижку так называемых «утробных» волос младенца. Это позволяли делать человеку с добрыми намерениями и чистой душой.

Что касается имянаречения младенца, как отмечает Я.И. Линденау, «имя ребенку дают по умершему родственнику, по времени года или названию горы, месяца и т.д. Например, *Bedgi* — от *Beg* — название месяца, *Osekat* — от *Ose* — название звезды; *Noelga* — от *Noelka* — весенний». Это имя, когда ребенок подрастает, меняется. Обращают внимание на характер, развитость [Линденау, 1983, с. 66]. По другим сведениям, «ламутское имя дается ребенку-мальчику по имени мужа повитухи, а девочке по имени самой бабки».

В настоящее время среди эвенских детей можно найти с именами, данными по названию природных явлений, например *Иманра* — от «снежинка» и т.д. С установлением Советской власти, как и повсеместно, наблюдался процесс внедрения в эвенский быт русских имен, их переименовывали в соответствии с эвен-

скими: Катя — *Кэти* (эвен.), Андрей — *Эндэ*, Петя — *Пето*, Гоша — *Луго* (эвен.).

Как пишет У.Г. Попова, первенцу давали имя прежде всего самых близких родных, умерших до его рождения. Кочевники верили также в то, что вместе с именем к ребенку переходили все добрые и хорошие качества того, чье имя он носил. Соблюдался в основном генеалогический принцип присвоения имен. По истечении 3 лет или в более старшем возрасте крестили в церкви: зависело это от того, как далеко она была расположена. Видимо, сказался и горький опыт: не всякий новорожденный, а также годовалый ребенок выдерживал крещение в холодной, плохо отапливаемой церкви, особенно — погружение в купель [1981, с. 164].

Все официальные имена и фамилии эвенов были православными, русскими. Традиционные имена сохранялись в качестве бытовой, обиходной клички.

Интересные сведения о наречении именем в традиционной эвенской семье дал наш информатор, большой знаток эвенского фольклора, старейшина, житель пос. Себян-Кюель Кейметинов Василий Павлович: «В старину мальчику давали имя дважды. Во времена *Кыргыз Ыйтэ* (межплеменных войн) в семье, где родился мальчик, мать и отец давали ему первое — «любовное имя». Постепенно, по мере того, как подрастал мальчик, после прохождения им воинского обучения дают второе.

Второе имя дается лишь после второго «сражения», первое «сражение» считается пробным. Представители всех пяти родов, собравшись вместе, сообща дают мальчику второе настоящее имя. Оно дается по двум соображениям: во-первых, исходя из того, как он проявил себя в сражении, насколько он ловок, смел, храбр, отзывчив; во-вторых — из общих черт, свойственных характеру и натуре членов данного рода» (ПМА, 1998).

При рождении ребенку выделяли в стаде определенное количество оленей. Весь приплод от этих оленей считался его личной собственностью. Потом, если это была девочка, при выходе замуж стадо, образовавшееся от размножения этих оленей, составляло приданое.

У охотских эвенов по обычаю ребенку, достигшему годовалого возраста, выделялся дар — первый попавшийся в сезоне олененок-самка. На ушке теленка отец ставил первое клеймо сына или дочери [Попова, 1981б, с. 166].

Итак, обзор обрядов и верований, связанных с рождением ребенка у эвенов, и сравнительный анализ этих обрядов и верований позволяют сделать следующие выводы.

У эвенов, как и у каждого из народов Сибири, существует своя система представлений, сопряженных с беременностью и рождением детей, которая содержит как общее, обусловленное единством физиологических процессов периода беременности и родов, так и особенное, отражающее специфику религиозных верований. Общность, с нашей точки зрения, обусловлена не только единством представлений о беременности и родах, но также близостью систем питания, традиционной медицины народов Сибири и наличием значительного пласта дохристианских представлений в верованиях народов.

Ряд запретов, традиционных правил и норм поведения будущих родителей в период беременности женщины, родов и после них основан на вере в духов и в магическое влияние некоторых предметов и видов деятельности на физическое развитие ребенка и формирование его личности.

Основной задачей обрядов, связанных с рождением ребенка, является введение новорожденного в сферу социального из сферы природного. Участие в обрядах нескольких семей предполагает, что ребенок входит не только в состав семьи, но и всего рода [Обряды..., 2002, с. 11].

Обрядовая практика представляет синтез магических (обращение к духам предков, изготовление оберегов) и рациональных (использование знаний народной медицины) элементов. Специфика родильной обрядности у эвенов обусловлена в основном их древним анимистическим мировоззрением, весь комплекс традиционной обрядности отражал религиозные воззрения эвенов: почитание духов — хозяев природы и стихий, духа огня-очага, духов охоты и предков.

УХОД ЗА ДЕТЬМИ И ИХ ВОСПИТАНИЕ

Вопрос о воспитании детей, социализации подрастающего поколения в традиционных обществах является весьма сложным, многоаспектным и требует специального исследования. Здесь же мы попытаемся в общих чертах обрисовать традиционное воспитание у эвенов в конце XIX — начале XX в.

Как известно, эвенский народ всегда жил в гармонии с окружающей средой, весь многовековой уклад жизни никогда не входил в противоречие с законами природы, эвены считали себя неотъемлемой частью природного единства и этому учили подрастающее поколение. Существовало множество неписаных правил, морально-этических норм поведения, которые ребенок

приучался соблюдать, руководствуясь при этом мудростью народа и нравственными устоями, выработанными в течение многих веков и передаваемыми из поколения в поколение. Вера в духов местности, огня, тайги, бережное отношение ко всему живому создали целый комплекс запретов, огромную ценность которых в нравственном, экологическом воспитании трудно переоценить.

Традиционная система воспитания детей у народов Севера исходила из основ жизнедеятельности народов, опиралась на них — на специфические отрасли северного хозяйства: оленеводство, охотничий и рыболовный промыслы, собирательство.

Мир детей эвенов определялся в первую очередь уровнем развития именно этих традиционных занятий северян. Дети принимали активное участие в практике жизни, зимой и летом вместе со взрослыми выполняли посильный для них труд. Если труд был основой жизни, способом существования и выживания в суровых, экстремальных условиях Севера для их родителей, то игра для детей-северян — это тоже особый труд.

В эвенской семье ребенок рано приобщался к трудовой деятельности. В ней существовал определенный ритм, согласованный с окружающей средой, морально-психологическими факторами, бытующими в данной семье, и, только четко распределив обязанности между всеми членами, она могла выдержать столь суровые условия.

Кочевой образ жизни, традиционно-присваивающая экономика, т.е. весь жизненный уклад, готовили детей сызмальства к труду, вначале через различные игры. Поэтому главная особенность игр эвенских детей — то, что они несут в себе трудовой элемент и появились в результате подражания труду взрослых. Дети чаще всего в своих играх полностью копировали деятельность родителей. Например, они играли в «стадо», занимались разведением оленей в стаде. При этом они в точности выполняли действия, все тончайшие нюансы поведения взрослых. Одни — в роли пастухов, другие — особенно девочки — в роли хозяйки чума. В процессе игры дети соблюдали все обычаи, традиции народа. Обязателен был обряд «кормления» очага, умиловливания духов местности и т.д. В процессе игры дети «перекочевывали» с одного места на другое в поисках корма для оленей, делали из тальника различные игрушки: фигурки оленей, макеты нарт, различные сооружения — *нярму*, *голомо*. Мальчики из веревок делали *маут* для ловли оленей. Материалами для игрушек эвенских детей служили тальник, рога, копыта, суставы, шерсть оле-

ня, заячьи кости, кусочки дерева, ровдуги и т.д., т.е. весь подручный природный растительный материал, определяемый образом жизни, конкретной окружающей действительностью. Девочки подражали взрослым, познавая в процессе игры приготовление пищи из мяса, рыбы, оленьего молока, играли в тряпичных кукол, учились шить различные виды северной одежды, вышивать бисером. Следует отметить, что то, как играло старшее поколение эвенов, по традиции передалось их детям — такие же игрушки характерны для современных эвенских детей.

