

М. Х. Белянская

ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Культура выживания северных тунгусов
в Северо-Восточной Азии



М. Х. Белянская

ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

**Культура выживания северных тунгусов
в Северо-Восточной Азии**

Историко-этнографический очерк

vk.com/ethnograph



ИЗДАТЕЛЬСТВО «БЕЛЬВЕДЕР»

Санкт-Петербург

2004

ББК 63.5(2)

Б43

Рецензенты:

канд. ист. наук, проф. С. Н. Горохов (Якутский гос. ун-т)

канд. ист. наук О. В. Зотов (ИВ РАН)

Ответственный редактор

докт. филол. наук А.А. Бурыкин

Белянская М. Х.

Б43

Традиция и современность: культура выживания северных тунгусов в Северо-Восточной Азии (историко-этнографический очерк). — СПб.: «Бельведер», 2004. — 124 с.

ISBN 5-9259-0044-8

Книга посвящена этнической истории и некоторым аспектам культуры северных тунгусов (эвенков и эвенов). Культура выживания стала для них основополагающим фактором при широком расселении по бескрайней тундре и таежным просторам.

Книга адресована североведам, востоковедам и широкому кругу читателей.

ББК 63.5(2)

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Министерства по молодежной политике Республики Саха (Якутия)*

ISBN 5-9259-0044-8

© М. Х. Белянская, 2004

© Издательство «Бельведер», 2004

*Посвящается моим родителям —
Дуткиным, Вере Александровне и*

*Христофору Иннокентьевичу,
представителям эвенкийского
и эвенского народов*

Маленький народ мой, вечное спасибо,
что в тебе родиться было мне дано!
Ты — одна чешуйка великанши-рыбы,
ты в тайге бескрайней деревцо одно!

Что с того! На свете ты немало значишь:
добротой велик ты, щедростью высок,
помыслы и чувства от людей не прячешь
в погребок под снегом, в тайный туесок.

Ты ладонь открытой подаешь при встрече
в знак доверья к людям, вечной доброты.
как ручей весенний, прямодушны речи,
и, как снег таежный, помыслы чисты.

Роман Ругин

Введение¹

Настоящее исследование посвящено проблеме формирования и развития культуры эвенов и их ближайших этнических родственников — эвенков. Эти народы, имеющие в этнографической литературе общее название «северные тунгусы», принадлежат к одной из древнейших этнических групп Северо-Восточной Азии, с многовековой традицией жизни в экстремальных условиях, в том числе в районе полюса холода северного полушария.

Миграция этой ветви тунгусов по территории азиатского континента с мест, являвшихся их прародиной, на север, где проживают представляющие ее народы в наши дни, проходила постепенно. Процесс растянулся на века, в ходе его аккумулировалась и проходила апробацию практикой народная мудрость, выраженная в умении выживать в любых природно-климатических условиях. Основное содержание культурного наследия северных тунгусов в сфере жизнеобеспечения и традиционного быта заключается в естественном слиянии человека с природной средой. При этом этнос одновременно впитывал определенную часть культуры своих соседей, «модернизируя» тем самым собственное наследие предков.

Характерной особенностью образа жизни эвенков и эвенов является широкое рассредоточение почти по всей Северо-Восточной Азии при сравнительно низкой общей численности этих народов. Сохранение своего культурного наследия на протяжении всей истории их развития — это также одна из отличительных черт данных этносов. Теперь северные тунгусы живут на обширном пространстве Севера, Сибири и Дальнего Востока России, а также в Монголии и Китае.

Эвенки и эвены сегодня принадлежат к так называемым «малочисленным народам Севера», которых в нашей стране насчитывается около 30 — это чукчи, долганы, юкагиры, нивхи, ненцы, нганасаны и дру-

¹ Автор выражает свою искреннюю благодарность Министерству по молодежной политике Республики Саха (Якутия) в лице министра Алексея Ильича Еремеева, а также Юлии Геннадьевне Логиновой и Ивану Даниловичу Копыргину, оказавшим финансовую помощь в издании монографии. Особая признательность — преподавателям Института стран Азии и Африки при Московском государственном университете Арлену Ваагвичу Милексетову, Зинаиде Григорьевне Лапиной, Андрею Олеговичу Милянкоу, а также Лидии Филипповне Рожиной, заведующей архивом Якутского научного центра СО РАН, за большую помощь, оказанную при написании данной работы.

гие. Всего же по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. малочисленных народов Севера насчитывалось более 181,5 тыс. человек¹ Республика Саха (Якутия) является одним из крупных регионов расселения народов Севера (11,8% их проживает здесь: 14428 эвенков, 8669 эвенов, 697 юкагиров, 408 долган, 473 чукчи)²

Исследование интересующей нас темы в исторической науке происходило в относительно узком контексте, что дает нам основание для того, чтобы говорить о незавершенности изучения и о недостаточной изученности проблемы. Поэтому автор стремился данную тему рассмотреть в более широком контексте истории народов Восточной Азии, что позволило сформулировать основные положения о целостности культуры северных тунгусов. Для этого привлекался материал по культуре не только эвенков, но также эвенов Якутии, относящихся к северным тунгусам. Кроме того, впервые использовались данные по культуре зарубежных азиатских народов. Хотя в работах некоторых ученых уже были подобные попытки, но они носили эпизодический характер³ В данном контексте культурное наследие эвенков и эвенов, имеющих, как и все народы Севера, особые адаптивные способности для выживания и сохранения жизни в суровых природно-климатических условиях, исследуется на основе одного из положений теории Л. Н. Гумилева об этносфере Земли, где рассматривается взаимодействие этноса с ландшафтом.

Для того чтобы воссоздать общую картину формирования культуры эвенков и эвенов в их взаимодействии с различными крупными этносами Восточной Азии, автором была проведена кропотливая работа по сбору материала по двум направлениям исторической науки — тунгусоведение и востоковедение.

Автор стремился изучить и показать влияние природных условий на формирование культурного наследия северных тунгусов, привлекая аналогичный материал по этнической истории других азиатских наро-

¹ Статистический сборник / Якутское республиканское статистическое управление. 1990. № 7. С. 7.

² Там же.

³ Например, А. А. Алексеев при изучении культуры эвенов Верхоянья Якутии проводил некоторые параллели с культурой древнекорейского народа. В работе Р. Ш. Джарылгасиновой мы находим указание на схожесть культур когуресцев и тунгусо-маньчжурских народов. Э. В. Шавкунов рассматривал материал археологических находок Приамурья в контексте культур тунгусских народов России и народов зарубежной Восточной Азии.

дов; рассмотреть религиозные представления северных этнических групп, ставшие основополагающим фундаментом для становления и развития их духовной культуры; оценить вклад культурного наследия северных тунгусов, в том числе эвенов Якутии, в мировую культуру и показать важность сохранения этнической мудрости этого народа.

Основой нашей работы стали традиционные исторические материалы, прежде всего архивные документы: источники, содержащие этнографический материал по культуре тунгусских народов Якутии. Например, И. С. Гурвич обобщил свои этнографические исследования Оленекского района, описав охотничьи обычаи и обряды эвенов (1945 г.)¹, что проливает свет на понимание мировосприятия этой этнической группы эвенкийского этноса. Нами также использованы архивные материалы этого ученого, касающиеся эвентюгасиров². В них можно найти довольно полную характеристику этой этнической группы, описание их материальной культуры.

Другой исследователь, Н. К. Антонов, в 1957 г. в составе якутской диалектологической экспедиции посетил Абыйский район, где зафиксировал «Предание об обряде посвящения в охотники»³ с описанием этого ритуала, в чем ему помогли старожилы этого края.

Результатом полевых этнографических исследований С. И. Николаева стало описание народной медицины эвенов Якутии⁴. Из его наблюдений явствует, что представленные им рецепты и рекомендации используют широкий ассортимент природных средств, благодаря чему эвенки излечивают многие болезни.

Автором также были привлечены другие архивные источники — материалы фольклорно-лингвистической экспедиции, записанные у индигирских эвенов Х. И. Дуткиным⁵.

¹ Гурвич И. С. Охотничьи обычаи и обряды у населения Оленекского района. 1945. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 139. Якутск.

² Гурвич И. С. Эвенты-тюгасиры. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 289. Якутск, 1956.

³ Антонов Н. К. Предание об обряде посвящения в охотники. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 327.

⁴ Николаев С. И. Народная медицина у дореволюционных эвенов Учурского и Тимптонского районов Якутской АССР с отзывами. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 347. Якутск, 1958.

⁵ Материалы фольклорно-лингвистической экспедиции ИЯЛИ в Аллаиховский район в 1974 г., 1975 г., записанные Х. И. Дуткиным. Архив ЯНЦ СО РАН, Якутск.

Кроме того, автор опирается на результаты собственных полевых исследований в Аллаиховском районе Якутии летом 1993 г. во время посещения общины эвенов «Ойотунг», рыболовецких участков и центра этого района пос. Чокурдах, а также возрождающегося родового центра Ойотунг и нового селения Кресты. В работе используются как непосредственные наблюдения, так и записи встреч и бесед с общинниками. Помимо этого был привлечен материал из семейного архива, записанный Е. В. Едукиным — «Традиции эвенов Аллаиховского района».

Особую группу источников составляют статистические данные Всесоюзной переписи населения 1989 г.

Некоторые архивные данные, используемые в предлагаемой вниманию читателей работе, уже были ранее частично опубликованы, но многие впервые введены в научный оборот.

Основной корпус научной литературы, используемой в работе, состоит из материалов по этническому развитию, культуре и истории эвенков и эвенов. Понятно, что отсутствие древних письменных источников у самих тунгусских народов¹ составляет серьезное препятствие в изучении их культурных традиций. Поэтому неоценимую помощь нам оказала литература по истории и культуре народов зарубежной Восточной Азии, которая в некотором роде выполняла функции источниковой базы и давала материал для сравнительного анализа. Были использованы работы как общего характера, так и касающиеся определенной проблемы. К первой группе работ мы относим труды Л. С. Васильева, Р. Ш. Джарылгасиновой, С. А. Токарева, С. В. Волкова и других; ко второй — исследования М. Я. Жорницкой, Д. Банзарова, Н. Я. Бичурина, З. Г. Лапиной и ряда других исследователей.

История и сама культура эвенков и эвенов в разных аспектах в течение многих лет исследовалась русскими и советскими тунгусоведами. Эта тематика актуальна и по сей день среди ученых, изучающих народы Севера России. Востоковеды также затрагивали эту проблему в своих работах, но попутно, занимаясь историей и культурой народов Восточной Азии зарубежного региона.

Изучение учеными северных народов, как и эвенков и эвенов, можно разделить на несколько этапов. Первый этап — это досоветский период, к которому относятся работы этнографов XVIII — начала

¹ Письменность у тунгусских народов России появилась в 40–50-е гг. XIX в., но получила широкое распространение. *лжжж.*

XX вв. Среди ученых XVIII–XIX вв. следует отметить И. Г. Георги, А. Ф. Миддендорфа, М. А. Кастрена, Л. И. Шренка, в трудах которых не только содержатся историко-этнографические сведения о тунгусах, но и приводятся суждения по определенным научным проблемам¹. Так, П. С. Паллас изучал тунгусов Забайкалья, посещая эти районы. В своей работе он приводит конкретные родовые названия забайкальских тунгусов и отмечает, что уже в 1722 г. их язык подвергся влиянию бурятского языка — языка их ближайших соседей.

И. Г. Георги, используя работы своих предшественников и собственные наблюдения, опубликовал первую сводную работу о народах Сибири, в которой он рассматривал тунгусов не по районам их расселения, как это делалось до него, а как одно единое, большое племя, разбросанное на огромных пространствах Сибири, Севера и Дальнего Востока.

Изучению языков народов Сибири посвятил себя М. А. Кастрен, проживший достаточно долгое время в разных регионах Западной и Восточной Сибири, за Северным Полярным кругом. Он одним из первых обосновал теорию родства алтайской языковой семьи, введя в научный обиход систематизированные данные. Как лингвист М. А. Кастрен внес большой вклад в тунгусоведение², составив первую научную грамматику эвенкийского языка.

Одним из первых, кто изучал тунгусов и другие народы Северо-Восточной Азии, был И. И. Майнов, занимавшийся вопросами происхождения и ранней истории этих этносов³.

В 1854–1856 гг. экспедиция Императорской Академии наук во главе с Л. И. Шренком, посетила Приамурье и Сахалин, где собрала сведения о народах Амура, сделав впервые научные обобщения в данном направлении. Главная заслуга Л. И. Шренка — разделение народов Дальнего Востока на три группы: нивхов, айнов и тунгусов. При этом у тунгусов впервые была выявлена южная, маньчжурская, ветвь, и се-

¹ Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1788; Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799; Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. Т. 1. СПб., 1883; Т. 2. 1899; Т. 3. 1903.

² Богораз В. Г. Кастрен — человек и ученый // Памяти М. А. Кастрена. Л., 1927. С. 19; Штернберг Л. Я. Кастрен — алтаист и этнограф // Памяти М. А. Кастрена. Л., 1927. С. 41–45.

³ Майнов И. И. Некоторые данные о тунгусах Якутского края // Труды ВСОРГО. Иркутск, 1898. Т. 2. С. 66–98.

верная — сибирская, с местами проживания до Енисея, Ледовитого океана и Камчатки. Л. И. Шренк по этому поводу писал: «Антропологические отличия этих групп незначительны, но племенное их единство очевидно»¹

Большой интерес представляют исследования отечественного ученого-этнографа и лингвиста С. М. Широкогорова, изучавшего проблему происхождения тунгусов и их социальную организацию²

Этнические процессы, происходившие в Восточной и Северной Азии, сложны и очень запутаны. Байкальский антропологический тип, характерный для современной эвенкийской группы, а также и для эвенов Якутии, восходит к древнеазиатскому. Тунгусские племена расселялись в Северной Азии, постепенно ассимилируясь с палеоазиатским населением, воспринимая многие черты культуры этого аборигенного населения. От смешения двух основных компонентов и происходило формирование антропологического типа современных тунгусских народов.

В советский период вопросы формирования тунгусского этноса на основе антропологических данных рассматривали такие ученые, как М. Г. Левин³; проблему этногенеза тунгусов изучал также Н. Н. Чебоксаров⁴, параллельно привлекая знания по этнографии, антропологии и археологии.

Одним из крупнейших специалистов в области североведения является этнограф и лингвист Г. М. Василевич, занимавшаяся проблемами происхождения, расселения, хозяйства, социальных отношений, духовной культуры и языка тунгусоязычных народов⁵

¹ Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. Т. 1. С. 296.

² Shirokogoroff S. M. Social organisation of the northern Tungus. Shanghai, 1929. P. 234.

³ Левин М. Г. Этническая антропология и проблема этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1956. С. 204–205.

⁴ Чебоксаров Н. Н. 1) Основные направления расовой дифференциации в Восточной Азии // Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. (Нов. сер.). Т. 2. М., 1947; 2) Основные принципы антропологических классификаций // Происхождение человека и древнее расселение человечества. М., 1951. (Труды института этнографии. (Нов. сер.). Т. 16); Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н. 1) Древнее расселение человечества в Восточной и Юго-Восточной Азии // Труды института этнографии. (Нов. сер.). Т. 16; 2) Основные проблемы этнической антропологии Дальнего Востока. Владивосток, 1965. С. 38.

⁵ Василевич Г. М. 1) Игры тунгусов // Этнограф-исследователь. 1927. № 1. С. 30–34; 2) Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тун-

Однако в советский период исследования, как правило, в той или иной форме отражали идеологическую направленность того времени, когда в этнографических и исторических трудах значительное внимание уделялось псевдоскачку северных народов от патриархально-родовых отношений к развитому социализму, при котором эти народы миновали стадию капитализма. Бесспорно, существовал политический заказ в равной мере как на самую данную тему, так и на определенную расстановку акцентов при освещении отдельных вопросов, но несмотря на идеологизацию научной литературы публикации того периода представляют интерес для современного исследователя, так как они проливают свет на вопросы этногенеза и культуры северных народов. Кроме этого, все исследования советского периода, вне всяких сомнений, заслуживают внимания как объект историографического изучения и как факт истории науки.

Например, труд В. Н. Увачана «Годы, равные векам» обобщает исследовательские данные как в целом по народам Севера, так и при конкретном изучении эвенков¹. Работы В. А. Туголукова², посвященные тунгусоязычным народам Сибири и Севера, рассматривают подробно их этническое развитие, материальную и духовную культуру. К изучению эвенской культуры обращались М. Г. Левин и Л. П. Потапов³, а также Ю. Б. Симченко⁴. И. С. Гурвич рассматривал вопросы этнического развития аборигенов Севера в Восточной Сибири с мо-

гусов // Этнография. 1930. № 3. С. 57–67; 3) К вопросу о киданях и тунгусах // Советский этнограф. 1950. № 1. С. 193–194; 4) Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // СМАЭ. 1957. Т. XVII. С. 151–185; 5) Ранние представления о мире у эвенов (материалы) // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 157–192; 6) Исторический фольклор эвенков. Л., 1966. С. 4–8; 7) Эвенки. Л., 1969. С. 18–41; *Василевич Г. М., Левин М. Г.* Типы оленеводства и их происхождение // Советская этнография. 1951. № 1. С. 63, 64, 76 и др.

¹ Увачан В. Н. Годы, равные векам. М., 1984. С. 12–16, 20–22, 24–25.

² Туголуков В. А. 1) Тунгусы (эвены и эвенки) Средней и Западной Сибири. М., 1985; 2) Идущие поперек хребтов. Красноярск, 1980; 3) Эвены // Этническая история народов Севера: Сб. ст. М., 1982; 4) Социально-экономические и этнокультурные изменения у эвенков в советское время // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М., 1985. С. 121–122.

³ Левин М. Г., Потапов Л. П. Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 760–763, 767.

⁴ Симченко Ю. Б. Культура охотников на оленей севера Евразии. М., 1976.

мента присоединения этих земель к Российскому государству¹ Опубликованные полевые материалы этого ученого отражают данные его экспедиции в Аллайховский, Момский районы — места компактного проживания эвенского населения Якутии. И. С. Гурвич подробно описал каждую этническую группу, населявшую эти районы, с указанием их родового состава, также исследовался быт и хозяйственная деятельность в северных климатических условиях. Проблеме традиционного занятия северян — оленеводству — посвящена статья Г. М. Василевич и М. Г. Левина², основанная на сравнении оленеводства у эвенов и эвенков. В. В. Антропова написала объемную работу³, где исследовала наряду с военной организацией тунгусов и проблему расселения эвенов по северным территориям.

В научной периодической печати вопросы истории и культуры народов Севера освещались практически постоянно. Так, например, можно назвать статью Б. П. Полевого⁴, посвященную ранним этапам контактов русских землепроходцев с северными тунгусами. Изучением социальных институтов у северных народов занимались И. С. Гурвич, Б. О. Долгих⁵ и др., обобщившие сведения ясачных записей с XVII по начало XX вв., которые позволили исследовать общественный строй у народов северо-востока Сибири в более полном объеме. Работа Б. О. Долгих⁶, где были освещены родо-племенные отношения у народов Сибири в XVII в., имеет своим предметом конкретные проблемы рода и племени у северян.

При изучении шаманизма автор данной монографии, в основном, опирался на работы общего характера, представляющие собой класси-

¹ Гурвич И. С. Этнографическая экспедиция в бассейн реки Индигирка // Краткое сообщение института этнографии. Вып. 19. М.; Л., 1953. С. 28, 33, 37–38.

² Василевич Г. М., Левин М. Г. Типы оленеводства и их происхождение // Советская этнография. 1951. № 1. С. 63, 64, 76.

³ Антропова В. В. Военная организация у народов крайнего северо-востока Сибири // Труды института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Т. 35. Сибирский этнографический сборник. Вып. II. М.; Л., 1953. С. 107.

⁴ Полевой Б. П. Эвены и эвенки — «вожи» русских первооткрывателей Тихого океана // Полярная звезда. 1980. № 1. С. 118–119.

⁵ Общественный строй у народов Севера Сибири (XVII — начало XX в.). М., 1970. С. 8, 12–17.

⁶ Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960. С. 7–14.

ческие труды по данной тематике¹, они помогли воссоздать целостную картину духовной культуры северных тунгусов.

Как правило, все исследователи религиозных воззрений тунгусских народов в своих трудах опирались на свои собственные полевые материалы, что дало им возможность полноценно отобразить картину мировоззрения аборигенов Севера. Помимо этого, в данном разделе работы нами были использованы работы востоковедов, позволившие всесторонне изучить поставленную проблему²

В середине 1980-х гг. интерес к изучению северной тематики в какой-то степени падает, но во второй половине этого десятилетия, в связи с новыми реформами в стране, возрождается, однако уже совсем в другом ракурсе. В научной периодике и в СМИ стали появляться статьи, отражающие современное состояние северных народов, поднимающие вопрос возрождения их этнической самобытности. Авторы таких публикаций (С. Н. Горохов, Е. Г. Егоров, А. В. Кривошапкин и др.) говорили о родовых общинах в современной интерпретации и т. д. В основном такой материал публиковался в периодической печати и в некоторых сборниках³. Одна из последних научных работ, касающаяся нашей тематики, — монография А. А. Алексеева⁴, описывающая традиционное мировоззрение эвенов северо-западного Верхоянья Якутии. Ученый представляет читателю зафиксированные им традиции и обы-

¹ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990; Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989; Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919; Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства. М.; Л., 1936; Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии. М., 1910 и др.

² Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; Джарылгасинова Р. Ш. Древние когуресцы. М., 1972; Волков С. В. Ранняя история буддизма в Корее. М., 1985; Лапина З. Г. Ритуал как способ организации жизни в традиционной китайской культуре // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. М., 1991. № 3 и др.

³ Роббек В. А., Кривошапкин А. В. Малочисленные народы Севера Республики Саха (Якутия). Некоторые проблемы выживания как этносов // Малочисленные народы Севера Якутии: Состояние, проблемы. Якутск, 1993. С. 3–14; Иванов Г. А. Современная община у коренных народов Севера (К методологии исследования) // Малочисленные народы Севера Якутии: Состояние, проблемы. Якутск, 1993. С. 54–57.

⁴ Алексеев А. А. Забытый мир предков (Очерки традиционного мировоззрения эвенов северо-западного Верхоянья). Якутск, 1993. С. 5–72.

чаи этой этнической группы, делая попытку воссоздания традиционного мировоззрения эвенов. В 1997 г. в свет вышла фундаментальная монография по истории и культуре эвенов¹, а также книга А. В. Кривошапкина «Эвены», где автор в популярной форме рассказывает о традиционной и современной культуре эвенского этноса².

Из анализа обобщенного материала по этнической истории и традиционной культуре северных тунгусов, становится понятным, что изучение данного вопроса происходило несистемно. Обычно исследователями выделялись отдельные компоненты культуры, которые и становились предметом их научного внимания. Подобное положение дел позволило нам еще раз обратиться к этой теме и обобщить имеющийся на сегодняшний день материал. Для полноты картины нами были привлечены данные по другим азиатским народам, позволившие системно рассмотреть формирование, процесс развития культурного наследия аборигенов Крайнего Севера. Неоценимую помощь автору в работе оказали археологические и исторические монографии таких ученых, как А. П. Окладников³, А. П. Деревянко⁴, Э. В. Шавкунов⁵, освещающие историю регионов проживания тунгусских народов на основе археологических памятников, содержащие опыты этнической идентификации археологических культур и дающие материал для сопоставительных исследований, касающиеся конкретно нашей тематики. Авторы вышеуказанных работ на основе археологических данных всесторонне и основательно изучили проблему генезиса тунгусских народов Дальнего Востока, сравнивая их культурное наследие с культурой других азиатских этнических групп.

¹ История и культура эвенов. СПб., 1997.

² Кривошапкин А. В. Эвены. СПб., 1997.

³ Окладников А. П. 1) Далекое прошлое Приморья (очерки по древней и средневековой истории Приморского края). Владивосток, 1959. С. 290; 2) Тунгусо-маньчжурская проблема и археология // История СССР. 1968. № 6. С. 33–39; Окладников А. П., Деревянко А. П. Далекое прошлое Приморья и Приамурья. Владивосток, 1973. С. 155 и др.

⁴ Деревянко А. П. 1) Каменный век Северной, Восточной, Центральной Азии. Новосибирск, 1975; 2) Приамурье (I тысячелетие до н. э.). Новосибирск, 1976.

⁵ Шавкунов Э. В. 1) Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье. М., 1968; 2) Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М., 1990; 3) Государство Бохай (698–926 гг.) и племена Дальнего Востока России. М., 1994.

СТАНОВЛЕНИЕ ТРАДИЦИОННОГО УКЛАДА ЖИЗНИ
СЕВЕРНЫХ ТУНГУСОВ

1. Процесс этнокультурного формирования северных тунгусов

Современные тунгусские народы (или тунгусы в широком смысле) проживают в северных широтах Восточной и Западной Сибири, на Дальнем Востоке, на севере Монголии и северо-западе Китая (в Синь-цзяне). В России тунгусские народы представлены эвенками, эвенами, негидальцами, орочами, удэгейцами, ороками, ульчами и нанайцами. В историко-этнографической литературе их именуют общим термином «тунгусы», подразделяя на южных (приамурских) и северных (сибирских)¹

Эвены представляют собой этнос, наряду с эвенками и негидальцами принадлежащий к северной ветви тунгусов, однако в историко-этнографической литературе до начала 1930-х гг. их обычно не выделяли в самостоятельную этническую единицу. Сам этноним «эвены», являющийся самоназванием большинства представителей этого народа, до начала XX в. не был известен в литературе. В XIX — начале XX вв. камчатских, анадырских и колымских эвенов часто называли ламутами. Когда в 1638 г. казачий отряд Д. Копылова впервые встретился с аборигенами Дальнего Востока — это были охотские эвены. Казакам они сказали, что пришли с «моря Ламу»² — так они называли Охотское море. С того времени пришельцы стали именоваться «ламутами», а позднее «ламутами», каковое название и было зафиксировано в исторической литературе³. Поэтому общее название эвенков и эвенов — «тунгусы», перестало относиться к последним, получившим в тот момент совсем другое этническое имя. Вместе с тем, казаки пред-

¹ Под «сибирскими» подразумеваются эвены и эвенки, живущие на северных территориях Сибири и Дальнего Востока.

² См.: Полевой Б. П. Эвены и эвенки — «вожи» русских первооткрывателей Тихого океана. С. 118; Бурыкин А. А. Эвенкийский географический термин ЛАМУ 'море' в русских сибирских документах середины XVII века // Лингвистический ежегодник Сибири. Вып. 2. Красноярск, 2000. С. 89–96.

³ Данной проблеме посвящена статья А. А. Бурыкина. Подробнее см.: Бурыкин А. А. История и культура эвенов // История и культура эвенов: Сб. статей. Магадан, 1992. С. 3–13.

почитали определять представителей отдельных тунгусских народов более точно, по родовым названиям, например, «киляры», «горбикане», «бояшинцы» и др.¹ Подобным же образом именovalo себя ламутское население Якутии, потому что родовая экзогамия у них была значимой и не только служила определением принадлежности к родовому корню, но и обуславливала этническую идентификацию человека, его принадлежность к той или иной, более крупной, нежели род, этносоциальной общности².

Происхождению тунгусских народов и этническому развитию их истории посвящено немало научных работ. Но все они касаются только отдельных аспектов интересующей нас проблемы. Многие исследователи, как североведы, так и востоковеды, уделяли внимание в своих работах вопросу истоков формирования тунгусов, касаясь данной проблемы прямо или косвенно. Происходило это, как правило, при изучении более общей проблемы этногенеза народов Восточной Азии³. Рассматривая процесс этнического развития северных тунгусов, протекавший в контексте истории других азиатских групп, нам приходилось собирать эти сведения по крупицам из большого массива историко-этнографической литературы, обращаясь к работам как общего, так и частного характера. Все это в совокупности было направлено на воссоздание целостной культурно-этнической ситуации, присущей эвенкам.

В конце V — начале IV тыс. до нашей эры на территории Восточной Азии сложилось несколько центров неолитических культур. Уже в III тыс. до н. э. в северо-восточном Китае и северной части Корейского полуострова появились поселения, жители которых отличались от протокитайцев, сформировавшихся к тому времени, как по своему физическому типу, так и по языковым данным. Эти поселения, расположенные к северо-востоку от мест расселения древних китайцев, были известны под собирательным названием «восточные варвары» («дун ю»).

¹ Полевой Б. П. Указ. соч. С.118.

² Об этих этнонимах по материалам XVII в. см.: Буркин А. А. Эвенкийские и эвенские этнонимы Охотского побережья // Традиционная культура народов Восточной Азии. Вып. 3. Благовещенск, 2001. С. 246–253.

³ Например, о расселении древнего человека по территории всей Азии см.: Арутюнов С. А. Проблемы классификации языков народов Восточной Азии в свете их этнической истории: VII междунар. конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, август 1964. М., 1964. С. 2, 8, 9.

В этот же период произошло разделение алтайской общности на многочисленные народы и следствием этого стало «разветвление» общеалтайского праязыка¹ на несколько групп. В одну из таких групп входит современный эвенский язык. Э. В. Шавкунов, основываясь на глоттохронологическом методе в лингвистическом анализе, утверждал, что деление носителей алтайского языка произошло примерно в V тыс. до н. э.² Именно тогда данная общность разделилась на отдельные ветви, в дальнейшем распавшиеся на многочисленные народы, что явилось одним из древнейших этапов в этническом развитии современных тунгусов. Видимо, в этот период прототунгусские народы стали более широко расселяться по территории Восточной Азии; позже они упоминались в древнекитайских летописях под именем «дун и». Самые ранние упоминания о «восточных варварах» в эпиграфических памятниках китайской культуры встречаются в летописях эпохи Инь³. А к началу нашей эры, по замечанию М. В. Крюкова и Н. Н. Чебоксарова, древние китайцы в это понятие стали включать все население современной Маньчжурии и северных районов Кореи⁴. По всей видимости, в тот период в данную группу входили и племена тунгусского происхождения, которые мы теперь относим к тунгусской группе. С появлением на Корейском полуострове предков будущих когуресцев начинается активное вытеснение прототунгусских групп, которые были вынуждены приспосабливаться к новой ситуации. Вступая с пришельцами в тесные взаимоотношения, одни частично ассимилировались с ними, другие же этносы мигрировали в незаселенные районы, перекочевывая с места на место, уходя все дальше на запад и на север.