Игры имеют большое воспитательное значение в развитии ребенка. Дети народов Севера рано приобретают знания, опыт жизни и через систему игр приобщаются к трудовой деятельности, игра для детей — это соответствующая их возрасту трудовая активность. Они от имитационных игр переходят к настоящей ловле оленя. У ребят постепенно формируются практические навыки: навыки запрягания и езды на оленях, знание периодов и мест перекочевок, а также наиболее распространенных болезней и способов их лечения, разделки туши в период забоя, подготовки к отелу и т.д. С 12 лет дети уже наравне со взрослыми идут на дежурство (пасут оленей).

С малолетства детей учат стойко переносить суровую, полную лишений и опасностей жизнь оленеводов, холод и жару, спать под открытым небом и таким образом у детей в процессе игры формируются такие необходимые оленеводу качества, как выносливость, сноровка, наблюдательность, трудолюбие, хорошая память, умение ориентироваться на местности, бережное отношение к природе, а также нравственные черты: отзывчивость, доброта, чувство сопереживания, столь необходимые для выживания в экстремальных условиях Севера.

Оленевод и охотник должны обладать исключительной силой, выносливостью, сноровкой, поэтому в эвенских семьях существовал свой обычай физического развития подрастающего поколения. Основными элементами физического воспитания у эвенов-ламутов были быстрый бег, борьба, умение пользоваться арканом, меткая стрельба из лука, ношение тяжестей, прыжки через препятствия. Каждый из элементов имел глубокое жизненное обоснование и был обязательным для оленевода и охотника. Яркое отражение физической тренировки можно найти в эвенском фольклоре, как и, впрочем, в фольклоре всех северных народностей. В сказках, преданиях имеется много картин физических упражнений в беге, поднятии тяжестей, борьбе, умении стрелять из лука, заарканивании оленей.

Физическим воспитанием в семье руководили отец или дедушка, а также старшие братья. Мальчики — будущие оленеводы и охотники — должны были в совершенстве овладеть всеми элементами комплекса физической закалки, которые тренировались постоянно, непосредственно в труде, т.е. в тесной связи с практическими занятиями.

Интересные данные о физической подготовке мальчиков — будущих воинов в эпоху *Кыргыс Уйэты* (время межплеменных войн) приводит сказитель Кейметинов Василий Павлович, 1918 г.р.

По его рассказам, в старину, когда эвены Северо-Западного Верхоянья кочевали по бескрайним просторам Верхоянских гор, существовал обычай обучения военному искусству мальчиков в возрасте 10 лет в целях воспитания у них будущих воинских качеств — бдительности, сноровки. Обучение стрельбе из лука проходило следующим образом: кто-то из старших, это мог быть отец, брат, дядя или любой человек из рода, обладающий хорошими физическими данными и воспитательными способностями, стрелял из лука, а ребенок должен был перехватить стрелу ответным ударом. Только ловкий человек мог выполнить эту задачу. А умению сражаться мечом обучали так: подкрадывались к спящему мальчику, в первый раз ударяли по воздуху мечом, чтобы он мог услышать свист меча, а во второй раз — по ногам и телу. Услышав свист меча, спящий мальчик вскакивал и убегал или оказывал сопротивление, если рядом имелось оружие. Таким образом воспитывались быстрота реакции, ловкость, сила (ПМА, 1996). Можно сказать, что в старину у эвенов существовала школа обучения воинскому искусству.

Физической закалке подвергались главным образом мальчики, но и девочки также должны были обладать определенной выносливостью, силой, ловкостью, столь необходимыми в управлении хозяйством.

Детям не разрешалось долго спать, они обязаны были вставать спозаранку вместе со взрослыми и оказывать посильную помощь в повседневной работе. Мальчики должны были уметь самостоятельно зажечь костер в любую погоду — и в дождь, и в снег, уметь заарканить оленей, вместе со взрослыми ходить на выпас, дежурство, в том числе ночное.

С ранних лет эвенский мальчик выполнял посильную работу по хозяйству, помогая матери и бабушке, навыки охотника и следопыта он приобретал, находясь возле отца во время охоты. Надо отметить, что в процессе обучения охоте он усваивал все обычаи и традиции, которые соблюдали старшие, с 3 лет мальчиков при-

учали заносить вещи в чум при перекочевках, таскать камни на очаг, отвязывать на стоянках вьючные сумы и седла. Охоте мальчиков учили с раннего детства, уже 5-летним делали маленький лук и стрелы.

Воспитание девочек в эвенской семье, естественно, отличалось. Их с малолетства готовили к роли матери, хозяйки, хранительницы домашнего очага. Они помогали подвешивать крюки на перекладины в чуме, носили воду и дрова. С 6–7 лет девочки помогали матери в приготовлении пищи, ухаживали за младшими братьями и сестрами, а с 10 лет выделявали оленьи шкуры и лапки, учились вышивать бисером. Старшее поколение во время работы рассказывало им различные сказки, обычаи, связанные с определенными видами деятельности.

Следует отметить хороший психологический климат в семье: на ребенка старались не кричать, не ругать за мелкие шалости. Родители, родственники уделяли большое внимание детям, рассказывали им сказки, мастерили различные игрушки. «Особой мягкостью отличались отношения эвенов и эвенков к детям. Они очень любили не только своих детей, но и вообще всех детей. Поэтому не было такого взрослого эвена или эвенка, который удержался бы, чтоб не поласкать даже чужого ребенка. Нередко можно было видеть взрослых людей, играющих с детворой или изготавливающих для малышей те или иные игрушки. У эвенов и эвенков любой гость, входя в помещение, должен был здороваться за руку не только со взрослыми, но со всеми детьми, если только те научились ходить. Они даже приветствовали грудных детей, трепля их за щечки или щекоча за затылком» [Николаев, 1964, с. 139]. Как свидетельствует Я.И. Линденау: «Детей воспитывают в большом послушании к родителям. Редко увидишь, чтобы ламуты били своих детей» [1983, с. 66].

Заслуживает внимания то, как эвены воспитывали в детях с малолетства самостоятельность. При перекочевках малыша везли, как мы уже указывали, в люльке или в специальной нартенной кибитке. Для ребенка выбирали «именного» оленя смирного нрава. С одного или полутора лет ребенка приучали сидеть верхом на олене, на вьючном седле, привязывая с помощью специальных дощечек-держателей и обкладывая подушками. Постепенно ребенок должен был научиться обходиться без держателей, самостоятельно сидеть в седле. Сначала ребенка подвязывали к седлу и шли рядом с ним, присматривая, затем отпускали на длинный повод длиной 5–6 м. Такое обучение длилось 2–3 мес. И после этого ребенок уже должен был самостоятельно держаться на олене и им управлять.

Первые пространственные представления ребенка были связаны с местом его рождения, колыбелью, жилищем, оленем и, таким образом, с первых месяцев жизни у ребенка создавалось впечатление об окружающем мире. В процессе воспитания в играх у ребенка формировалась целостная система знаний о мире. Именно в семье дети проходили жизненную школу, необходимую для выживания в суровых условиях Арктики, перенимали готовый взгляд на мир.

Ребенок постепенно впитывал в себя жизнь семьи и общества, кочевую оленеводческую жизнь, нормы поведения, культуру, верования. В процессе роста и социализации дети проходили несколько этапов: младенчество (от рождения до 3 лет), детство (с 3 до 9 лет) и подростковый период (9–15 лет), после чего считались взрослыми.