Р. Ш. Джарылгасинова при изучении культуры Древней Кореи, опираясь на точку зрения своих предшественников, развивает мысль об общем этническом корне тунгусо-маньчжурских народов с когуресцами. Одним из первых отечественных ученых, кто высказал такое предположение, был Н. Я. Бичурин⁵. Н. В. Кюнер позже поддержал

¹ О формировании сибирской группы подробнее см.: *Алексеев В. П.* Историческая антропология и этногенез. М., 1989. С. 415–419.

² *Шавкунов Э. В.* Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. С. 176.

³ *Джарылгасинова Р. Ш.* Древние когуресцы. М., 1972. С. 56.

⁴ *Крюков М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древнее расселение человека // Народы Восточной Азии. М.; Л., 1965. С. 73–74.

⁵ *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Ч. 1, 2; Ч. 1. С. 72.

мнение этого исследователя¹ В личном архиве Н. В. Кюнера сохранился проспект монографической работы «Маньчжуры и корейцы (с глубокой древности до средних веков)», в котором выделяются характерные черты культуры, объединявшие эти народы на ранних этапах их этноисторического развития².

Обобщая точки зрения, отражающие единое происхождение северных древнекорейских племен и тунгусо-маньчжурских народов, Р. Ш. Джарылгасинова в работе «Древние когуресцы» провела собственное исследование данной проблемы. Результаты анализа древних мифов из культурного наследия современных корейцев представляют для нас интерес как источники, объясняющие этническое происхождение самих корейцев. Так, в мифе о первопредке-основателе первого корейского государства — Чумоне, отражены процессы передвижения народов в I тыс. до н. э. Разбирая этимологию имен друзей Чумона в древних мифах, Р. Ш. Джарылгасинова делает предположение, что под этими именами зафиксированы либо названия племенных групп, либо титулы родовой аристократии того периода, либо тотемные наименования родов. По мнению исследователя, все эти понятия в древности могли обозначаться одним термином, хотя и не исключено, что это действительно имена друзей Чумона. Р. Ш. Джарылгасинова приводит сведения из китайских династийных историй «Вэй шу» и «Бэй шу», а также корейской летописи «Самгук саги», где указываются эти имена. Так в «Вэй шу» упомянуты — Оин и Ови, а в «Бэй шу» те же друзья названы Он и Ви, в «Самгук саги» сообщают, что Чумона сопровождали трое — Ои, Мари и Хенну. На основе обобщения данных источников и анализа всех вариантов перечисленных собственных имен Р. Ш. Джарылгасинова считает, что друзья первого правителя древнекорейского государства скорее всего были представителями тунгусо-маньчжурских этнических групп. Подтверждает это и высказывание Н. Я. Бичурина о том, что во II столетии до нашей эры «усилился тунгусский Дом Гао (Когуре. — Р. Д.)»³ В своих выводах Р. Ш. Джарылгасинова опирается также и на мнение А. Л. Лубенцова, который в

¹ Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. С. 218, 258, 286.

² Рукопись книги Н. В. Кюнера находится в архиве ЯНЦ СО РАН, Якутск: Кюнер Н. В. Китайские сведения о народах Якутии и соседних районов. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 170.

³ Джарылгасинова Р. Ш. Указ. соч. С. 96.

1897 г. утверждал, что «тунгусское племя Каори (Кори, Каоли) пришло на территорию современной Кореи с берегов Сунгари»¹. Из этого следует, что ученые отождествляют древнекорейские племена с прототунгусскими, рассматривая их как части некогда единого целого. Тунгусский компонент в этногенезе современных корейцев однозначно присутствует в значительной мере, на что не раз обращалось внимание².

Данные археологических исследований последних десятилетий свидетельствуют о передвижении древних тунгусских народов на рубеже II—I тыс. до н. э. на восток и юго-восток, и это дает основание полагать, что в этногенезе и ранней истории корейцев они испытывали влияние северных, т. е. прототунгусских народов. В этой версии нас также убеждают некоторые современные антропологические данные относительно эвенов, эвенков³ и корейцев. Обратим внимание, что для всех них характерны желтоватый цвет кожи, наличие ярко выраженного эпикантуса, черные прямые волосы и слабая растительность на лице у мужчин. В вышеупомянутой работе Р. Ш. Джарылгасиновой мы находим сведения относительно палеоантропологического материала из Ситуаньшаня (близ Цзилиня), а также из Унги (крайний северо-восток Кореи) и с острова Чходо (весь этот материал датируется II тыс. до н. э.)⁴. Найденные там черепа отличаются от северокитайских, их отличительными признаками являются короткоголовость и более широкое лицо, в чем прослеживается схожесть с антропологическими типа-

¹ Там же.

² См., например, работу М. Г. Левина о древних связях прототунгусских племен с протокорейским народом: *Левин М. Г. Антропологические типы Сибири и их генезис*. М., 1956. С. 13.

³ Об антропологических исследованиях тунгусов см.: 1) *Чебоксаров Н. Н. Основные этапы формирования антропологического состава населения Восточной Азии* // VII междунар. конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, август 1964. М., 1964; 2) *Этническая антропология Китая (расовая морфология современного населения)*. М., 1982. С. 72–133.

⁴ Помимо перечисленных, можно привести еще такие примеры, касающиеся нашей тематики, как осколок детского черепа из позднелеполитической стоянки Афонтова Гора II в Красноярске, а также два черепа из Чжалайнора на северо-востоке Внутренней Монголии, датируемые археологами примерно мезолитом. Подробнее см.: *Чебоксаров Н. Н. Основные этапы формирования антропологического состава населения Восточной Азии* // Там же. С. 6.

ми современных корейцев и маньчжуров¹ При этом уже известно, какую роль сыграли в этническом развитии маньчжуров северные тунгусы, и в связи с этим становится понятным замечание Р. Ш. Джарылгасиновой о том, что в антропологическом плане наблюдается сходство современных корейцев и маньчжуров. Маньчжуры же, несомненно, имеют в своем генотипе определенную часть древних тунгусских компонентов. Опираясь на иконографический материал когуресцев и современные данные антропологии, исследователь также высказывает и другую важную для нас мысль, что в этногенетическом аспекте у корейцев прослеживаются древние связи с маньчжурами или с севернотунгусскими народами², т. е. эвенками и эвенами. В дополнение к этническому портрету северных тунгусов можно прибавить некоторые антропологические наблюдения И. Г. Георги, изучавшего эти народы в XVIII в.: «Молодые женщины приманчивы по причине изрядного расположения лица, чрезвычайной веселости и вежливости; старухи напротив того — морщинисты, старики же редко бывают седыми и ходят до последнего прямо»³

Несомненно и родство языков этих народов. Язык когуресцев демонстрирует параллели с языками алтайской языковой семьи (сопоставление проводила Р. Ш. Джарылгасинова), куда на правах одного из членов тунгусо-маньчжурской языковой группы входит и современный эвенский язык. В пользу этого высказываются многие лингвисты, по мнению которых, корейский язык относится к алтайской языковой семье (Г. И. Рамstedт⁴, Е. Д. Поливанов⁵, Ю. Н. Мазур). Кроме того, как нам представляется, языковые параллели между эвенским и корейским языками могут быть количественно увеличены. Ср.: букчан (эвенск.) — остров, пук (корейск.) — кучка земли. Близки по значению в обоих языках и некоторые глаголы, например, апка (эвенск.) — дуть, апка-хада (корейск.) — давить; алда (эвенск.) — тесать, оро-

¹ Джарылгасинова Р. Ш. Указ. соч. С. 96.

² Там же. С. 98.

³ Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, верований, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. Ч. III. СПб., 1777. С. 37.

⁴ Одним из первых ученых, кто придерживался теории родства алтайской языковой семьи, был М. А. Кастрен. См. его работу: *Кастрен М. А. Основы изучения тунгусского языка* // Титов Е. И. Тунгусо-русский словарь. Иркутск, 1926. С. 1–64.

⁵ Описание Кореи / АН СССР. Институт Азии. М., 1960. С. 436.

сэгида (корейск.) — искусно вырезать. Все это, безусловно, может расцениваться как дополнительное свидетельство древнего генетического родства северокорейских и северотунгусских племен.

В середине I тыс. до н. э. на этнополитической карте восточноазиатского региона появились когуресцы, которые в IV в. создали свое государство, что и вынудило тунгусские группы уйти на север, в сторону Амура. Вполне возможно, что некоторые тунгусы ушли раньше, а другие — позже, третьи же «влились» в корейский этнос.

Приблизительно в I тыс. до н. э. прототунгусские племена расселились в бассейне Амура. По описанию Э. В. Шавкунова, этот регион представлял собой страну с многочисленными притоками Амура, где долины больших и малых рек чередовались с горными массивами, а степь и лесостепь — с тайгой. Здесь проходили естественные природные границы: на востоке и на юге — побережье Желтого, Японского и частично Охотского морей, на севере — хребты Становой, Джугдыр и Джугджур¹. Доступ на эту территорию в силу природно-географических условий был открыт лишь с запада и юго-запада. Именно сюда, теснимые более сильными соседями, мигрировали этнические общности или отдельные их части, здесь же оказались и прототунгусские племена. Хотя достоверных письменных источников на этот счет нет, но все же вполне можно предполагать, что ситуация была именно такой. Правда, очевидно и то, что эта местность уже была заселена аборигенным населением, а вновь прибывшим племенам приходилось либо силой обеспечивать себе жизненное пространство, либо растворяться среди аборигенных жителей. По мнению Э. В. Шавкунова, здесь образовалась особая контактная зона, с многочисленным проникновением разнообразных культур². Как показывают археологические данные, именно в этой местности нашли себе пристанище прототунгусские племена. На это обстоятельство обратил внимание Э. В. Шавкунов, отмечая, что до недавнего прошлого течение Шилки и последующее течение Амура до устья Сунгари было известно среди эвенков под общим названием — Шилькар или Силькар, сохранившимся у них с древнейших времен³. Поэтому можно сделать предположение, что именно бассейн Амура был местом взаимодействия мно-

¹ Шавкунов Э. В. Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. С. 22.

² Там же.

³ Шавкунов Э. В. Государство Бохай (698–926 гг.) и племена Дальнего Востока России. М., 1994. С. 30.

гочисленных прототунгусских племен с другими народами, здесь происходила ассимиляция с другими этносами, численно доминировавшими над ними. Но, несмотря на это, определенные этнические черты тунгусских народов северной группы приобрели устойчивость, сохранившись и до настоящего дня, например у эвенков Сибири, также как и у эвенов Якутии.

Дальнейший путь древних тунгусских племен с Амура в Забайкалье в известной нам литературе, вероятно, из-за недостатка материала — древних источников и археологических данных, не нашел отражения. Рассматривая ход передвижения многих прототунгусских племен, можно предположить, что их уход из благодатных мест вдоль Амура связан с соседством воинственных народов, мигрировавших туда в более позднее время.

Рубеж нашей эры явился в истории прототунгусских племен еще одним из основных этапов в их этническом развитии. Примерно в II в. до н. э. — II в. н. э. начинается так называемое переселение народов, прежде всего хуннов, на просторах бескрайних степей Восточной Азии, что, вполне возможно, явилось толчком для очередных передвижений тунгусских племен. В результате одни из них стали переселяться из Забайкалья в районы Верхнего Приамурья, а затем на юг Маньчжурии и Приморья, другие ушли на север и позже расселились на всей территории Западной и Восточной Сибири. Можно предположить, что именно в этот период предки современных эвенов Якутии отошли на север, продвигаясь все дальше и дальше в направлении Северного Ледовитого океана. Как показывают письменные источники, введенные в научный оборот Э. В. Шавкуновым, в этот период у прототунгусских народов произошло разделение на южных и северных тунгусов¹, появились и некоторые изменения в материальной и духовной культуре. Однако к этому периоду все представители тунгусо-маньчжурской группы народов уже приобрели определенную этническую устойчивость, «законсервировав» свой общий древний пласт культуры. Примером этого может служить, в частности, то, что у современных эвенков в орнаментальных украшениях наблюдаются элементы, схожие с маньчжурскими², (народ, который в своей этнической

¹ Разделение тунгусов на северных и южных было предложено впервые Л. И. Шренком. См.: *Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края*. СПб., 1899. Т. 1. С. 296.

² Истоки искусства у народов Амура уходят в каменный век, именно там

основе родственный тунгусам). Кроме того, в культуре чжурчжэней наблюдается много общего с культурой эвенов и эвенков, что прослеживается, например, в сходстве украшений и орнаментальных мотивов¹.

Анализируя конкретные археологические данные А. П. Окладникова, А. П. Деревянко, а позже и Э. В. Шавкунова, можно сделать выводы о том, что именно территория Приамурья–Забайкалья стала одним из основных мест формирования этнической идентичности севернотунгусских народов. Эта зона явилась их исторической родиной, с которой позже начнется активное расселение северных тунгусов².

Существовала также и другая точка зрения на этногенез и раннюю этническую историю тунгусских народов, выдвинутая С. М. Широкогоровым³. Согласно мнению этого ученого, прародиной тунгусов был бассейн реки Хуанхэ. Однако эта версия долгое время подвергалась критике⁴.

Полевые исследования Э. В. Шавкунова позволили провести всестороннее изучение памятников карасукского типа, к которым была

зародилась его богатая и своеобразная орнаментика, аналогичная орнаментике тунгусов севера России. Подробнее см.: *Деревянко А. П.* В поисках оленя Золотые рога. М., 1980. С. 319.

¹ *Шавкунов Э. В.* Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. С. 174.

² Обзор проблематики этногенеза тунгусов и историографии прибайкальской теории их происхождения см.: *Бурыкин А. А.* 1) Этногенез эвенков и проблема этнической принадлежности неолитических культур Прибайкалья: современное состояние вопроса // Проблемы археологии, истории, краеведения и этнографии Приенисейского края: Сб. науч. трудов. Т. II. Красноярск, 1992. С. 66–68; 2) Судьба прибайкальской теории этногенеза тунгусов в свете новых археологических и этнографических данных // Интеграция археологических и этнографических исследований. М.; Омск, 1999. С. 44–46.

³ Список работ С. М. Широкогорова см.: Краеведческий бюллетень: Проблемы истории Сахалина, Курил и сопредельных территорий. 1995. № 1. С. 160–162.

⁴ *Василевич Г. М., Окладников А. П.* Археологические данные о древнейшей истории Прибайкалья // Вестник древней истории. 1938. № 1. С. 240–260; *Залкинд Е. М.* К этногенезу эвенков // Ученые записки Бурятско-Монгольского педагогического института. Вып. 1. Улан-Удэ, 1947. С. 69–76. Иную оценку теории С. М. Широкогорова см.: *Деревянко А. П.* Приамурье (I тысячелетие до н. э.). Новосибирск, 1976.

отнесена и культура северных тунгусов. Выводы археологических данных весьма актуальны для нашей темы¹ В частности, очевидно, что носители карасукского типа культуры по мере развития кочевого скотоводства продвигались в поисках новых пастбищ на северо-запад, т. е. в районы Южной Сибири, и на север — в районы северо-восточной Монголии и Забайкалья. Таким образом, происходило движение древних кочевых племен тунгусов на север, в прилегающие с юга к Прибайкалью районы² Здесь к этому моменту находилось аборигенное население, относящееся к «палеоазиатским» народам, с которыми позже тунгусы ассимилировались.

Бесспорно, имели место контакты пратунгусов и с древними монгольскими народами, в результате которых происходили определенные изменения в языке, а также культуре северных тунгусов, что позднее стало отличать их от южных собратьев. Монгольское влияние на народы южной ветви тунгусо-маньчжурской группы имело место в опосредованной форме — через культуру маньчжур и маньчжурский язык.

Расселению северных тунгусов по обширной территории Восточной Сибири способствовало сохранившееся со времен их пребывания в горных районах Забайкалья оленеводство³, в первую очередь, благодаря использованию оленей в качестве транспортного средства, они могли совершать свои бесконечные передвижения.

Исход северных тунгусов со своей исторической родины — При-

¹ О данных археологии более подробно см.: *Деревянко А. П.* 1) Каменный век Северной, Восточной, Центральной Азии. Новосибирск, 1975; 2) В поисках оленя Золотые рога. С. 319; 3) Приамурье (I тысячелетие до н. э.). С. 239–275; *Окладников А. П.* Далекое прошлое Приморья (очерки по древней и средневековой истории Приморского края). Владивосток, 1959 и другие работы тех же авторов.

² *Шавкунов Э. А.* Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. С. 174.

³ О роли оленеводства в переселении тунгусских народов по территории Сибири и Севера см.: *Богораз В. Г.* Оленеводство: Возникновение, развитие и перспективы // Проблемы происхождения домашних животных. Вып. I. Л., 1933. С. 224; *Гурвич И. С.* Этническая история северо-востока Сибири // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. (Нов. сер.) Т. 89. М., 1966. С. 14–22, 30–31; *Левин М. Г.* К проблеме этногенеза тунгусов. М., 1960. С. 1–7; *Вайнштейн С. И.* Проблемы происхождения оленеводства в Евразии // Советская этнография. 1970. № 6. С. 23–25.

амурья-Забайкалья — начался предположительно с X–XII в.¹ Вероятно, в какой-то мере этому способствовали постоянные набеги монгольских племен, а позже усиление власти Чингисхана и образование в XIII в. монгольского государства.

Таким образом, в результате миграций в северном и северо-западном направлении (а несколько позднее — в северо-восточном направлении вдоль Охотского побережья) северные тунгусские народы постепенно расселились по всей Сибири. Некоторые тунгусские племена ушли на среднюю Лену, где впоследствии с приходом народа саха (якутов) в эти места они были вынуждены отойти как к северу, так и к западу, а также вниз по ее течению² Это обстоятельство во многом определило со временем известное разделение обоих этносов северных тунгусов (как эвенков, так и эвенов) на разные территориальные группы — на западных и восточных. В ходе такой этнической эволюции эвенов и эвенков в течение определенного периода времени возникли некоторые антропологические отличия и между этими народами, и между отдельными территориальными группами внутри обоих этносов. Так, современные эвены отличаются от эвенков относительной малорослостью и светлокожестью, а эвенкийский язык от эвенкийского — редукцией конечных гласных, а также отдельных слогов внутри слова. Указанные особенности эвенского языка, по крайней мере, как утверждает В. А. Туголуков, уже частично существовали в XVII в.³, и это подтверждается данными ономастики и самыми ранними материалами, документирующими эвенкийский и эвенкийский языки в конце XVII в. и на протяжении XVIII в.

На западе границей района обитания северных тунгусов, постепенно заселивших огромную территорию Западной и Восточной Сибири, явилась река Обь в ее среднем течении, на севере — лесотундра между низовьями рек Лены и Енисея, на востоке — побережье Охотского моря (южная часть) и на юге — левобережье Амура. Численность населения Севера в XVII в. (согласно опубликованным Б. О. Долгих данным, собранным на основе изучения архивных материалов того времени) к приходу сюда русских первопроходцев составляла 103 тыс. чел. (без предков современных нанайцев, ульчей и нивхов), т. е. на 1 кв. км

¹ Туголуков В. А. Тунгусы (эвены и эвенки) Средней и Западной Сибири. М., 1982. С. 155.

² Там же.

³ Там же.

приходилось примерно 0,08 чел.¹ Эти данные, конечно же, не отражают действительную картину численности народов, проживавших в XVII в. в Сибири и на Севере, но позволяют дать какое-то представление об этом. Численность тунгусов того периода, по расчетам Б. О. Долгих на основании ясачных документов XVII в., составила приблизительно 36 тыс. чел.² Такое широкое расселение северных тунгусов при их относительно небольшой численности представляет собой уникальное явление в мировой истории³ Недаром некоторые этнографы-североведы определяют тунгусов, как «цыган России», имея в виду их постоянное перемещение и бродячий образ жизни.

Существует большая по объему литература, состоящая из источников и конкретных исследований, обобщающих свидетельства первых землепроходцев Сибири и Дальнего Востока об аборигенном населении этих территорий. Из них следует, что во второй половине XVII в. и в начале XVIII в. этот регион представлял в этническом плане довольно пеструю картину⁴ Основу его коренного населения составляли чукчи, коряки, ительмены, юкагиры, эскимосы. Более поздними пришельцами были тунгусы, расселившиеся по всему северо-востоку по нескольким направлениям. Одна из групп тунгусов кочевала по отрогам Верхоянского хребта между рекой Яной и побережьем Охотского моря, вторгаясь во владения юкагиров, следуя к северу по горам, окаймляющим долины рек Яны, Колымы и Индигирки. На данной обширной территории тунгусы издавна вступали в тесные взаимоотношения с древними юкагирскими племенами. В ходе этих этнокультур-

¹ Вайнштейн С. И., Васильев В. И. Введение // Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII — начало XX в.). М., 1970. С. 7.

² Туголуков В. А. Социальная организация эвенков и эвенов // Там же. С. 216.

³ О расселении тунгусов по Сибири и Северу см. подробнее: Богораз В. Г. Древние переселения народов на север Евразии и Америки // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1927. Т. VI. С. 44; Василевич Г. М. Типы оленеводства у тунгусоязычных народов (в связи с проблемой расселения по Сибири) // VII междунар. конгресс антропологических и этнографических наук. С. 1–9; Туголуков В. А. Тунгусы (эвены и эвенки) Средней и Западной Сибири. М., 1985. С. 3–4, 275; Левин М. Г. Тунгусы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 1. С. 109; и др.

⁴ Антропова В. В. Военная организация у народов Крайнего Северо-Востока Сибири // Труды Института этнографии. (Нов. сер.). Т. 35. Сибирский этнографический сборник. Вып. II. М.; Л., 1957. С. 107.

ных контактов шло этническое формирование ряда групп современных эвенов.

Бассейн реки Индигирки охватывает довольно обширные просторы Севера и принадлежит к числу немногих мест, которые до сих пор плохо изучены в археологическом плане. Поэтому большой интерес представляют археологические находки И. С. Гурвича и А. П. Окладникова в этом районе, связанные с поселениями «бродячих племен»¹ тундры, занимавшихся на ее просторах охотой на северного оленя и рыбной ловлей. Легенды и предания, записанные в свое время В. И. Иохельсоном, рисуют жизнь предков юкагиров в тех же общих чертах, в каких ее изображают по археологическим и историко-этнографическим материалам А. П. Окладников и И. С. Гурвич. Действительно, юкагирские поселения здесь были довольно-таки многочисленными и они простирались в XVIII–XIX вв. несколько шире, чем об этом говорят легенды.² В XVI–XVII вв. происходило расселение тунгусских племен по этой территории. Тунгусы проникали сюда с юга, т. е. с верховьев Индигирки. Первое время единственными их представителями там были эвены Дельянского рода³ Наиболее ранние свидетельства о ламутах в данной местности относятся к XVII в. Кочевое население этого края поначалу включало в себя представителей Буяксирского, Кункугирского и Каменно-Юкагирского родов, кроме того, в низовьях этой реки кочевал Дельянский род. Ученые, посещавшие этот район Якутии с исследовательскими целями, пришли к единому мнению, что из всех этих родов к юкагирам относятся лишь представители Каменно-Юкагирского рода, выходцы из него именовали себя «Дуткиль» («Дутки»)⁴ Документы XVII в. говорят также о ламутских юкагирах, «которые кочевали вместе с ламутами»⁵ Здесь имела место общая тенденция для всех тунгусов — их постепенная ассимиляция с юкагирами, но при этом степень этого процесса была неравномерной в разных районах тунгусско-юкагирских контактов. Согласно В. И. Иохельсону, среди «бродячих родов» Индигирки на

¹ Окладников А. П., Гурвич И. С. Древние поселения в дельте реки Индигирки // Краткие сообщения Института этнографии. Вып. 27. М., 1957. С. 50.

² Там же.

³ Туголуков В. А. Эвены // Этническая история народов Севера. С. 156.

⁴ Гурвич И. С. Этнографическая экспедиция в бассейн реки Индигирка // Краткие сообщения Института этнографии. Вып. 19. М.; Л., 1953. С. 37.

⁵ Народы Сибири / Под ред. М. Г. Левина, Л. П. Потапова. М.; Л., 1956. С. 761.

рубеже XIX–XX вв. были тунгусы, знавшие юкагирский язык¹. Этот исследователь называл их «юкагизированными тунгусами»², что, на наш взгляд, не противоречит истине. К приходу русских в район правобережья Лены современные эвены занимали горную область Верхоянского хребта, а также некоторые районы Охотского побережья. На рассказы и воспоминания об этническом родстве эвенов с юкагирами, а также на некоторые языковые и этнографические признаки аборигенов этого района обратил внимание ученый-филолог Х. И. Дуткин из Института проблем малочисленных народов Севера (Якутск). На основании полевых материалов, собранных этим ученым, эвенов данной местности можно разделить на две группы: пришлых и местных. По его данным, «пришлыми» себя называют представители родов Дел-лянкин, Кукуюн, Хулдыча, так как их предки прибыли сюда из других мест современной территории Якутии: из Усть-Янского района — Голиковы; с низовьев рек Колымы и Алазеи (Нижнеколымский район) — Ягловские; из Абыйского и Момского районов — Никулины и Слепцовы³. Эвены, принадлежащие к родам Бугыча и Дутки считают себя «местными», т. е. нижеиндигирскими, жившими в этих местах более длительное время. Таким образом, можно предположить, что эти два эвенских рода, причислившие себя к категории местных жителей, были одними из первых, кто оказался на данной территории.

К середине XVII в. в долине реки Индигирки было основано два ясачных зимовья — Зашиверское и Подшиверское⁴. Из анализа данных по сбору ясака⁵ с местных жителей, видно, что в большом верхнем Зашиверском зимовье первое время платили ясак лишь юкагиры, но в начале второй половины века там стали упоминаться и ламуты (эвены). В. А. Туголуков отмечал, что в конце 1660 г. к Зашиверскому острогу были приписаны эвены и юкагиры Годниканского, Кункугурского и Уяганского родов, однако уже в 1669 г. плательщиками ясака в этом зимовье числились одни только эвены, а в Подшиверском — и те,

¹ Туголуков В. А. Эвены // Этническая история... С. 159.

² Этническое развитие народностей Севера: Сб. статей. М., 1987. С. 40.

³ Дуткин Х. И. Аллаиховский говор эвенов Якутии. СПб., 1995. С. 5–6.

⁴ Туголуков В. А. Эвены. С. 155.

⁵ Ясак — натуральная подать (мехами) с народов Сибири Московскому государству с XVI в. См.: Аникин А. Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. М.; Новосибирск, 2000. С. 730–731.

и другие¹ Из этих данных следует, что во второй половине XVII в. на территории бассейна Индигирки доминирующим стало эвенское население. Очевидно, к этому моменту сюда мигрировали так называемые «пришлые» эвенские роды, о которых уже говорилось выше. Именно поэтому в ясачных книгах 1669 г., изученных В. А. Туголуковым, среди плательщиков ясака преобладали ламуты.

Примерно в те же годы XVII в. эвенские поселения стали появляться и упоминаться в источниках на Средней и Нижней Индигирке. В 1668 г. служилые люди, находившиеся в низовьях этой реки, опасались «изменников — ламутских мужиков». Однако постоянными обитателями этого района эвены стали лишь в начале XVIII в. Данные ясачных ревизий 1762 г. и 1782 г. свидетельствуют о том, что в то время эвенов Индигирки насчитывалось 262 человека, юкагиров — 388 мужских душ, т. е. около 550 человек эвенов и 780 юкагиров всего населения² К середине XIX в. индигирские эвены полностью ассимилировались с юкагирами. Так, в материалах Ожогинской церкви близ Индигирки за 1861 г. находим упоминания о Буяксирском роде старосты Степана Снужкова и Кунгурском роде старосты Ефрема Варякина. Оба эти рода уже характеризовались как юкагирские. По данным переписи населения 1897 г. численность эвенов составляла всего 40 хозяйств с 280 душами мужского пола. Фактически эвенское население бассейна Индигирки в конце XIX в. составляло 540 человек.³

Итак, по архивным источникам XVII–XIX вв. видно, что в этот период времени на территории Севера шло интенсивное формирование ламутской этнической общности, проявлявшееся как в некоторой консолидации представителей разных родов, так и в дифференциации отдельных территориальных групп.

По переписи населения 1917 г. ламутов (эвенов) этого района было 754 человека; изменение их численности к началу XX в., как можно думать, было обусловлено их ассимиляцией с юкагирами⁴ В 20–30-х гг. XX в. юкагиры современного Аллаиховского района, входившие в состав Быягнырского (Буяксирского) и Юкагирского наслегов⁵,

¹ Туголуков В. А. Указ. соч. С. 158.

² Там же. В ясачных книгах указывали только мужчины-плательщики ясака.

³ Там же. С. 159.

⁴ Этническое развитие народностей Севера. М., 1987. С. 40.

⁵ Наслеги — населенные пункты (слово тюркск. происхождения).

говорили на эвенском языке. Однако жителей этого края нередко считали принадлежащими к юкагирскому народу, причем эта местная традиция сохранилась в какой-то форме и до сих пор; у отдельных представителей некоторых эвенских родов в документах в графе «национальность» нередко проставлено «юкагир».