Приобщение к миру взрослых происходило в процессе непосредственной жизнедеятельности социума. Ребенок впитывал в себя культуру своего народа как бессознательно, наблюдая, так и активно, участвуя в труде, общении. В семейных обрядах, шаманских камланиях, слушая рассказы старших, дети вместе с практическими знаниями получали и сумму представлений о душе человека, окружающем его мире и т.д. Большую роль в формировании мировоззрения детей играли запреты, нормы поведения. Соблюдая их, ребенок постепенно усваивал кодекс чести и своеобразный этикет таежного человека. Нормы поведения и стереотипы мышления эвена воспитывались с помощью разнообразных методов. Основой воспитания было прежде всего подражание взрослым. Дети наблюдали повседневный труд родителей, непременно участвовали в родовых и семейных обрядах, праздниках. Так, дети приобщались к ритуалу рода, у молодого поколения воспитывалось сознание общего происхождения, кровного родства с сородичами.

Взрослые придавали большое значение прививанию детям всей суммы нравственных и этических норм, выработанных в течение многих веков.

Старшие с детства внушали ребенку, что параллельно с вещным миром существует и духовный. Эти миры взаимосвязаны и взаимообусловлены. Такие знания постепенно проникали и закреплялись в сознании ребенка через игры, наблюдения становились более упорядоченными, складывались в целостные представления о мире и роли человека в нем, месте его самого.

В новом человеке, призванном продолжать дела предков, воспитывалась также морально-психологическая готовность к самосохранению и взаимной поддержке человеческой жизни в суровых

условиях Севера. Рассмотрим по книге А.А.Алексеева, как ценные качества воспитываются родителями в эвенских семьях. *Дьэһэрийэ* — это по нынешним понятиям школа для нравственного воспитания не только детей, но и всех взрослых эвенов, кочевавших в отрогах Верхоянья. Весной и летом при ежегодных встречах на традиционных стойбищах эвены непременно обучали взрослых и детей премудростям *Дьэһэрийэ*. Несомненно, в ней воплотилось духовное богатство мироощущения и мировосприятия эвенов, накопленное веками и передававшееся из поколения в поколение [1993, с. 35].

Каждый год, летом, после долгой и холодной зимы эвены собирались в определенном месте для проведения ежегодного национального праздника *Эвинэк*. До установления Советской власти эвены-ламунхинцы собирались в местностях Авлондья, Турчэх, Ньиргининдья, Ньонтомо. Сюда они съезжались из разных родов, кочующих по бескрайним отрогам Верхоянья. На таких праздниках эвены, радуясь долгожданному лету, танцевали *сээдьэ*, обменивались информацией, устраивали спортивные состязания, заключали брачные союзы.

С давних пор у эвенов существовала традиция устраивать летом, в пору пробуждения природы, встречи. Такие ежегодные праздничные встречи давали возможность обмена знаниями и общения кочевых семей, патронимий и различных родов из разных местностей Верхоянья и тем самым помогали осознанию общности интересов эвенов, содействовали развитию духа солидарности и взаимопомощи. Этот поистине красочный летний праздник был живописно описан так: «Кружатся группы ламутов и ламуток в их коротких платьях близ шумящей речки на ровном месте между живописными утесами при заходящем или восходящем солнце, которое, освещая ярким светом одну сторону утесов, другую сторону оттеняет темными красками. Олени виднеются в освещенных ущельях гор; тальниковые курева дымятся перед юртами; дети и старики сидят, сложивши под себя ноги... Такая картина действительно живописна. Недаром местные якуты и русские в восторге от летних ламутских праздников» [Алексеев, 1993, с. 30]. Как пишет А.А.Алексеев, «кульминационным моментом праздника *Эвинэк* была встреча Солнца. Ритуальный круговой танец начинался тогда, когда солнце вставало за горизонтом. С первыми лучами солнца начинается движение с перешагивания через левый ритуальный костер (*гулун тогон*). Перешагнув через «небесные ворота», человек останавливался и поднимал свой взор к небу. По рассказам информаторов, старейшины рода обраща-

лись к солнцу: «О, дух великого Солнца, твои земные сыновья: вешай нам счастливую судьбу. Подари нам ловких и сильных мальчиков, красных и румяных девочек. Приумножай оленей твоих, посылай нам богатство свое — оленят резвых и быстрых. Для тебя мы окропили землю кровью жертвенного животного, молоком твоих оленей, для тебя мы устроили большой праздник *Эвинэк* и наш веселый хоровод. И на это распрости, о Солнце, счастье и благодать, умножь наши олени стада и наших оленят — *энкэлбу*, посылай нам охотничью удачу. О, великое Солнце, духи местностей и дух природы, слушайте: для счастья будущих поколений кочевых эвенов сохраняй своих золотых оленей — *хутаня мээн оролбут айот бивкэли*» [Там же, с. 29].

В обрядовом празднике встречи солнца эвены пытались осознать сущность практических взаимоотношений природы и человека и места человека в этом мире. Обычаи и обряды народа, посвященные встрече лета, несли в себе огромный культурно-созидательный смысл. Они включали элементы песенно-танцевального искусства, театрализованные представления в виде различных обрядов. На таких встречах эвены обменивались сказками, родовыми преданиями, легендами, получали различные знания, учились опыту старших и мудрости жизни. Именно на таких праздниках происходили различные спортивные состязания между родами: по борьбе, бегу, национальным видам спортивных игр.

Долгими зимними вечерами дедушки и бабушки объясняли детям значение традиционных названий. Ребенок с малых лет должен был хорошо и твердо усвоить смысл заповедей, которые в трудные минуты жизни могли помочь справиться с препятствиями, одолеть противника, избежать поражения. В этой связи *Дьэһэрийэ*, несомненно, содержит элементы народной педагогики [Там же, с. 53].

Итак, издревле своеобразная система воспитания подрастающего поколения у эвенов опиралась на традиционные основы жизнедеятельности эвенского этноса — на специфические отрасли северного хозяйства: оленеводство, охотничий и рыболовный промыслы, собирательство.

Включение молодого поколения в обрядовую сферу происходило путем устной передачи традиций, вовлечения молодежи в производственную и сакральную деятельность. Древние традиции, обычаи, которые обладали огромной силой воздействия на образ мыслей, поведение, поступки людей, бережно передавались из поколения в поколение.

Таким образом, кочевой уклад жизни обусловил создание уникальной системы воспитания и обучения — этнопедагогики, обеспечил гарантированную преемственность поколений — неиссякаемый источник передачи векового опыта жизни в экстремальных условиях, стал основой и источником неповторимой духовной культуры эвенского этноса, а сами носители этой уникальной культуры — эвены — выработали особую форму поведения, нравственно-этические нормы, гармонизировавшие с окружающей средой, бережное отношение ко всему живому и окружающей природе как основе жизни человека на Земле.



В экстремальных природно-климатических условиях Севера, в силу относительной географической изолированности, при низкой плотности населения, при отсутствии какого-либо общественного разделения труда, кроме разделения по полу и возрасту, общественные связи сводились главным образом к родственным связям, которые играли решающую роль. Анализ имеющихся материалов об общественных отношениях эвенов позволил пролить свет на характер социального строя далеких предков эвенов и конкретизировать представления о природе патриархального рода.

Особенностью патриархально-родового общества народов Севера было то, что оно развивалось в условиях сохранения ранних охотничье-рыболовецких форм хозяйствования, в условиях несовершенной технологии этих промыслов и в суровых естественно-географических условиях.

Социально-экономическое развитие в Якутской области в конце XIX в. характеризовалось проникновением товарно-денежных отношений и становлением элементов этих отношений. В данных условиях усиливается процесс индивидуализации производства, возникает имущественное неравенство. В социальной сфере обозначился распад родовых отношений, в результате чего большие патриархальные семьи разделялись на малые.

Распад родовых отношений, наблюдаемый у эвенов со времени вхождения Сибири в состав Российского государства, не был односторонним процессом складывания соседских общин взамен родовых. Наряду с распадом родовых отношений происходило их частичное воспроизводство, чему способствовали условия кочевого быта и разобщенности, а также политика царского правительства, консервировавшая родовую структуру народов Сибири.

На рубеже XIX–XX вв. в эвенском обществе были сильны родовые отношения, но население жило уже территориально-соседскими общинами, в которых наряду с традициями взаимопомощи существовали отношения зависимости и подчинения. Стойбищ-

ные соседские кочевые общины эвенов представляли собой производственные коллективы, которые в зависимости от типов хозяйства эвенов создавались для совместного выпаса оленей и рыбной ловли; однако при их формировании имели также немаловажное значение традиционные нормы и обычаи, сохранившиеся от дуально-фратриальных отношений эпохи родового строя.

Изучение истории семьи и брака у эвенов позволяет сделать заключение, что эвенская семья прошла в своем развитии несколько этапов, каждый из которых отражал процессы развития социально-экономических отношений.

В конце XIX в. проникновение товарно-денежных отношений в хозяйственную жизнь Севера приводит к серьезным изменениям традиционного уклада жизни и общественных отношений эвенов в первую очередь в сфере семейной организации. Перемены в социально-экономической жизни эвенов усилили начавшееся раньше разложение большой семьи.

При смене одной формы семьи другой решающим фактором было развитие форм собственности от общинно-родовой коллективной к частной, тесно связанное с развитием хозяйства от натурального к товарно-денежному.

Семья эвенов отличалась некоторыми специфическими особенностями, характерными для кочевого образа жизни. У эвенов, постоянно передвигавшихся со стадом оленей в поисках кормовых угодий, поселения не носили постоянного характера. У них были кочевые стойбища, которые объединяли по несколько родственных и неродственных семей.

Преобладающей формой семьи у эвенов конца XIX — начала XX в. была малая индивидуальная семья со средней численностью 3—6 чел. Характерной особенностью традиционной эвенской семьи являлось то, что она в условиях господства натурального хозяйства, в суровых природно-климатических условиях Севера выступала в первую очередь как производственно-экономическая ячейка общества.

Углубление товарно-денежных отношений у эвенов ускорило ослабление родовых связей, оказало значительное влияние на изменение формы и структуры эвенской семьи.

Для внутреннего строя семьи (большой и малой) повсеместно свойственно господство патриархальных традиций, регулировавших весь уклад семейной жизни. Положение эвенской женщины отличалось свободой.

В брачных нормах эвенов в конце XIX — начале XX в. продолжали сохраняться патриархально-родовые традиции: экзога-

мия, сговор родителей при женитьбе, обручение молодых, институт калыма.

Формы заключения брака, существовавшие в данный период, подразделяются на две группы:

1) браки по сватовству, при которых две семейные группы, предварительно договорившись, вступали в родственные отношения;

2) тайные браки, или браки «убегом».

К первым относились такие формы, как брак путем уплаты калыма, брак обменом невестами, левират и сорорат. Ко вторым — мнимое похищение, или брак «убегом». Наиболее общепринятыми формами заключения брака были браки по сватовству. Господствующей формой издавна считался брак по сватовству, связанный с уплатой калыма.

В конце XIX — начале XX в. произошло ослабление неограниченной власти родителей в вопросах брака своих детей. Они стали считаться с мнением совершеннолетнего сына или дочери. Брачный возраст колебался от 16 до 25 лет.

С конца XIX в. происходит уменьшение значения калыма, связанное с развитием товарно-денежных отношений, что привело к ослаблению патриархально-родовых связей. Однако это не означало, что брак полностью терял характер экономической сделки, особенно у зажиточных эвенов. Институт приданого в это время достигает наибольшего развития, а с начала XX в. наблюдается падение его значения в первую очередь среди малоимущей части населения.

Таким образом, развитие брака у эвенов, как и у других народов, шло по общему пути развития брачных норм, эволюции института калыма и приданого.

Свадебная обрядность эвенов была связана с браком по сватовству с уплатой калыма. На рубеже XIX–XX вв. у каждой локальной группы эвенов Якутии она представляла собой определенную систему обрядов и церемоний со своими особенностями и вариантами. Каждое обрядовое действие свадьбы носило ритуальный характер, поскольку оно давало сакрализованную санкцию исключительно важного события в жизни человека.

Тесные связи с соседними этносами, христианизация, распад родовых отношений повлияли на свадебные традиции эвенов. Многие обряды традиционной эвенской свадьбы находят аналогии в свадебной обрядности других тунгусо-маньчжурских народов Сибири. При сравнительно-сопоставительном анализе свадебного обряда с аналогичными материалами других народов Севера

выясняется, что свадебные обряды имеют общие черты. Это объясняется этнокультурными и этногенетическими связями между ними в далеком прошлом и тем, что в формировании предков этих народов принимали участие одни и те же этнические компоненты.

Структура традиционной родильной обрядности эвенов включает три группы ритуалов, связанных с рождением ребенка. В обрядах предродового цикла запреты и представления, связанные с рождением ребенка, выполняли апотропеическую (охранительную) функцию и связаны с имитативной магией. Основная функция обрядов, совершаемых непосредственно во время родов, — способствовать удачному их исходу.

Проводы богини *Айыысыт* — основной среди послеродовых обрядов, выполнял несколько функций: продуцирующую, апотропеическую и функцию определения социального статуса новорожденного. Ритуальное захоронение последа, магические действия с пуповиной основаны на представлениях контагиозной магии и тесно связаны с анимистическими представлениями эвенов.

В контингент основных исполнителей обрядов входили роженица, ее муж, женщина-повитуха, другие члены семьи, родственники. Шаман участвовал только в случае нарушения нормального рождения ребенка: при бесплодии, тяжелых родах, при постоянной смерти новорожденных в этой семье.

Родильные обряды направлены на обеспечение безопасности и здоровья новорожденного и его родителей, особенно матери. Обрядовая практика представляет синтез магических (обращение к духам предков, изготовление оберегов) и рациональных (использование знаний народной медицины) элементов. Специфика родильной обрядности у эвенов обусловлена в основном их анимистическим мировоззрением, весь комплекс традиционной обрядности отражал религиозные воззрения эвенов: почитание духов-хозяев природы и стихий, почитании духа огня-очага, почитании духов охоты и предков. Обычаи, которыми сопровождалось рождение ребенка и первые дни его существования, отражают, на наш взгляд, древние, восходящие к анимистическим представлениям эвенов.

Сохранение архаичных элементов в ритуальной сфере жизни эвенов в значительной степени обеспечивалось устойчивым механизмом межпоколенной передачи традиций.

Существовавшая у эвенов система воспитания подрастающего поколения была связана со специфическими отраслями северного

хозяйства: оленеводством, охотничьим и рыболовным промыслами, собирательством.

Кочевой уклад жизни определил своеобразную систему воспитания и обучения, обеспечил гарантированную преемственность поколений, передачу векового опыта жизни в экстремальных условиях. Он стал основой и источником духовной культуры эвенского этноса, а сами носители этой культуры — эвены — выработали особую форму поведения, нравственно-этические нормы, гармонизировавшие с окружающей средой: бережное отношение ко всему живому и окружающей природе как основе жизни человека на Земле.

Эвены — один из древних тунгусо-маньчжурских народов Сибири — на протяжении всей своей многовековой истории создали действительно оригинальную культуру, идеально приспособленную к местным природно-климатическим условиям.

Самобытная культура эвенов сложилась на территории Якутии в результате смешения элементов культуры разных этнических групп, населявших этот регион. Древними племенами, населявшими бассейн средней Лены, были палеоазиаты, в том числе юкагиры. При продвижении тунгусов на север происходило тесное их соприкосновение с различными местными племенами. Совместное проживание предков современных юкагиров, эвенков, эвенов продолжалось тысячелетие, пока не появилась новая волна переселенцев — тюркоязычные предки якутов. Эвены в процессе своего расселения «вбирали» многие элементы культур соседних народов, включали в себя многочисленных представителей ассимилируемых этносов и сами, в свою очередь, растворялись среди соседних народов, в результате чего менялся этнический состав и антропологический тип.

На всей обширной территории северо-восточной Сибири эвены образуют несколько локальных подразделений со своими вариантами культуры и особенностями. Несмотря на сильное нивелирование культуры эвенов в результате контактов с соседними этносами, она продолжает сохранять свои прежние, локальные особенности и отличается общностью на территории их проживания. Каждая локальная группа эвенов имеет свой этнический состав, свои особенности, в том числе в семейно-брачных отношениях.