В советский период основная масса населения этого региона проживала в поселках Ойотунг, Оленегорск и Чокурдах. На основе материалов фольклорно-лингвистического исследования Х. И. Дуткина в 1974 г. в перечисленных поселках выявлено эвенского населения по родам: Дутки — 43 семьи, Бугычи — 13, Деллянкин — 9, Хулдыча — 2¹

По данным Всесоюзной переписи 1989 г. аборигенов этого района насчитывалось 544 человека, из них владели родным языком только 410. Вторым родным языком респонденты признавали: русский — 55 человек, якутский — 328, эвенский — 161² Из этого следует, что степень владения родным языком у данной группы эвенов в настоящее время остается достаточно значительной. А это свидетельствует о том, что данная группа эвенов еще обладает своим этноидентифицирующим потенциалом и говорить об утрате этнических начал у них преждевременно.

Таким образом, обобщенные нами разнообразные данные археологии, этнографии, архивные материалы свидетельствуют о том, что эвены и эвенки имеют общее происхождение, хотя первые в ходе исторического развития значительно обособились от эвенков и стали самостоятельным народом. Этническое формирование эвенов было обусловлено природно-климатическими условиями мест обитания, внешним этнокультурным и языковым влиянием окружавших их народов³; помимо всего этого, значительную роль в формировании эвенов как этноса сыграли и определенные исторические события.

В ходе взаимодействия народов взаимопроникновение культур неизбежно, но, само собой разумеется, что это влияние не бывает одно-

¹ Дуткин Х. И. Материалы фольклорно-лингвистической экспедиции в Аллаховский район в 1973 г. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 14. Л. 116. Якутск.

² Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. // Статистический сборник. № 3. Якутск, 1990 (Госкомстат РСФСР Якутского управления статистики). С. 87.

³ С. М. Широкогоров отмечал, что у тунгусов в этногенезе были сильные ассимиляционные процессы. Подробнее см.: Широкогоров С. М. Задачи антропологии в Сибири. (Отдельный оттиск из III тома «Сборника Музея Антропологии и Этнографии при Императорской АН».) Пг., 1915. С. 41.

сторонним, каждый элемент чуждой культуры, несомненно, адаптируется к местной среде и видоизменяется в той или иной степени. Подобные процессы проходили и в культуре эвенов Якутии. В ходе этногенеза и этнической истории эвены впитывали в свою самобытную культуру многие компоненты культур своих азиатских соседей. Эвенский народ прошел очень длинный путь, осознанно или неосознанно что-то приобретая или утрачивая, создавая свою неповторимую поллярную культуру.

2. Социальная организация тунгусов как одно из условий выживания

На таежных и тундровых просторах, в местах проживания немногочисленных народов, на протяжении многих веков происходило незаметное для постороннего глаза развитие социальных институтов аборигенного населения¹. В суровых климатических условиях данного региона, при низкой плотности населения, специфических видах хозяйственной деятельности решающую роль играли родственные связи семей, территориальных групп, а также формы управления, в которых важное значение также приобретали родственные связи.

В результате изолированности северных территорий традиционная социальная организация у северных тунгусов сохранялась значительно дольше, чем у большинства народов России. Эти традиционные формы общественных институтов способствовали выживанию северных этносов в суровом климате и являлись обязательным условием для сохранения культурной целостности.

С момента вхождения Сибири и Севера в состав Российского государства и вплоть до 20-х гг. XX в. по укладу жизни и культуре хозяйствования аборигенное население этого края сильно отличалось от других народов России. Данное обстоятельство зафиксировали И. С. Гурвич и Б. О. Долгих, специально изучавшие общественный строй народов Севера и Сибири XVII в. Однако эти ученые подходили к рассмотрению вопроса несколько политизированно. Оценивая уровень развития народов Севера, они, прежде всего, отмечали, что те «имели низкий уровень развития производительных сил, и это стало

¹ Структуру социальной организации тунгусов подробно рассматривал С. М. Широкогоров. См.: *Shirokogoroff S. M. Social organisation of the northern Tungus*. Shanghai, 1929.

основным условием существования весьма архаических общественных институтов»¹ Под архаическими общественными институтами историческая наука, как правило, понимает родо-племенные отношения, характерные для первобытнообщинного строя. Такие отношения известны на ранней стадии развития человечества; что же касается современных народов Севера России, то у них родо-племенные отношения были живы еще до недавнего времени, однако эта социальная структура северных этносов изменилась и наполнилась новым содержанием, что отличает современные родовые отношения, характерные для этих народов, от архаичных форм общинного строя.

По документальным свидетельствам землепроходцев, осваивавших этот регион в XVII в., видно, что к приходу русских местные этнические общности отличались друг от друга особенностями языка и хозяйства. Уже в XVII в. под разными этнонимами (и часто под теми же, под которыми мы их знаем ныне) были известны все современные народы Севера. В. А. Туголуков писал об этих общностях как об аморфных образованиях, состоявших из мало связанных друг с другом племен, в составе которых уже были диалектно-территориальные группы² Этот же автор указал на то, что у племен аборигенов северного края уже тогда существовали единое самоназвание и общее самосознание. Идентификация эвенов Якутии по подобным социальным организациям сохранилось и поныне: они по-прежнему относят себя к конкретной родовой группе. К примеру, современное эвенское население Аллаиховского района делилось на несколько родов: Бутгычи, Деллянкин, Кукуюн, Хулдыча и Дутки (или Доткиль). Правда, о своей родовой принадлежности лучше помнят люди старшего поколения, чем молодежь; однако отнесение себя к какому-то конкретному роду (почти всегда — к роду отца) было характерным и в XVII в., и в XX в. Кроме того, в XIX в. эвены и юкагиры, относящиеся к разным группам, именovali себя по признаку родовой принадлежности, в то время как чукчи осознавали различия между группами своего этноса по хозяйственному типу деятельности (чавчыват — чукчи-оленоводы, анкальыт — приморские чукчи-охотники на морского зверя), а азиатские эскимосы — по месту обитания³ Если же проводить параллели в этом отно-

¹ Вайнштейн С.И., Васильев В.И. Введение // Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII — начало XX в.). С. 11.

² Туголуков В. А. Эвены. С. 264.

³ Там же.

шении с другими народами Восточной Азии, то известно, что жители древнего Китая называли себя по наименованию местности (например, этноним «Шан-и» означает, что люди, к которым он относится, являются выходцами из поселения Шан)¹

Изучая общественный строй отдельных этнических групп народов Севера, исследователи выявили одну общую закономерность: в зонах контактов с другими народами, преобладавшими по численности, племена быстро распадались на мелкие общины и, наоборот, в сравнительно малодоступных районах они сохранялись значительно дольше. Племенная организация северян не была неподвижной и застывшей. При своем формировании из различных элементов она часто меняла свое имя, родовой состав, со временем делилась на новые племена или даже распадалась, растворяясь в составе более многочисленной группы, жившей по соседству². Эта динамика развития была отмечена многими исследователями Севера и Сибири. Они также указывали, что в некоторые периоды племя как социальная единица могло отсутствовать. Самоуправление, скорее всего, появляется лишь на определенной ступени исторического развития этих этносов. Отличительной социальной особенностью современных народов Севера является их малочисленность и значительная рассредоточенность на огромных территориальных пространствах³. Конечно же, данное обстоятельство не способствует племенному единству и часто становится фактором обособления отдельных частей этноса и формирования различных этнических групп⁴. Так, на этнической карте Сибири, Севера и Дальнего Востока в разное время появлялись родо-племенные объединения аборигенов, имевшие единые генетические корни, но затем, постепенно дистанцируясь друг от друга, эти объединения изменялись в культурном и языковом отношении, причем порой преобразовывались до неузнаваемости.

Как правило, вновь созданный этнос (или племя) обладал полной самостоятельностью от остальных, селился на свободной территории и

¹ *Васильев Л. С.* Древний Китай. Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н. э.). Т. 1. М., 1995. С. 325.

² *Долгих Б. О.* Племя у народностей Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири... С. 358.

³ Об этом см.: *Долгих Б. О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960. С. 11.

⁴ *Долгих Б. О.* Племя у народностей Севера // Там же. С. 335.

таким образом, становился независимым коллективом. Вследствие такого длительного обособления постепенно изменялся язык. Подобные перемены и появление различий в языке, по мнению В. Н. Алексеева, указывают на окончательное отделение племени от породившей его этнической единицы¹ Вполне возможно, что потеря единой языковой общности вела и к духовной и культурной разобщенности; понятно, что при этом и кровнородственные связи становились слабее и имели все меньшую значимость.

Исследование российскими учеными материалов XVII в. по родовому и племенному составу народов Севера выявили трудность в определении племенного состава, так как отличительные особенности этих народов выражены нечетко, о чем говорилось выше. В частности, это было обусловлено подвижностью состава племен, значительными перемещениями и смешениями различных родов². В результате этого сложились такие этнические образования, предки которых происходили из разных родов, постепенно сформировались диалекты и говоры территориальных группировок, преемственность которых с диалектами старых племен была нарушена³ Сейчас очень сложно установить точные взаимосвязи и динамику такого развития. Хотя известно, что племена, не изменившие своего местонахождения или же жившие на месте прежнего обитания постоянно (там, где их впервые застали в свое время русские землепроходцы), по мнению И. С. Гурвича и Б. О. Долгих, не утратили своих племенных особенностей⁴ Это можно проследить на примере эвенов Аллаиховского района Якутии, сохранивших память о принадлежности к конкретному роду.

При подробном рассмотрении племенного состава народов Севера в XVII в. обращает на себя внимание то обстоятельство, что каждое племя состояло из нескольких кровнородственных объединений — родов. Л. Г. Морган дал следующую характеристику таким объединениям: «Род представляет собой совокупность кровных родственников,

¹ Алексеев В. Н. Род, племя, народность, нация. М., 1962. С. 11.

² О социальных институтах монголов см. подробнее: Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов: Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934. С. 46–86, 158–178, 189–196.

³ Этот факт, по мнению Б. О. Долгих, указывает на процесс дальнейшего расселения тунгусских племен по Сибири и Северу. См.: Долгих Б. О. Род, фратрия, племя у народов Севера Сибири. М., 1964. С. 9.

⁴ Долгих Б. О. Племя у народностей Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири... С. 347.

происходивших от одного общего предка, отличавшихся особым родовым именем и связанных между собой узами крови»¹ Социальные объединения тунгусов в этом плане следуют закономерностям, присущим другим этническим группам мира. Так, аналогичную общественную организацию, находим и у древних корейцев. Р. Ш. Джарылгасинова, исследуя культуру древнекорейских племен, отмечает, что ранняя форма социальной организации у когуресцев представлялась материнской родовой общиной² Свидетельством этого, по мнению автора, было наличие культа Матери-прародительницы, например, в свадебном обряде, где сохранялись традиции матрилокальности. Об этом говорят письменные источники, относящиеся ко времени государства Когуре (примерно с III в. до н. э. по 668 г.), мифы и другие тексты древности. Р. Ш. Джарылгасинова пишет о почитании когуресцами Матери-прародительницы, что нашло отражение в изображении Духа пуё (пуё — этническая группа, от которой когуресцы вели свое происхождение) в виде женской статуи, вырезанной из дерева³ В разделах китайских династийных историй «Саньго чжи» и «Хоу Хань шу», посвященных описанию древнекорейских племен, родовая организация обозначалась иероглифом «сонъ» (кит. «син»). Л. С. Васильев в работе «Древний Китай» по этому поводу писал, что приоритет женского начала в форме матрилинейности существовал лишь в виде исключения в небольшом числе этносов, причем и там во главе социальных групп стояли обычно не женщины, но мужчины, пусть не отцы, а братья матерей⁴. Мы не можем настаивать на том, что во главе древнего корейского общества стояли женщины, а делаем лишь акцент на том, что кровнородственные отношения в Когуре играли важную роль и, возможно, предпочтение при заключении брака отдавалось родам по материнской линии.

Подобный тип брачных отношений характерен и для эвенского общества, где одним из основных признаков тунгусского рода также была экзогамия, запрещавшая жениться на сородичах. Эти устои строго соблюдались: браки в роде отца не заключались и разрешались в лю-

¹ *Морган Л. Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л., 1934. Т. 1. С. 52–53.*

² *Джарылгасинова Р. Ш. Древние когуресцы. С. 63.*

³ Там же.

⁴ *Васильев Л. С. Древний Китай. Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н. э.). Т. 1. С. 324.*

бом другом роде, хотя предпочтение при этом отдавалось роду матери¹

Кровнородственная связь между соплеменниками облегчала управление этой общностью. Кровное родство влияло на все стороны жизни общины тунгусов, в особенности в плане согласования брачных отношений; браки запрещались внутри рода, и поэтому каждый род был связан брачными отношениями с другим родом. Эта форма брачных отношений отвечала потребностям сохранения и укрепления сплоченности, коллективизма между людьми. Там, где нельзя было выжить одному, род мог позаботиться обо всем необходимом для всех своих членов, живущих на одной территории.

Неотъемлемой частью жизни племенного союза тунгусов были религиозные воззрения. Как правило, они отражали наличие единых богов и единого первопредка для всего племени. Вся жизнь племени регламентировалась устоявшимися ритуалами, традициями и обычаями.

Общеизвестно, что с развитием племенной формы объединения возникала условная племенная собственность, и это могла быть прежде всего территория с ее природными богатствами. Территория, освоенная племенем, делилась на две части: одна часть служила местом поселения родов, другая — местом их охотничьего промысла, пастбищем и др. Эта территория отделялась от земель другого племени каким-либо нейтральным пространством, естественной природной границей, обычно в виде реки или леса. Но кочевой образ жизни тунгусов не позволял им иметь устойчивую собственность на землю, она считалась таковой условно², когда они охотились и пасли оленей в период пребывания на ней. Этот факт подтверждается и более поздними исследователями. Так, в 1929 г. при разграничении Чириндинского и Турыжского «промысловых районов» эвенки утверждали, что раньше никаких границ между родами не было. Даже на участке, занятом па-

¹ Подробнее см.: Гурвич И. С., Долгих Б. О., Смоляк А. В. Хозяйство народов Севера // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М., 1980. С. 54; Тугалуков В. А. 1) Идущие поперек хребтов. С. 76; 2) Социальная организация эвенков и эвенов // Общественный строй у народов Северной Сибири... С. 218–219; Майнов И. И. Некоторые данные о тунгусах Якутского края. Иркутск, 1889. С. 66–68; и др.

² Туров М. Г. Хозяйство эвенков таежной зоны Средней Сибири в конце XIX — начале XX века (принципы освоения угодий). Иркутск, 1990. С. 132.

стбищами одной группы, можно было пасти оленей и ловить рыбу представителям других групп¹

Племя, будучи более широкой формой организации общественной жизни, не обезличивало входящий в него род. Конкретный род сохранял за собой значительную самостоятельность в решении вопросов внутренней жизни. К приходу русских эвены находились на стадии отцовско-родового строя, хотя существовали и другие формы и типы социальной организации. По всей видимости, подобная форма общественного устройства «пришла» на Север вместе с оленеводами-самодийцами и тунгусами, потому что у этих этносов род как социальная единица сложился еще в те времена, когда они обитали на юго-западе и юго-востоке Сибири, занимаясь там скотоводством и коневодством.

Численность элементарной тунгусской социальной единицы — рода, как правило, составляла от 35 до 50 человек. В какой-то мере подобная норма была продиктована природно-климатическими условиями, дававшими возможность прокормить определенное количество людей в данной местности. Иначе говоря, подобная численность рода была связана с возможностью организации материального производства и общественного управления и, прежде всего, возможностью выжить в конкретной природной среде.

Говоря о социальных институтах северных народов, следует подчеркнуть, что тунгусская родо-племенная форма общности была скреплена духовным единством, которое обуславливалось потребностью людей в сохранении и укреплении коллективизма. Род давал каждому своему члену защиту, а племя защищало каждый род, входивший в него. Именно в недрах рода зародился известный обычай кровной мести, когда за определенные действия (оскорбления, увечья или убийство), совершенные против сородича, мстил весь род пострадавшего. Но постепенно этот обычай видоизменялся. У тунгусов кровная месть, вероятно, уже в XVII в. могла быть по соглашению сторон заменена выкупом. Например, такой случай, когда кровная месть была заменена откупом (данное событие разбиралось в Якутском остроге 4 декабря 1641 г.), был описан В. В. Карловым²

¹ *Туголуков В. А.* Социальная организация эвенков и эвенов // Общественный строй у народов Северной Сибири... С. 225.

² *Карлов В. В.* Эвенки в XVII — начале XX вв. (хозяйство и социальная структура). М., 1982. С. 63.

Единство интересов родов находило свое выражение в организации общественного управления. Мы обнаруживаем единые закономерности в системе развития различных племен, независимо от их местонахождения на планете. Например, у американских индейцев-ирокезов родом руководили его глава (сахам) и вождь. Однако решающую роль играли не они, а совет — собрание всех общинников; в управлении племенем — совет племени¹ В документах XVII в. главу тунгусского рода также называли «вождем», по терминологии русских источников — «князцом», а рядовые соплеменники назывались «сродники»² Характер власти у тунгусов может достаточно четко обрисовать смысл термина «нюнгэ», относившегося к главе рода и обозначавшего «советчика»³ Иными словами, вождь был руководителем своих сородичей, пользовался среди соплеменников авторитетом, мог влиять на решение спорных вопросов. В древнем же Китае в период Шан и Чжоу происходил процесс сакрализации власти правителя-вана, и в то время ван⁴ именoval себя в надписях как «Во-и-жэнь» или «Юй-и-жэнь» («Я, Единственный»), что указывает на достижение им высшей власти. Л. С. Васильев, основываясь на письменных источниках того периода, утверждает, что правитель уже в то время был исключительным существом, осененным высшей благодатью⁵, что разительно отличает его от главы рода у тунгусов, который, несомненно, имел определенную власть, но решающее слово, по-прежнему, оставалось за всеми членами.

Понятие рода — «тэгэ» — ассоциируется у тунгусов с неким единым, всеобщим происхождением, с общим огнем или очагом; в эвенкийском языке выражение «родной очаг» указывает на близость и родство этих понятий. Тунгусам было присуще особо трепетное отношение к огню, зажженному в чуме. Защищая свою жизнь, «тунгус никогда не отдаст весь огонь из своего чума»⁶ Все это свидетельствует о важности в жизни аборигенов Севера родовой организации, в которой

¹ Алексеев В. Н. Указ. соч. С. 13.

² Туголуков В. А. Социальная организация эвенков и эвенов // Общественный строй у народов Северной Сибири... С. 225.

³ Там же.

⁴ Ван — название государя в Древнем Китае См.: Пак Сонхён. Философское осмысление сознания трагического в шаманизме (на примере корейского шаманизма) // Философские исследования. М., 1996. № 3. С. 181.

⁵ Васильев Л. С. Древний Китай... С. 177.

⁶ Туголуков В. А. Социальная организация эвенков и эвенов // Общественный строй у народов Северной Сибири... С. 216.

каждый ощущал себя неотъемлемой её частью, занимая присущее ему место. В традиционном понимании эвенов Якутии, род — это, прежде всего, институт продолжения самой жизни в этом краю, где прошлое, настоящее и будущее слито в единое целое.

В условиях сурового края, где трудно и почти невозможно выжить одному человеку, у тунгусов повсеместно культивировалось отношение взаимопомощи, им пронизаны все институты и обычаи коренных жителей Севера. Например, известен обычай, обозначаемый термином «нимат», само название которого, как можно думать, происходит от эвенкийского слова «нимадув» («я даю»). Этот очень древний обычай со временем приобрел классическую форму. В обществе, где он возник, существовало своего рода разделение труда. Охотник не считал себя хозяином добычи. Мясо добытого животного он отдавал в распоряжение всех жителей стойбища. Шкуру зверя должны были получить члены другого рода и, вполне возможно, из материнского рода охотника, с которым сородичи последнего жили как соседи в одной местности. Они руководили разделкой туши и ее распределением. По обычаю, добывшему трофеи охотнику выражались всяческие почести: специально для него устраивали особое угощение, превозносили его удале и искусство.

Коллективизм и взаимопомощь выражались также и в поддержке нуждающихся соплеменников, особенно вдов, инвалидов и сирот. На это указывали Э. К. Пекарский и В. П. Цветков, писавшие об эвенках в начале XX в.: «Если у сирот нет близких родственников со стороны отца, то воспитание их являлось обязанностью сородичей со стороны матери»¹ Это неписаное правило соблюдалось строго и возводилось в ранг непреложного закона тундры. До сих пор у народов Севера бытует обычай всячески помогать детям, лишившимся родителей. Взрослые всегда стремились уделить больше внимания сиротам.

Непререкаемым авторитетом в тунгусском роде пользовались старики. Элементы особого вида «геронтократии» довольно четко выступали в различных сторонах жизни северян. В обычаях тундры показательное проявление уважения к старшим по возрасту людям, что особенно ярко демонстрировалось при распределении мясной и рыбной добычи. Почтительное отношение к людям преклонного возраста воспитывалось с детства. Обращение к представителям старшего поколения всегда соот-

¹ Пекарский Э. К., Цветков В. П. Очерки быта приаянских тунгусов. СПб., 1913. С. 136.

ветствовало их возрасту и степени родства. И сейчас можно услышать обращение к старшим по возрасту людям в такой форме: «Мики эненни — мать Никифора» или «Тумэ аманни — отец Тимофея». Данное уважительное обращение выражает почтение коренного северянина к умудренному жизненным опытом человеку. Пожилой возраст родового вождя типичен для тунгусских родов, его роль как искушенного в жизненно важных вопросах человека сводилась, прежде всего, к регулированию внутренних отношений между членами рода.

Род как социальная единица имеет длительную историю своего развития. По мнению ученых-североведов, своей высшей стадии род достигает тогда, когда люди научились приучать и разводить животных¹, в нашем случае — оленей. Каждый род тунгусов в хозяйственном отношении представлял собой общину, основанную на общественной собственности, равных правах на собственность, совместном труде и равном распределении материальных благ.

Последнее было типичным для всех общин на ранней стадии развития общества земледельцев. Так, община в древнем Китае представляла собой поселение, в котором большую роль играли кровнородственные связи между живущими рядом семьями². Существовали также территории, обрабатываемые всеми членами общества. Сама экономическая жизнь этой организации была основана на общем способе производства и распределении материальных благ, на основе единой собственности и половозрастного разделения труда. Так же, как и в поселениях древнекитайского общества, в общине тунгусов все делалось и использовалось сообща. Мужчины вместе ходили на охоту, рыбную ловлю, добывали пищу и изготавливали орудия труда; женщины занимались домашними делами, шили одежду, мастерили утварь; дети соответственно своему возрасту посильно помогали взрослым. Положение женщин в тунгусском роде, что следует отметить особо, не было ущемленным. Женщины и мужчины выступали равноправными субъектами, как в быту, так и в целом в жизни³. Это было типичным явлением, подобные нормы жизни были схожи с традициями раннего периода существования корейского государства Когуре.

¹ Алексеев В. Указ. соч. С. 10.

² Васильев Л. С. Древний Китай... С. 329.

³ О подобном явлении в монгольской культуре см. работу: Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов: Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934. С. 55.

Так, Р. Ш. Джарылгасинова отмечает традицию независимого положения замужних женщин у древних корейцев¹ Она приводит одну из легенд, в которой повествуется о ване Юри, у которого было две жены. Женщины (одну, уроженку долины Кольчхон, звали Хвави, а другую, дочь ханьца — Чживи) постоянно ссорились, а однажды, когда Юри был на охоте, Чживи, не выдержав оскорблений Хвави, убежала. Вернувшись с охоты, Юри отправился на поиски исчезнувшей жены. Догнав ее, он просил вернуться, но Чживи была неумолима и не вернулась в дом вана, выказав тем самым независимый характер.

Вопросы социального развития тунгусов (эвенов и эвенков), характер процессов, проходивших у них с XVII до начала XX в., остаются и ныне недостаточно освещенными. Одной из причин этого является отсутствие необходимых источников, на которые можно было бы опереться для научного исследования. Ясачные книги, имеющие строго направленный хозяйственный характер, не отражают цельной картины общественной жизни рода или этноса, хотя благодаря именно этим источникам мы можем все же судить в определенном смысле о состоянии общества тунгусов того времени. Эти единственные свидетельства оказали неоспоримую помощь современным ученым, однако их недостаточно для описания жизни тунгусов во всей ее полноте.

По документальным материалам XVII в. видно, что у тунгусов в то время насчитывалось около 360 отцовских родов, представленных несколькими десятками ясачных плательщиков, т. е. трудоспособных мужчин. Иными словами, получалось, что общая численность тунгусского рода не превышала нескольких десятков человек² По расчетам Б. О. Долгих, произведенным им по ясачным книгам XVII в., численность тунгусов в это время составляла около 36 тыс. чел., т. е. род в среднем насчитывал 100 человек³

Наиболее распространенной формой семьи у тунгусов в XIX в. была малая семья, обычный ее состав — муж, жена и дети. Иногда в число семьи входила мать или мачеха главы, его неженатые братья и незамужние сестры жены, воспитанники. В целом, тунгусская семья на-

¹ Джарылгасинова Р. Ш. Указ. соч. С. 64.

² Туголуков В. А. Социальная организация эвенков и эвенов // Общественный строй у народов Северной Сибири... С. 216.

³ Там же.

считывала от 2 до 14 членов, а в среднем состояла из 6 человек обоего пола¹ Многоженство встречалось редко.

Определением характера брачных отношений у тунгусов является классификационная система родства, по которой каждое поколение делится на две ветви — младшие и старшие² Так, термином «аки» эвенки обозначали своего старшего брата и младшего брата своего отца, т. е. дядю; у эвенов аналогичным термином служит «ака»³ Старшие братья и сестры отца и матери зачислялись в класс дедов и бабок (по-эвенкийски — «атэ»). Иначе говоря, если сестра матери «эго» старше матери, то она относилась к классу бабушек. Для младшего брата и сестры у эвенков есть общий термин — «нэку», а у эвенов — «ну»⁴

Кроме этого, в языке тунгусов существуют индивидуальные термины в системе родства как для отца (по-эвенкийски и по-эвенски — «ама»), так и для матери (на обоих языках «эни») ⁵

Говоря о социальной структуре тунгусского общества, нельзя не остановиться на институте совета старейшин, отражавшем характер этой организации. Для решения особо важных вопросов, например, для улаживания межродовых конфликтов, у тунгусов, по рассказам стариков Аллаиховского района Якутии, созывался совет из стариков и особо почитаемых людей⁶ Этот совет (по-эвенкийски «сухлен») вместе с представителями заинтересованных сторон (в случае конфликта) принимал решение, являвшееся обязательным для обидчиков и обиженных. Сообщения о подобных явлениях встречаются в историче-

¹ Там же. С. 220.

² Подробнее см.: *Тугулов В. А.* Идущие поперек хребтов. Красноярск, 1980. С. 74.

³ Более детально классификация родства рассмотрена в работе: *Василевич Г. М.* Эвенки (историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.)). Л., 1969. С. 144–145.

⁴ О терминах родства указанных народов см.: *Бурыкин А. А.* Семантическая структура эвенских терминов родства и свойства // *Алгебра родства*. Вып. 2. СПб., 1998. С. 155–166; *Булатова Н. Я., Бурыкин А. А.* Система терминов родства эвенков (предварительные материалы к описанию) // *Алгебра родства*. Вып. 3. СПб., 1999. С. 267–277.

⁵ *Тугулов В. А.* Социальная организация эвенков и эвенов // *Общественный строй у народов Северной Сибири...* С. 220.

⁶ *Дуткин Х. И.* Материалы фольклорно-лингвистической экспедиции в Аллаиховский район в 1973 г. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 14. Л. 118. Якутск.

ских документах того времени довольно часто¹ Российское государство, учредив Устав «Об управлении инородцев» (1822 г.), придало эвенкийскому суклену официальный статус. Таким образом, этот совет у эвенков получил качественно новые функции, став распорядительным органом. Тем самым правительство царской России приняло на себя обязанности невмешательства в жизнь аборигенов Сибири и Севера. Сам термин «суглан» получил широкое распространение и у других народов, попавших в XIX в. в разряд «бродячих инородцев». На суглане-совете XIX в. в тунгусских родах избирался староста (бывший «князь») и его помощники, для решения вопросов, связанных, прежде всего, с процедурой раскладки выплаты ясака. В XIX — начале XX вв. тунгусский род получил административный статус. Род, как правило, возглавляли один староста и два-три старшины, выступавшие помощниками старосты в управлении локальными группами. В обязанности старшин входило: вершить суд (по мелким уголовным делам), собирать ясак и держать постоянную связь с русской администрацией.

Ввиду особенного типа хозяйственной деятельности тунгусов — оленеводства, которое вынуждало их часто менять свое месторасположение, сородичи одного тунгусского рода не могли кочевать все вместе. Им приходилось делиться на несколько кочевых групп, состоявших из семей, связанных между собой близким родством. Такое сочетание кочевых групп и являлось фактически тунгусским родом. Эти группы и ее члены кочевали раздельно в течение всего года. Во время зимнего пушного промысла каждая такая группа разбивалась на отдельные семьи или более мелкие группы, состоявшие из двух-четырёх членов. Подобная структура являлась характерной чертой социальной организации тунгусов в XVII–XIX вв. Материалы переписи 1769 г., проведенной Мангазейской провинциальной канцелярией, показали, что тунгусский род — коллектив родственников, даже при относительной своей малочисленности не жил на одной территории компактными массами, а разделялся на более мелкие подразделения²

Итак, совместное кочевание осуществлялось небольшими группами родственников, часть которых по своему характеру являлась патронимами. Во главе каждой кочевой группы стоял мужчина, не всегда самый старший по возрасту, но непременно лучший охотник. Здесь це-

¹ Гурвич И. С. Указ. соч. С. 228.

² Туголуков В. А. Социальная организация эвенков и эвенов // Общественный строй у народов Северной Сибири... С. 234.