В рассматриваемый нами исторический период формы семейно-брачных отношений, порожденные новыми социально-экономическими условиями, тесно переплетаются с целым комплексом

явлений и форм, истоки которых уходят в глубь истории, к древним социальным институтам.

Несомненно и то, что особенности и явления семейно-брачных институтов эвенов испытывали воздействие и влияние соседствующих народов: эвенков, юкагиров, чукчей, коряков, якутов, русских — что служит свидетельством древних этногенетических и этнокультурных связей этого народа.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ



АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

- Архив ЯНЦ СО РАН*, ф. 5, оп. 1, д. 34, л. 5 об.
- Переписные* листы г. Верхоянска, 2-го Эгинского наслега Верхоянского улуса, Мямельского наслега Баягантайского улуса, Ламутского и Лаванхинского родов Эльгетского улуса. — 203 с. // *НА РС (Я)*, ф. 343-и, оп. 2, д. 97.
- Гурвич И.С.* Краткий информационный отчет о работе этнографического отдела Института ЯЛИ в Верхоянском и Саккырырском районах (1953) // *Архив ЯНЦ СО РАН*, ф. 5, оп. 1, д. 250.
- Гурвич И.С.* Предварительный отчет о работе этнографической экспедиции Института ЯЛИ Якутского филиала АН СССР в Верхоянском, Саккырырском, Усть-Янском, Булунском и Жиганском районах ЯАССР в 1953–1954 гг. // *Архив ЯНЦ СО РАН*, ф. 5, оп. 1, д. 258.
- Гурвич И.С.* Эвены-тюгясиры // *Архив ЯНЦ СО РАН*, ф. 5, оп. 1, д. 289.
- Доклад* о работе КОСНСО при ЯЦИК в ВНСНСО // *НА РС (Я)*, ф. 680, оп. 1, д. 23, л. 40.
- Елисеева Н.С.* Семья и быт малых народностей Севера Якутии: Рукопись // *Архив ЯНЦ СО РАН*, ф. 5, оп. 1, д. 405, л. 73.
- НА РС (Я)*, ф. 70, оп. 1, д. 3665, л. 17.
- НА РС (Я)*, ф. 50, д. 1459, л. 28–30.
- О голоде* среди ламутов тюгясирского рода // *НА РС (Я)*, ф. 26-и, оп. 1, д. 857.
- О сборе* сведений об инородцах Верхоянского округа и предложений для внесения изменений в закон об управлении оседлыми, кочевыми и бродячими инородцами // *НА РС (Я)*, ф. 26, оп. 1, д. 871, л. 30.
- Переписка* об условии переписи тунгусов по Якутскому округу. 1896. — 11 с. // *НА РС (Я)*, ф. 343-и, оп. 7, д. 50.
- Переписные* листы г. Верхоянска и сведения о населенных местах Верхоянского улуса 1895 г. — 229 л. // *НА РС (Я)*, ф. 343-и, оп. 2, д. 99.
- Сведения* Комитета о численности населения Верхоянского и Колымского округов 16 марта 1913 — 22 апреля 1941 г. — 11 с. // *НА РС (Я)*, ф. 343-и, оп. 1, д. 728.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Абрамзон С.М.* К вопросу о патриархальной семье у кочевников Средней Азии // *КСИЭ*. — 1957. — Вып. 28. — 312 с.
- Алексеев А.А.* Песенно-танцевальное искусство эвенов Верхоянья как отражение их мировоззрения. — Якутск: Изд-во ЕНМЦ, 1991. — 23 с.
- Алексеев А.А.* Забытый мир предков: Очерки традиционного мировоззрения эвенов Северо-Западного Верхоянья. — Якутск: Ситим, 1993. — 94 с.

- Алексеев А.А.* История и культура эвенов Северо-Западного Верхоянья: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / ЯНЦ СО РАН. Институт языка, литературы и истории. — Якутск, 1994. — 22 с.
- Алексеев А.А.* Эвены // Северные просторы. — 1994. — № 5. — С. 35–36.
- Алексеев А.А.* Эвены // Перекрестки континентов: Каталог выставки «Культура коренного населения Дальнего Востока и Аляски». — Нью-Йорк, 1996. — С. 18–20. — (на рус. яз.).
- Алексеев А.А.* Эвены Верхоянья: История и культура (конец XIX — 80-е гг. XX в.). — СПб.: ВВМ, 2006. — 243 с.
- Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. — Новосибирск: Наука, 1981. — 199 с.
- Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск: Наука, 1980. — 317 с.
- Алексеева Е.К.* Очерки по материальной культуре эвенов. — Новосибирск: Наука, 2003. — 158 с.
- Алексеева С.А.* Обряды жизненного цикла у эвенов // Традиционная культура малочисленных народов Севера и современность: Тез. науч.-практ. конф. — Якутск: Северовед, 1996. — С. 23–26.
- Алексеева С.А.* Родильные обряды эвенов в системе культуры этноса (историко-этнографический аспект) // Малочисленные этносы Севера Республики Саха (Якутия) глазами молодых ученых: Сб. науч. тр. / СО РАН. Ин-т проблем малочисленных народов Севера. — Якутск: Северовед, 2002. — С. 75–86.
- Алексеева С.А.* Жизненный цикл природы и человека в миропонимании эвенов // Историческая наука и образование в Якутии на рубеже веков: Сб. науч. тр. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 2002. — С. 58–59.
- Алексеева С.А.* Семья и брак у эвенов (конец XIX — начало XX в.): Автореф. дис. канд. ист. наук. — СПб., 2004. — 22 с.
- Алексеева С.А.* Калым и приданое у эвенов Якутии (историко-этнографический аспект) // Материалы конф. науч. молодежи ЯНЦ СО РАН к 40-летию движения научной молодежи в РС (Я). — Якутск, 2005. — С. 152–156.
- Анисимов А.Ф.* Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма // Родовое общество. — М.: Изд-во АН СССР, 1951. — С. 109–118. — (ТИЭ. Нов. серия; Т. 14).
- Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. — 235 с.
- Анисимов А.Ф.* Космологические представления народов Севера. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. — 106 с.
- Анисимов А.Ф.* Общее и особенное в развитии общества и религии Сибири. — Л.: Изд-во АН СССР, 1969. — 148 с.
- Антропов М.* Среди ламутов. — М.; Л., 1931.
- Афанасьев А.Н.* Древо жизни. — М.: Наука, 1982. — 464 с.
- Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре. — СПб.: Наука, 1993. — 240 с.
- Баргачан В.С.* Эдек. — Якутск: Кн. изд-во, 1992. — 8 с.
- Басаева К.Д.* Семья и брак у бурят. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1991. — 193 с.
- Башарин Г.П.* История аграрных отношений в Якутии (60-е годы XVII — середина XIX в.). — М.: Изд-во АН СССР, 1956. — 428 с.

- Беляева А.В. Некоторые данные об эвенах села Тахтоямск // Краеведческие зап. Магаданского обл. краеведческого музея. — Магадан, 1962. — Вып. 4. — С. 119–140.
- Богораз В.Г. Ламуты. Из наблюдений в Колымском крае // Землеведение. — 1900. — № 1. — С. 59–72.
- Бравина Р.И. Погребальный обряд якутов. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1999. — 231 с.
- Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. — М.: Наука, 1983. — 412 с.
- Булычев И. Путешествие по Восточной Сибири. — СПб., 1856. — Ч. 1: Якутская область, Охотский край. — 245 с.
- Бурыкин А.А. К фонологической интерпретации некоренных явлений в вокализме диалектов эвенского языка // Фонетика языков Сибири и сопредельных регионов. — Новосибирск, 1968. — С. 57–63.
- Бурыкин А.А. Категория переходности /непереходности глагола в эвенком языке: Автореф. дис. канд. филол. наук. — Л., 1984. — 22 с.
- Бурыкин А.А. Непродуктивные типы образования переходных и непереходных глаголов в эвенском языке // Проблемы фонетики и морфологии языков народов Севера. — Л., 1987. — С. 47–58.
- Бурыкин А.А. Лексические особенности диалектов и говоров эвенов Охотского района Хабаровского края // Проблематика взаимодействия языковых уровней. Лингвистические исследования. — Л., 1988. — С. 46–52.
- Бутурлин С.А. Отчет уполномоченного Министерства внутренних дел по снабжению продовольствием в 1905 г. Колымского и Охотского края мирового судьи С.А. Бутурлина. — СПб., 1907. — С. 80–175.
- Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. — Новосибирск: Наука, 2002. — 376 с.
- Василевич Г.М. Типы оленеводства и их происхождение // Сов. этнография. — 1951. — № 1. — С. 63–87.
- Василевич Г.М. К вопросу о тунгусах и ламутах Северо-Востока в XVII–XVIII вв. // Учен. зап. ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР. — 1958. — Вып. 5. — С. 92–106.
- Василевич Г.М. Тунгусская колыбель // Сб. МАЭ. — М.; Л., 1960. — Вып. 19. — С. 5–28.
- Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). — Л.: Наука, 1969. — 304 с.
- Васильева Г.П. Туркмены-нохурли // Среднеазиатский этнографический сборник. — М., 1954. — (ТИЭ. Нов. сер.; Т. 21). — С. 177–178.
- Васильевский Р.С. Происхождение и древняя культура коряков. — Новосибирск: Наука, 1971. — 238 с.
- Врангель Ф. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 гг. — М.: Изд-во Главсевморпути, 1948. — 456 с.
- Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. — М.: Наука, 1999. — 278 с.
- Гоголев А.И. История Якутии (обзор исторических событий до начала XX в.). — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1999. — 201 с.
- Гурвич И.С. Эвены-тюясиры (Группа эвенов Якутской АССР): По материалам экспедиции Якут. фил. АН СССР, 1953–1954 гг. // КСИЭ. — М., 1956. — Вып. 25. — С. 42–55.

- Гурвич И.С. Отмирание религиозных верований у народностей Сибири // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. — М.: Изд-во АН СССР, 1966а. — С. 79–96.
- Гурвич И.С. Этническая история северо-востока Сибири. — М.: Наука, 1966б. — 269 с.
- Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленьеводов. — М.: Наука, 1977. — 248 с.
- Дитмар К. Поездки и пребывание в Камчатке в 1851–1855 годах. — Ч. 1. — СПб., 1901. — 756 с.
- Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. — М.: Изд-во АН СССР, 1960. — 622 с.
- Долгих Б.О. Этнический состав населения Севера СССР (вопросы численности коренных народностей и классификации их языков в свете последних статистических данных) // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. — М.: Наука, 1970. — С. 11–27.
- Дополнения к актам историческим. — СПб.: Тип. Эдуарда Праца, 1846. — Т. 2. — 297 с.
- Захарова И.А. Детская колыбель охотских эвенов: (конец XIX — начало XX в.) // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. — Владивосток, 1981. — С. 37–41.
- Золотарев А. Новые данные о тунгусах и ламутах XVIII века // Историк-марксист. — 1938. — № 2. — С. 87.
- Иохельсон В. Заметки о населении Якутской области в историко-этнографическом отношении // Памятная книжка Якут. обл. на 1896 г. — Якутск, 1895. — Вып. 1. — С. 109–151.
- Иохельсон В. Бродячие роды тундры между р. Индигиркой и Колымой, их этнический состав, наречие, быт, брачные и иные обычаи и взаимосвязи различных племенных элементов // Живая старина. — СПб., 1900. — № 10. — Вып. 1–2. — С. 151–193.
- Иохельсон В. Юагиры и юагиризированные тунгусы. — Новосибирск: Наука, 2005. — 657 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; т. 5).
- История и культура удэгейцев. — Л.: Наука, 1989. — 327 с.
- История и культура эвенов. Историко-этнографические очерки. — СПб.: Наука, 1997. — 179 с.
- Кабузан И.М., Троицкий С.М. Новые источники по истории населения Восточной Сибири во второй половине XVIII в. // Сов. этнография. — 1966. — № 3. — С. 35–36.
- Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. — Л., 1929. — Вып. 8. — С. 170–175.
- Кибер А.Э. Замечания о некоторых предметах естественной истории, učinенные в Нижне-Колымске и окрестностях оного в 1821 г. // Сиб. вестн. — СПб., 1823. — Ч. 2: Кн. 10. — С. 121–136; Кн. 11. — С. 137–150; Кн. 12. — С. 151–164.
- Кибер А.Э. Извлечения из дневниковых записок, содержащих в себе сведения и наблюдения, собранные в болотных пустынях Северо-Восточной Сибири // Сиб. вестн. — СПб., 1824. — Ч. 1: Кн. 3. — С. 1–10; Кн. 3–4. — С. 11–36; Кн. 5. — С. 37–58.
- Коряки. Материальная культура и социальная организация. — СПб.: Наука, 1997. — 238 с.
- Косвен М.О. Брак-покупка // Красная новь. — М., 1925. — № 2. — С. 213.

- Кисляков Н.А. Калым и приданое у таджиков // ТИЭ. — М., 1951. — Т. 14. — С. 222.
- Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки. — М.; Л.: Изд-во Главсевморпути, 1949. — 843 с.
- Крейнович Е.А. Из истории заселения Охотского побережья (по данным языка и фольклора эвенских поселений Армань и Ола) // Страны и народы Востока. — М.: Изд-во АН СССР, 1979. — Вып. 20. — С. 186–201.
- Лебедев В.Д. Эвены Момского района Якутской АССР // Учен. зап. ЛГПИ им. А.И. Герцена. — Л.: Изд-во АН СССР, 1959. — Т. 169. — С. 153–179.
- Лебедев В.Д. Язык эвенов Якутии. — Л.: Наука, 1978. — 205 с.
- Лебедев В.Д. Охотский диалект эвенского языка. — Л.: Наука, 1982. — 243 с.
- Левин М.Г. Стационарная работа среди кочевого населения // Сов. Север. — 1932. — № 4.
- Левин М.Г. Краткий эвенско-русский словарь. — 1936. — 224 с.
- Левин М.Г. Эвены // Народы Сибири. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. — С. 760–775.
- Левин М.Г. Этническая антропология и проблема этногенеза народов Дальнего Востока. — М.: Изд-во АН СССР, 1958. — 300 с. — (ТИЭ. Нов. серия; Т. 36).
- Лессепс Т. Путешествие по Камчатке и по южной стороне Сибири. — М.: Губ. тип. А. Решетникова, 1802. — Ч. 3. — 223 с.
- Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. — Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1983. — 176 с.
- Мазин А.А. Быт и хозяйство эвенков-орочонов. — Новосибирск: Наука, 1982. — 156 с.
- Майдель Г. Путешествие по северо-восточной части Якутской области в 1868–1870 гг. — СПб., 1894. — 599 с.
- Майнов И.И. Некоторые данные о тунгусах Якутского края. — Иркутск: Типо-литография П.И. Макушина, 1898. — 183 с.
- Материалы по истории Якутии XVII в. — М.: Наука, 1970. — 725 с.
- Миддендорф А. Путешествие на север и восток Сибири. — СПб., 1878. — Ч. 2, отд. 4. — 740 с.
- Народы Сибири / Под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. — 1038 с.
- Национальный состав населения Якутской АССР. Итоги Всесоюзной переписи населения на 12 января 1989 г. — Якутск, 1990. — С. 34–57.
- Николаев С.И. Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. — Якутск: Якуткнигоиздат, 1964. — 202 с.
- Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. — М.: Наука, 1984. — 362 с.
- Новикова К.А. О расселении, численности и родоплеменных названиях эвенов Якутской АССР. Эвены // Народы Сибири. — М.; Л., 1956. — С. 760–775 (или см.: То же // Краеведческие зап. Магаданского обл. краеведческого музея. — Магадан: Кн. изд-во, 1962. — Вып. 4. — С. 102–118.).
- Новикова К.А. Эвенский фольклор. — Магадан: Кн. изд-во, 1958а. — 46 с.
- Новикова К.А. Основные особенности эвенских говоров Якутской АССР // Докл. и сообщ. Ин-та языковедения АН СССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958б. — Вып. 11. — С. 165–186.