нилось прежде всего само мастерство в охотничьем промысле. Можно предположить, что подобная локальная кочевая группа являлась экономической ячейкой тунгусского рода. Охотники группы всем коллективом добывали «мясного» (в отличие от «пушного») зверя. Обычай нимата также распространялся в основном на членов кочевой группы. Подобные кочевые подразделения описаны в цитированной работе Б. О. Долгих и И. С. Гурвича. И. И. Майнов, исследуя тунгусов Якутии в XIX в., считал эти группы особой организацией, представляющей, по его мнению, «основную единицу тунгусского мира». Он же отмечал ее сравнительную независимость, проявлявшуюся в самостоятельном управлении, осуществляемом старшиной, которого избирали из числа такой группы¹

В XIX в. некоторые подобные патронимии тунгусов служили основой для образования новых родов. В целом, тунгусский род являл собой организацию, объединяющую людей, связанных между собой общностью происхождения² Основными его функциями были защита сородичей от нападений внешних врагов и регулирование брачных связей. И в этом отношении основной социальной единицей тунгусского общества являлась локальная группа сородичей, осуществлявших совместное кочевание. Именно внутри этой группы реализовывались такие важные принципы организации и нормы жизни родового общества, как трудовая кооперация, нимат и другие.

Разрастание кочевых групп, с одной стороны, могло приводить к распадению самостоятельных крупных групп на более мелкие и тем самым к увеличению числа самих таких групп. Но, с другой стороны, увеличение числа групп, связанных особо близким родством, могло привести к их территориальному распространению, а затем и к формальному обособлению в виде нового рода с другим названием и своей экзогамией, нормы которой более не распространялись на членов того рода, от которого произошла данная патронимия.

После вхождения Сибири в состав Русского государства началось широкое расселение небольших по численности локальных групп и даже отдельных семей. Последнее вызывалось как стремлением укло-

¹ Майнов И. И. Некоторые данные о тунгусах Якутского края // Труды ВСОРГО. Иркутск, 1898. Т. 2. С. 66–98.

² Функции общины описаны в работе: Бутинов Н. А. Первобытнообщинный строй (основные этапы и локальные варианты) // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968. С. 136–137, 139–141.

ниться от уплаты ясака, так и поисками нового промыслового района. В «русский период» тунгусы освоили многие лесотундровые районы Севера. Несмотря на усилия администрации сохранить у тунгусов родовую организацию и укрепить авторитет князей (старост), период с XVII по конец XIX в., по мнению многих ученых-североведов, характеризуется распадом старых кровных родов, изживших свое общественное отношение к приходу русских. С XVII по XIX в. отдельные тунгусские роды претерпели заметные изменения. В целом этот временной период характеризуется дроблением старых кровных родов и появлением значительного числа новых, более мелких, а также и смешением представителей разных родов. Если применительно к XVII — началу XVIII в. можно говорить о наличии территорий, занятых определенными тунгусскими родами, то спустя два столетия таких территориальных владений у тунгусских родов фактически не было. Большинство родов с кровнородственными отношениями к концу XIX — началу XX в. потеряли между собой связь. Отношения «по крови» заменились чисто хозяйственными, соседскими связями с локальными группами других родов¹. Этот этап стал решающим в изменении социальной организации тунгусов; хотя он и был закономерен, но архаическая родовая организация у них распалась не сразу, ведь это была традиционная форма существования в экстремальных природных условиях, затруднявших ведение хозяйства и накладывавших свой отпечаток на общественные отношения.

Вследствие утверждения новых условий жизни (ясачной политики со стороны российского государства, роста частной собственности) произошли изменения в социально-экономических функциях рода. В итоге функции родовых организаций, некогда достаточно разнообразные, сузились до регулирования брачных отношений. Так, в XIX в. сохранились лишь родовые названия, экзогамия, осознание общей родовой принадлежности, некоторые общеродовые традиции, главным образом, религиозные². Произошла смена родо-племенных связей территориально-соседскими, но деление по старым родовым связям во многих случаях продолжало сохраняться, хотя и играло подчиненную роль.

Территориально-соседское устройство жизни тунгусов не означало, что с родовой организацией было покончено — множество ее атрибу-

¹ Туголуков В. А. Социальная организация эвенков и эвенов // Общественный строй у народов Северной Сибири... С. 238.

² Там же. С. 236.

тов продолжало жить в оболочке соседской общины, в частности, устойчиво сохранялась родовая экзогамия¹. И кочевые группы тунгусов конца XIX — начала XX в. обычно состояли из «соседей», принадлежавших к разным родам. Эти кочевые группы сохраняли коллективный способ охоты, рыболовства и оленеводства, в определенной степени и традиции гостеприимства — нимат.

Сравнивая социальные институты тунгусов и древнекитайского общества периода Шан и Чжоу, можно заключить, что они являли собой неотъемлемую часть жизни этих народов. Подобные родоплеменные организации как род, община и клан известны многим народам Восточной Азии, они были этапом их исторического развития. Однако у народов Севера России эти общественные объединения сохранились в своей традиционной форме до недавнего времени, а у других народов Восточной Азии (например, у китайцев) они существовали в древний период их истории. Древнее китайское общество уже в тот период было разделено на социальные группы, где деление на верхи и низы было доминирующим. Это существенно отличает китайское общество от тунгусской социальной организации.

Следует отметить мнение Б. О. Долгих, который указывал, что родовая организация тунгусов была принесена ими на север с юга Восточной Азии², в процессе расселения по территории Дальнего Востока, Сибири и Крайнего Севера. В ходе длительного продвижения на север они закрепили за собой именно эту социальную базу как необходимое условие для выживания в северном краю.

Социальные структуры тунгусов, китайцев и других народов Восточной Азии в виде рода, общины органично вписывались в картину мироустройства этих обществ. Упорядочение жизни, прежде всего определение места для каждого члена этих организаций, позволяли выжить людям. Эти родовые корпорации народов Севера, на первый взгляд, как бы законсервированные, замороженные формы жизни, на самом деле были живыми, работающими, и они выступали необходимым условием для выживания индивидов и целых этносов в суровых природных условиях северного края. Последующие изменения в этих формах жизни северных народов несколько не изменили ее сути, заменяя кровнородственные связи территориально-соседскими, сохраняя

¹ Там же. С. 239.

² Долгих Б. О. Род, фратрия, племя у народов Севера Сибири. М., 1964. С. 9.

главные ее принципы, функции, сводившиеся прежде всего к взаимовыручке и помощи друг другу.

3. Традиции и обычаи эвенков Якутии

Эвенки Аллаиховского района Якутии — потомки кочевых оленеводов и охотников, когда-то занимавших большую территорию бассейнов рек Колымы и Индигирки. В настоящее время эвенческое население района живет в поселках Оленегорск и Чокурдах. Первые свидетельства об этих эвенках относятся к XVII в., к периоду освоения сибирских территорий Российским государством. По итогам Всесоюзной переписи населения 1989 г. всего эвенков в Якутии насчитывалось 9216 человек¹. Культура эвенков одного из районов республики может рассматриваться как репрезентативная для всех представителей данной этнической группы и типическая для эвенческого этноса, тем более что Аллаиховский район считается одной из территорий компактного проживания малочисленных народов Севера Якутии.

Данные, приведенные выше, показывают, что на современном этапе этот малочисленный народ находится на грани исчезновения, реально обозначилась угроза утери его культурного наследия, накопленного многовековой жизнью на полюсе холода. Для мирового сообщества эта утрата уникального опыта будет невозможна, поэтому изучение эвенческой культуры представляет несомненный интерес.

Взаимоотношения человека и тундры в процессе исторического развития человеческого общества и освоения им окружающей среды складывались непросто. Прежде всего здесь сказывалась постоянная зависимость человека и его жизни от природы, потому что даже самые простые, обыденные хозяйственные дела на Севере приобретают совсем другую окраску, чем, допустим, в средней полосе России. На Севере, где человек становится маленькой «крупинкой» в бескрайней тундре, проявляется совершенно исключительное отношение к каждой человеческой жизни, имеющей особую ценность. Поэтому доброта, честность, порядочность здесь особенно ценятся, они стали нормой жизни в этом краю. Перед исследователем стоит вопрос, что помогло человеку выжить здесь, как он адаптировался в суровом климате?

¹ Статистический сборник / Якутское республиканское статистическое управление. 1990. № 7. С. 7.

При написании работы автором был привлечен материал из семейного архива, записанный Е. В. Едукиным «Традиции и обычаи эвенов Аллаиховского района»; использованы данные архива Якутского научного центра СО РАН (г. Якутск): работа «Охотничьи обычаи и обряды у населения Оленекского района Якутии», описывающая материал экспедиции И. С. Гурвича, собранный в 1945 г.; «Предание об обряде посвящения в охотники», записанное в 1957 г. Н. К. Антоновым у эвенов Абыйского района, а также некоторые статистические сведения Всесоюзной переписи населения 1989 г.

Кроме этого, большой интерес представляет исследование А. Г. Чикачева о русском населении Крайнего Севера России «Русские на Индигирке»¹ Сведения этого автора ценны для нас своими материалами о соседях эвенов Якутии — русскоустыинцах, так как позволяют проводить некоторые параллели с культурным наследием этих народов, сохраняющимся у отдельных этнических групп до настоящего времени. Сборник «Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии»² — одна из немногих работ по нашей тематике и, на наш взгляд, единственный научный материал, затрагивающий экологические проблемы в традиционной культуре народов Восточной Азии.

Анализ всех перечисленных источников и литературы по нашей теме позволил выявить длительную взаимосвязь эвенского народа с русским населением Крайнего Севера, провести параллели между отдельными чертами культуры эвенов и иноэтническими культурными традициями. Природно-климатические, исторические факторы и географическая изолированность эвенов от других народов наложили отпечаток на их мировоззрение, на культуру в целом.

Основой того отношения к природе и всему живому вокруг человека, какое характерно для коренных народов Севера, явилось мировоззрение, заложенное в дошаманских и шаманских представлениях эвенов о мире. Эти религиозные воззрения предполагали особо тесные и доверительные отношения человека с природой. Надо отметить, что в XVII–XIX вв. по мере появления первопроходцев в Сибири и на Дальнем Востоке ламутское (эвенское) население было приобщено к право-

¹ Чикачев А. Г. Русские на Индигирке. Новосибирск, 1990. С. 18–35, 41–100.

² Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии / Под ред. Н. В. Абаева. Улан-Удэ, 1992. С. 11–151.

славному христианству, что способствовало быстрому присоединению этих земель к Российскому государству. Но христианство для ламутов оставалось лишь официальной религией и выражалось главным образом в заимствовании русских фамилий и имен. Так, до сих пор у эвенов на севере Якутии особо распространены имена Христофор и Христина, ассоциирующиеся с христианством. Но все же по своей сути эвены остались язычниками, поклоняясь духам-хозяевам стихий и почитая шаманских духов-помощников.

На протяжении трех столетий рядом с ламутами жил странный народ — «ни якуты, ни русские», внешне не похожий ни на тех, ни на других и получивший название «русскоустыинцы». Изучение этой небольшой этнической группы русского народа в совокупности с эвенским населением того района позволило более четко обрисовать механизм «вживания» конкретной группы в определенные природно-климатические условия.

Русское население Крайнего Севера — это потомки первых землепроходцев и мореходов XVII в., обосновавшиеся в дельте реки Индигирки и ассимилировавшиеся с местным населением — эвенками и якутами. Однако эта этническая группа, несмотря на некоторую антропологическую смешанность, приобрела свою собственную культурно-этническую специфику и, главное, обрела этносоциальную устойчивость. Этому способствовали компактность проживания, замкнутый быт и хозяйство полунатурального характера, а также определенная территориальная обособленность и отдаленность от окружающих их коренных народов.

В более позднее время, когда численность русских жителей на Севере увеличилась, браки стали заключаться, в основном, внутри этого сообщества или с ближайшими соседями, имеющими сходную этническую историю — с колымчанами, или колымскими русскими. Семейные же связи с аборигенными северными народами перестали быть частыми, в отличие от того, как это было раньше. Отчасти этому способствовали различия в образе жизни и хозяйственной деятельности, отчасти — конфессиональные различия: индигирщики и русскоустыинцы реально являются православными христианами, в то время как принадлежность эвенов и юкагиров к православной вере в течение длительного времени была чисто номинальной.

Проживало русское население в поселке Русское Устье, состоявшем из комплекса поселений — небольших поселков и заимок, распо-

ложенных в дельте Индигирки. В начале XX в. таких заимок насчитывалось около 30¹

Русский человек на севере, не будучи связан с земледелием, довольно легко менял местожительство, стараясь построить себе жилище поближе к местам, богатым рыбой, поскольку рыбная ловля составляла основной вид его хозяйственной деятельности. Русскоустыинцы считали себя православными христианами, хотя по сути постепенно становились язычниками, разделявшими религиозные представления ламутов и юкагиров, с которыми всегда тесно контактировали. В результате этого процесса появилось необычное явление — двоеверие: если эвены были православными только официально, оставаясь при своей религии — анимизме и шаманизме, то русские жители Северо-Востока Якутии, будучи православными, разделяли при этом анимистические и шаманские представления эвенов о мире и месте человека в нем. Тем не менее нельзя говорить о том, что в религиозных воззрениях этих народов нет различий или они обнаруживают тенденции к сглаживанию. До наших дней русскоустыинцы соблюдают обряды, существовавшие в этих местах в XVII в., а может быть, и в XVI в. В их среде сохранен архаический язык того периода, а также редкие образцы фольклора — былины, песни и сказания.

У русскоустыинцев есть такое понятие, как «сендуха» (как считают сами русскоустыинцы, от словосочетания «сенный дух» или «дух-сосед»); это слово употребляется в очень широком смысле — им обозначается суша, родная природа — словом, вся тундра. А тундра — кормилица, и поэтому отношение у русскоустыинцев к ней особенное. На сендухе (в тундре) нельзя кричать, громко смеяться, а будучи в пути, при остановках, полагается обязательно «кормить» огонь и оставлять («дарить») природе на память о себе лоскутки тканей. «Где человек огонек топил, где чаек попил, то место три года радуется», — говорили старики²

Точно такие же обычаи существовали и у ламутов (эвенов). Места постоянной охоты или маршрут оленьих стад у них считались родным домом, поэтому они угощали и «кормили» огонь костра. Эти места носили название «ыньын туур»³, что означает «мать-земля-родина». В

¹ Чикачев А. Г. Указ. соч. С. 20.

² Там же. С. 130.

³ Правильнее — Энин-тор. См. также: Фольклор Русского Устья. Л., 1986; Едукин Е. В. Традиции и обычаи эвенов Аллаиховского района. Семейный

знак своего уважения человек дарил духу-хозяину огня подарки в виде разноцветных тряпок или разношерстных лоскутков шкуры, развешивая их на деревьях, как бы тем самым принося дары духу-хозяину местности и устанавливая с ним дружеские отношения. Подобный ритуал существовал и у монголов. Так, на деревьях у священных мест они развешивали ленточки или лоскутки тканей, часто с мантрами-текстами заклинаний, просьб. В слове «мантра» слог «ман» означает «ум» (или возможно «душа»), а «тра» — «защита», т. е. «защита от вредного влияния со стороны», тем самым человек стремился защитить себя¹. В целом, подобные ритуальные действия в эвенской, русскоустынской и монгольской культурах выражались в одном — в стремлении продемонстрировать уважение к родной земле и сверхъестественным существам, которые считались ее покровителями.