- Новикова К.А. Обзор материалов по эвенскому фольклору // Языки и фольклор народов Сибирского Севера. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1966. — С. 203–219.
- Новикова К.А. Очерки диалектов эвенского языка: Ольский говор. — Л.: Наука, 1960. — 263 с.
- Обручев С. Колымская землица. — М., 1933. — С. 16.
- Общественный строй у народов Северной Сибири. — М.: Наука, 1970. — 455 с.
- Обряды в традиционной культуре бурят. — М.: Изд-во Вост. лит-ры, 2002. — 222 с.
- Орлова Е.П. Хозяйственный быт ламутов Камчатки // Сев. Азия. — 1928. — № 5–6. — С. 84–99.
- Орлова Е.П. Ламуты полуострова Камчатка // Сов. Север. — 1930. — № 5. — С. 39–48.
- Окладников А.П. Древние культуры Северо-Востока Азии по данным археологических исследований в Колымском крае // ВДИ. — 1947. — № 1. — С. 177–178.
- Окладников А.П. Якутия до присоединения к Русскому государству // История ЯАССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. — Т. 1. — С. 53.
- Окладников А.П. Тунгусо-маньчжурская проблема и археология // История СССР. — 1968. — № 6. — С. 25–42.
- Павлова Т.В. Обрядовый фольклор эвенов Якутии (музыкально-этнографический аспект). — СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. — 263 с.
- Памятная книжка Якутской области на 1896 г. — Якутск, 1895. — Вып. 1. — 264 с.
- Патканов С. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников // Зап. ИРГО Отд. этнографии; Под ред. Н.И. Веселовского. — СПб., 1906. — Ч. 1: Тунгусы собственно. — Т. 31, вып. 1. — 209 с.
- Петров А.А. Лексика духовной культуры эвенов (народное искусство и обряды). — Л.: РГПУ им. А.И. Герцена, 1991. — 80 с.
- Петров А.А. Медвежий миф в эвенском фольклоре // Фольклор и этнография народов Севера. — СПб.: Наука, 1992а. — С. 26–35.
- Петров А.А. Эвенский шаманизм: лексика, семантика // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Междунар. науч. конф. 15–22 августа 1992 г. — Якутск, 1992б. — С. 68–69.
- Петров А.А. Свадебный и погребальный обряды эвенов (Этнолингвистический анализ) // Традиционные верования в современной культуре этносов. — СПб., 1993. — С. 184–193.
- Петров А.А. Эвенский язык // Красная книга языков народов России: Энциклопедический словарь-справочник. — М., 1994. — С. 70–71.
- Петров А.А. Лексика духовной культуры тунгусов (эвенки, эвены, негидальцы, солоны). — СПб.: Образование, 1997. — 174 с.
- Петров А.А. Лексика, отражающая народное песенно-танцевальное искусство эвенов // Языки народностей Севера: Лексика, топонимика. — Якутск: Якут. кн. изд-во, 1998. — С. 68–80.
- Попов А.А. Материалы по истории религии якутов Вилюйского округа // Сб. МАЭ. — М.; Л., 1949. — С. 255–323.
- Попов Б.Н. Семейная культура народов Северо-Востока России: Традиции и инновации. — Новосибирск: Наука, 1993. — 263 с.

- Попова У.Г.* Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. — Л.: Наука, 1981а. — С. 233–252.
- Попова У.Г.* Эвены Магаданской области: Очерки истории, хозяйства и культуры эвенов Охотского побережья 1917–1977 гг. — М.: Наука, 1981б. — 304 с.
- Проблемы* развития коренных народов Севера. Этноэкологический подход / Ч.М. Таксами, В.Ф. Левченко, С.А. Черникова, Д.А. Славинский. — СПб.: НИИХ СПбГУ, 2003. — 109 с.
- Прокофьева Е.Д.* Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. — С. 435–487.
- Прокофьева Е.Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. — Л.: Наука, 1971. — С. 150–170.
- Расспросные* речи И.Ю. Москвитина и Д.Е. Копылова // Тр. Томского обл. краеведческого музея. — Томск, 1963. — Т. 4, вып. 2. — С. 26–35.
- Расцветаев М.К.* Тунгусы Мямяльского рода. — Л.: Изд-во АН СССР, 1933. — 178 с.
- Ришес Л.Д.* Русско-эвенский словарь. — М.; Л.: Учпедгиз, 1950. — 258 с.
- Ришес Л.Д.* Некоторые данные по западному диалекту эвенского языка // Учен. зап. ЯФ СО АН СССР. — Якутск, 1955. — Вып. 3. — С. 179–204.
- Ришес Л.Д.* Основные особенности эвенских говоров Момского района Якутской АССР // Учен. зап. ЯФ СО АН СССР. — Якутск, 1958. — Вып. 5. — С. 76–92.
- Роббек В.А.* Виды глагола в эвенском языке. — Л.: Наука, 1982. — 113 с.
- Роббек В.А.* Категория залоговости в эвенском языке. — Л.: Наука, 1984. — 187 с.
- Роббек В.А.* Образные слова в эвенском языке // Языки народностей Севера. Лексика, топонимика. — Якутск: Кн. изд-во, 1988. — С. 30–39.
- Роббек В.А.* Язык эвенов Березовки. — Л.: Наука, 1989. — 206 с.
- Роббек В.А.* Грамматические категории эвенского глагола в функционально-семантическом аспекте: Дис. д-ра филол. наук. — СПб.: Наука, 1992. — 57 с.
- Роспись* рекам и имена людям... // Изв. ВГО СССР. — 1958. — Т. 90, вып. 5. — С. 440–441.
- Сарычев Г.А.* Путешествие флота капитана Сарычева по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану в продолжении восьми лет при географической и астрономической морской экспедиции, бывшей под начальством флота капитана Биллингса с 1785 по 1793 г. — СПб.: Морская типография, 1802. — Ч. 1–2.
- Семейный* быт народов Сибири. — М.: Наука, 1990. — 310 с.
- Семейная* обрядность народов Сибири. — М.: Наука, 1980. — 240 с.
- Слепцов П.А.* Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX — начало XX в.). — Якутск: Кн. изд-во, 1989. — 158 с.
- Слюнин Н.В.* Охотско-Камчатский край: Естественно-историческое описание: В 2 т., с картой. — СПб., 1900. — Т. 2. — 532 с.
- Соломатина С.Н.* Колыбель в обрядах и представлениях народов Саяно-Алтая // Этническая культура Сибири: Проблемы эволюции и контактов. — Новосибирск: Наука, 1986. — С. 147–151.
- Спеваковский А.Б.* Материалы по терминологии родства и свойства эвенов Камчатки // Общественный строй у народов Северной Сибири: Социаль-

- ная организация эвенков и эвенов. — М., 1970 или см.: *Спеваковский А.Б.* Материалы по системе терминов родства и свойства эвенов Камчатки // Полевые исследования ИЭ АН СССР, 1978. — М.: Изд-во АН СССР, 1980. — С. 128–133.
- Спеваковский А.Б.* Традиционное в современной культуре эвенов // Изучение преемственности этнокультурных явлений. — М.: Изд-во АН СССР, 1980. — С. 98–106.
- Спеваковский А.Б.* Этнокультурные контакты тунгусоязычных народностей на востоке Сибири (эвены и эвенки) // Этнокультурные контакты народов Сибири. — Л.: Наука, 1984. — С. 121–131.
- Спиридонов Н.И.* Одулы (юкагиры) Колымского округа // Сов. Север. — 1930. — № 9–12. — С. 176.
- Сурхаско Ю.Ю.* Религиозно-магические элементы карельской свадьбы // Этнография Карелии. — Петрозаводск, 1976. — С. 141.
- Таксами Ч.М.* Нивхи. Современное хозяйство, культура и быт. — Л.: Наука, 1967. — 271 с.
- Таксами Ч.М.* К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов // Сб. МАЭ. — Л., 1971. — Вып. 27: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. — С. 201–211.
- Таксами Ч.М.* Основные проблемы этнографии и истории нивхов (середина XIX — начало XX в.). — Л.: Наука, 1975. — 240 с.
- Токарев С.А.* Очерк истории якутского народа. — М., 1940.
- Токарев С.А.* Ранние формы религии. — М.: Политиздат, 1964. — 622 с.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек и общество /* Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. — Новосибирск: Наука, 1988. — 225 с.
- Трошанский В.Ф.* Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. — Казань, 1902. — Раздел 7. — 199 с.
- Туголуков В.А.* Народ один — названий много // Сов. этнография. — 1970. — № 5. — С. 132–137.
- Туголуков В.А.* Идущие поперек хребтов. — Красноярск: Кн. изд-во, 1980а. — 184 с.
- Туголуков В.А.* Эвенки и эвены // Семейная обрядность народов Сибири. — М.: Наука, 1980б. — С. 54–60.
- Туголуков В.А.* Этнические корни тунгусов // Этногенез народов Севера. — М.: Наука, 1980в. — С. 152–176.
- Туголуков В.А.* Эвены // Этническая история народов Севера. — М.: Наука, 1982. — С. 155–185.
- Туголуков В.А.* Тунгусы и ламуты на северо-востоке Сибири // Этническая ономастика. — М.: Наука, 1984. — С. 35–38.
- Туголуков В.А.* Социально-экономические и этнокультурные изменения у эвенов в советское время // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера / Отв. ред. И.С. Гурвич. — М.: Наука, 1985а. — С. 121–143.
- Туголуков В.А.* Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. — М.: Наука, 1985б. — 284 с.
- Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. — Л.: Наука, 1969. — 439 с.
- Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. — М.: Наука, 1983. — 703 с.
- Чистов К.В.* Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора свадебной обрядности // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. — Л.: Наука, 1974.

- Штернберг Л.Я.* Гиляки, гольды, негидальцы, айны. — Хабаровск, 1933. — 455 с.
- Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. — Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. — 571 с.
- Щукин Н.С.* Поездка в Якутск. — СПб., 1833. — 315 с.
- Этническая история Северо-Востока Сибири.* — М.: Наука, 1966. — 321 с.
- Юкагиры: историко-этнографический очерк.* — Новосибирск: Наука, 1975. — 244 с.
- Якутия в XVII в.* / Под ред. С.В. Бахрушина, С.А. Токарева. — Якутск: кн. изд-во, 1953. — 437 с.
- Якутские друзья Горького* / Сост. А.Г. Тимшин, И.В. Дистлер. — Якутск: кн. изд-во, 1988. — 312 с.

ИНФОРМАТОРЫ

- Кейметинов* Василий Павлович, эвен из рода Кеймэти, 1918 г.р., пос. Себян-Кюель Кобяйского улуса.
- Кривошапкина* Анастасия Христофоровна, эвенка, 1945 г.р., пос. Себян-Кюель Кобяйского улуса.
- Туласынова* Лидия Алексеевна, эвенка, 1953 г.р., пос. Себян-Кюель Кобяйского улуса.
- Кривошапкина* Матрена Васильевна, эвенка из рода Тюгясир, 1927 г.р., пос. Себян-Кюель Кобяйского улуса.
- Кривошапкина* Христина Ивановна, эвенка из рода Ньяку, 1909 г.р., пос. Себян-Кюель Кобяйского улуса.
- Степанова* Фаина Николаевна, эвенка из рода Ньяку, 1941 г.р., пос. Себян-Кюель Кобяйского улуса.
- Туласынов* Егор Васильевич, эвен, 1961 г.р., пос. Себян-Кюель Кобяйского улуса.

Научное издание

Алексеева Сардаана Анатольевна

ТРАДИЦИОННАЯ СЕМЬЯ

У ЭВЕНОВ ЯКУТИИ

(конец XIX — начало XX в.)

Историко-этнографический аспект

Редактор *М.В. Першина*

Художественный редактор *Л.В. Матвеева*

Художник *Н.А. Горбунова*

Технический редактор *Н.М. Остроумова*

Корректоры *И.Л. Малышева, Л.А. Анкушева*

Оператор электронной верстки *С.К. Рыжкович*

Изд. лиц. № 020297 от 23.06.97. Сдано в набор 20.08.08. Подписано в печать 09.12.08.

Бумага ВХИ. Формат 60×90¹/₁₆. Офсетная печать. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 7,0. Уч.-изд. л. 6,3. Тираж 500 экз. Заказ № 94.

Сибирская издательская фирма «Наука» РАН. 630200, Новосибирск, ул. Восход, 15.

СП «Наука» РАН. 630077, Новосибирск, ул. Станиславского, 25.

ВНИМАНИЮ ЗАКАЗЧИКОВ!

**Сибирская издательская фирма «Наука»
Российской академии наук**

ПРЕДОСТАВЛЯЕТ

*индивидуальным и коллективным заказчикам
следующие услуги:*

Книжные редакции

готовят к изданию литературу практически по всем направлениям фундаментальной науки — математике, геологии, химии, физике, биологии, медицине, физиологии, истории, философии, экономике, русской литературе и языку; помогают в оформлении и редактировании диссертаций и других материалов.

Отдел допечатной подготовки изданий

выполняет компьютерный набор и верстку; сканирование и цветоделение; техническую и художественную ретушь; изготавливает оригинал-макеты любой сложности.

Мы рассмотрим любые предложения и программы!

Об условиях размещения заказов и их оплате можно узнать по адресу:

630200, Новосибирск, ул. Восход, 15.

Звоните по телефонам: (383) 266-73-18 (приемная), e-mail: info@spc.nsc.ru;

(383) 266-73-18 (первый зам. директора), e-mail: info@spc.nsc.ru;

(383) 266-73-52 (редакция естественно-научной

и технической литературы), e-mail: tech@spc.nsc.ru;

*(383) 266-73-52 (редакция литературы по гуманитарным наукам),
e-mail: gum@spc.nsc.ru;*

*(383) 266-73-52 (художественно-графический отдел),
e-mail: Natalya@spc.nsc.ru*

**Адреса книготорговых предприятий
Российской торговой фирмы
«Академкнига»
Магазины «Книга — почтой»**

121009, Москва, Шубинский пер., 6
197345, Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 7

**Магазины «Академкнига»
с указанием отделов «Книга — почтой»**

690088, Владивосток, Океанский проспект, 140
(«Книга — почтой»)
620151, Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137
(«Книга — почтой»)
664033, Иркутск, ул. Лермонтова, 289
(«Книга — почтой»)
660049, Красноярск, ул. Сурикова, 45
117312, Москва, ул. Вавилова, 55/7
117192, Москва, Мичуринский проспект, 12
103642, Москва, Б. Черкасский пер., 4
630091, Новосибирск, Красный проспект, 51
(«Книга — почтой»)
630090, Новосибирск, Морской проспект, 22
(«Книга — почтой»)
142292, Пущино Московской обл., МР «В», 1
(«Книга — почтой»)
443022, Самара, проспект Ленина, 2
(«Книга — почтой»)
199034, Санкт-Петербург, В.О., 9-я линия, 16
191104, Санкт-Петербург, Литейный проспект, 57
199164, Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2
194064, Санкт-Петербург, Тихорецкий проспект, 4
634050, Томск, наб. реки Ушайки, 18
(«Книга — почтой»)
450059, Уфа, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»)
450025, Уфа, ул. Коммунистическая, 49