По воззрениям эвенов вся природа — земля, воздух, вода, горы и долины, одним словом, вся тундра со своим животным и растительным миром — были населены невидимыми существами, которые всегда находились рядом и которые постоянно влияли на жизнь людей, в зависимости от отношения каждого человека к ним и к той природной сфере, которую они представляют². Так реализовывалась экологическая связь между человеком и природой. Эвены никогда не ругали природные явления: пургу, сильный снег, дождь, жару, холодные ветры. Считалось, что в природе существует некоторое равновесие между хорошими и плохими явлениями природы, что погода в будущем, прежде всего, зависит от поведения человека, от соблюдения им традиций и обычаев, этических норм между людьми, человеком и природой.

Разнообразно проявление уважения к родной земле у народов Восточной Азии. Так, эвены носят мягкую обувь (торбаза), шпиту из шкуры оленя с загнутыми кверху носами. Подобный тип обуви есть и у монголов Центральной Азии. Объяснение характера этой обуви кро-

архив автора. Из опубликованных материалов того же автора см.: Едукин Е. В. 1) Заповеди и охотничьи традиции эвенов // История и культура эвенов. Магадан, 1992. С. 37–38; 2) Обычаи и запреты-обереги эвенов Аллаиховской тундры // Айвэрэттэ. Вып. 8. Анадырь, 1992. С. 43–44.

¹ Путьшев В. Н. Основы мировоззрения и мироощущения буддийских народов Центральной Азии // Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии. Новосибирск, 1992. С. 82.

² См.: Бурякин А. А. Религиозные воззрения эвенов // Краеведческие записки. Вып. XIX. Магадан, 1993. С. 50–72.

ется в стремлении человека «не поранить землю», в бережном отношении к ней¹

Согласно религиозным представлениям эвенов, каждое дерево обладает душой-ханян. Внутри некоторых деревьев обитают духи-хозяева определенной местности. Такие воззрения наблюдались, например, у жителей Оленекского района Якутии и были отмечены И. С. Гурвичем во время его экспедиции 1945 г. Население этого района официально в этническом аспекте относится к эвенкам, но в действительности они родной язык не знают и владеют только якутским. По культуре и языковой принадлежности исследователи-этнографы относят их к группе северных якутов, хотя в их культуре наблюдается значительное влияние основных элементов культуры тунгусов. По материалам И. С. Гурвича видно, что аборигены этого района считают, что в каждой местности обитает дух-хозяин, невидимый для людей. Внезапный испуг оленей в стаде они объясняли тем, что поблизости находится хозяин местности. Поэтому жители Оленекского района имели обычай задабривать духов-хозяев местности, и для этого они сохраняли некоторое количество оленей во время охоты на дикого оленя. В ином случае считалось, что дух может обидеться и увести удачную охоту в другую сторону² Похожее отношение к духу-хозяину местности можно встретить и в традиционной культуре монголов. Они, например, не рубили без крайней необходимости деревья, а уничтожение одиноко стоящего дерева приравнивалось к убийству человека. Подобное отношение объяснялось тем, что в этих деревьях жили духи-хозяева местности³

В архивных материалах Н. К. Антонова, исследовавшего обычаи жителей Абыйского района Якутии, где в основном проживают эвены, зафиксированы обряды, относящиеся к духам-хозяевам определенной местности. Из материалов следует, что духи-хозяева местности «живут», как птицы, на деревьях, поэтому нельзя рубить крупные деревья, находящиеся у озера или на видном месте. Именно на таких деревьях эвены развешивали свои подношения, чтобы эта земля была благодатной для ее жителей. Н. К. Антонов также отмечал, что духи-хозяева местности могли показаться человеку в виде собаки, ворона, седой

¹ Путьшев В. Н. Указ. соч. С. 82.

² Гурвич И. С. Охотничьи обычаи и обряды у населения Оленекского района. Архив ИЯЛИ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 139. Л. 2. Якутск, 1945.

³ Путьшев В. Н. Указ. соч. С. 82.

старухи или в ином другом обличии¹ Эти духи являлись, в традиционном понимании коренных народов Севера, неотъемлемой частью Вселенной — Срединного мира, они жили с человеком по соседству и имели влияние на его жизнь. Они были своего рода невидимыми стражами и контролировали то, как выполнялись этические нормы человеком.

Эвены испокон веков являлись кочевниками, и олень для эвенов считался не только источником жизни, но и другом, помощником в суровом краю. Олени были для эвенов своего рода залогом выживаемости, продолжения человеческого рода в трудных природно-климатических условиях, поэтому благосостояние эвенского хозяйства измерялось количеством ездовых оленей. Эти животные являлись основой самой жизни северного человека, только при наличии достаточного числа ездовых оленей семья могла совершать далекие кочевки, связанные с мясной и пушной охотой, а летом — с возможностью занятия рыболовством. Успешность хозяйственной деятельности аборигена Севера зависела от соблюдения определенных этических норм, регламентировавших гармоничные отношения между человеком и природой.

Охотничьи обряды и верования эвенов интересны нам тем, что дают богатый материал для понимания мировоззрения северного человека. Действительно, близость к природе, постоянное наблюдение за жизнью и повадками зверей породили у него весьма своеобразные представления об окружающем мире. Человек не выделял себя из животного мира и мог даже относить свой род к какой-нибудь группе зверей или птиц, которые приобретали функции тотема. Зверь представлялся им как существо разумное, не терпящее оскорблений в свой адрес, понимающее речь человека. Звери добровольно или под влиянием духа-покровителя давали убить себя охотнику, но после смерти они не прекращали своего существования, а просто переходили в другую субстанцию.

Охота для эвена являлась одним из важнейших источников существования в этих природно-климатических условиях. Поэтому в знак уважения к природе соблюдались веками отработанные этические нормы, относящиеся к охотничьей деятельности. Так, например, запрещалось ходить по костям животных, рыбьей чешуе и тем более бросать их в грязь. У населения Оленекского района Якутии, как и у всех жителей Крайнего Севера, считается, что удача в охоте зависит от

¹ Антонов Н. К. Предание об обряде посвящения в охотники. Архив ИЯЛИ СО РАН. Ф.5. Оп. 1. Ед. хр. 327. Л. 4. Якутск, 1957.

соблюдения ряда традиционных обычаев по отношению к убитым животным. Один из главных ритуалов охотника-эвена — это снятие шкуры и разделка туши дикого оленя или лося, которые сопровождались рядом предосторожностей, связанных с непролитием крови животного на землю и с особым видом захоронения черепных и трубчатых костей. Подробное описание этого ритуального действия можно найти в этнографическом материале И. С. Гурвича. Так, в начале выпуска крови убитого животного охотник брызгал ею во все стороны, приговаривая: «Дух мира, ешь! Дух леса, ешь!» и т. д.¹ Эти заклинания охотника и его действия — окропление сторон света — выражали почтительное отношение к духам-покровителям охоты, леса за предоставленную возможность поимки этого зверя, а потом уже к самому добытому животному, с извинениями за свой поступок, ведь по традиционным представлениям эвенов звери — это их старшие братья. Весь процесс разделки туши добытого животного занимал обычно не более 15 минут, и большее время не требовалось опытному охотнику даже в самые холодные дни зимнего периода. Причем сама разделка проводилась по принципу природосообразности: туша добытого животного расчленилась по суставам, без ломки трубчатых костей²

Атрибутом охотничьей деятельности у эвенов был личный нож — одна из наиболее ценных вещей. Его держали всегда в чистоте, украшали, и нередко он был настоящим произведением искусства. За внешней стороной этого атрибута охоты стоит отношение человека к природе, его уважение к ней. Ведь человек не равнодушен к тому, с каким орудием пойдет на охоту³ Эстетические и этические моменты в данном случае сливались воедино, представляя собой единое целое и неотъемлемую часть жизни охотника.

У тундровых жителей — эвенов — существовал неписанный закон, носивший название «давдындын» (или «гаапамдын»), связанный с удачей на охоте, со стремлением регулировать охоту и этические нормы взаимоотношений между охотниками. Суть этого закона сводилась к тому, что поскольку на охоте удача может сопутствовать только одному человеку, поэтому, чтобы предотвратить вражду, зависть, говорили: «Великий Покровитель охоты на этот раз дал удачу только одному из нас, но в следующий раз удача улыбнется и другому». Так регулирова-

¹ Гурвич И. С. Указ. соч. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 139. Л. 1.

² Там же.

³ Путьшев В. Н. Указ. соч. С. 82.

лись отношения между охотниками, в которых не допускались никакие негативные проявления и амбиции в отношении других. Взрослые приучали детей к честной охоте с малолетства. У эвенов был выработан особый этикет самой охоты. Например, без необходимости никогда не убивали птиц и животных, из гнезд брали птенцов только во время сильного голода, но даже при этом обязательно оставляли одного-двух птенцов. Равным образом запрещалось убивать животных, птиц, даже грызунов, пришедших к человеку спасаясь от преследования хищников, при стихийном бедствии.¹ Тундра жила по законам взаимовыручки не только между людьми, но и между человеком и животным.

Подобные навыки бережного отношения к природе можно наблюдать и у русскоустыинцев. Особенно это относится к их основной пище — рыбе. В своеобразных заказниках, которые они устраивали вблизи территорий своего проживания, совсем не рыбачили или занимались промыслом лишь в строго ограниченное сезоном время. Например, запрещался подледный лов рыбы до Дмитриева дня (до 8 января), а в определенных местах, местах зимнего нагула рыбы, русскоустыинцы вообще не рыбачили. Даже в их речи отразились определенные нормы, языковые запреты, так, собираясь на охотный промысел они старались не употреблять слова: «добывать», «промышлять», «ловить» и т. д. Вместо этого говорили: «Пошли на сендуху» или «пошли караулить оленей». При разделке туши дикого оленя охотник всегда оставлял себе голову добычи, чтобы вместе с ней не отдать и свою удачу²

В соответствии с анимистическими воззрениями у эвенов существовало поверье, что среди каждого вида животных есть особые, могущественные экземпляры, обладающие сверхъестественными качествами и свойствами. Вместе с тем наблюдалась некоторая доверительность обращения людей с божествами-животными. Так, охотник старался расположить этих зверей к себе, оправдываясь перед ними за свои действия. При богатой охоте он смазывал убитой лисе, рыси, соболем мордочку жиром или маслом, приговаривая: «Ешь, угощайся и будем друзьями!»³ Охотник общался с убитым зверем, выражая ка-

¹ О запретах и охотничьих обычаях эвенов см.: Едукин Е. В. Указ соч. С. 37–38; Дуткин Х. И. Эвенский фольклор. Якутск, 1996. С. 57–60; Бок ова Е. Н. Эвэн ханинни («Душа эвена»). Якутск, 1998. С. 38–58; Бурыкин А. А. Малые жанры эвенского фольклора. СПб., 2001. С. 194–237, 251–253.

² Чикачев А. Г. Указ. соч. С. 133.

³ Антонов Н. К. Указ. соч. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 327. Л. 3.

кую-нибудь свою просьбу. Считалось, что, съев животное-божество, человек приобщался к его миру и это позволяло непременно исполниться желанию человека, так как зверь, по его представлениям, позволил себя убить, тем самым даровав удачу и успех охотнику. Как правило, эти божества-животные были отмечены редко встречающимися признаками и приметами. Например, в число эвенских «ыджык» (эзик) или «хэвэку», как и эвенкийских «сэбэк» включались звери с редкой мастью — такие как пестрая белка, белый колонок, пегий медведь, серебристо-белый олень¹

Для всех жителей Крайнего Севера характерны традиции промысловой охоты, связанные с бережным отношением к окружающей их природе. Вся жизнь и деятельность эвенского народа была природосообразной. Так, отлавливать зверей определенного пола и возраста следовало в определенное время года. Существовала своеобразная культура потребления добытого, в ходе охоты каждый охотник и рыболов добывал ровно столько пищи, сколько требовалось для пропитания людей. Нельзя было убивать животных просто так или допускать, чтобы туша добытого зверя пропала (испортилась). Обитатели Севера верили, что природа в лице своих духов-хозяев следит за тем, как живут люди, и всегда реагирует на их поступки. Этические представления и соответствующие им обычаи у жителей Оленекского района существовали, как у всех народов этого края, они гармонизировали отношения между человеком и природой. Согласно этим представлениям, запрещалось бросать птичьи перья в огонь, потому что птицы могли почувствовать запах своих перьев и тогда они перестали бы подпускать к себе близко человека. Также, в соответствии с анимистическими воззрениями, запрещалось варить мясо и рыбу в одном котле, потому что птицы и животные, принадлежащие к разным мирам, никак не совместимы друг с другом²

Все описанные выше обычаи и обряды эвенков и эвенов Якутии, отражая полузабытые тотемические верования этого народа, носят экологический характер, сочетаясь с определенным рационалистическим отношением к природе. Переплетение анимистических и шаманских представлений составило единый, сложный комплекс религиозных и этических воззрений, важной частью которого является отношение к окружающей, в первую очередь — живой, природе.

¹ Там же. Ф.5. Оп. 1. Ед. хр. 327. Л. 3.

² Гурвич И. С. Указ. соч. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 139. Л. 4.

Таким образом, у тунгусов веками складывалось мировоззрение, которое признавало могущество природы, но при этом северный человек ощущал себя органической частью природы, был младшим братом животных и жил с чувством целесообразности и соразмерности с жизнью природы. У этих народов веками шло приспособление хозяйственной деятельности к местным условиям, адаптация человека на севере сопровождалась его духовным развитием, расширением мировоззрения и «очеловечиванием» природы, выражающемся в ее почитании и обожествлении.

Живя по соседству друг с другом, эвены и русскоустыинцы обогатили свою культуру путем взаимопроникновения, обмена в духовной и материальной сферах культурного наследия. По своему характеру эвены, как и все жители Крайнего Севера, крайне сдержанны в своих чувствах и немногословны. Внимание и забота о человеке проявляются у них неброско, незаметно и бескорыстно. До сих пор бытует в народе убеждение, что не сделать другому добро — грешно; нельзя также укорить за неблагодарность — это великий грех. Среди аборигенного населения Севера до сих пор сохраняется традиция охотников и рыболовов обязательно оставлять пищу, дрова и спички, покидая промысловую избушку или место, где человек останавливался.

На особом положении находились у северян дети. Любовь к детям всегда была на первом месте, по отношению к ним человек проявлял самые нежные и добрые чувства, детей никогда не наказывали, наказания как прием воспитания отсутствовали вообще. На Севере ценна каждая человеческая жизнь; люди стремились всячески помочь друг другу, и поэтому в суровых климатических условиях, где выживали не все новорожденные, к детям относились особенно внимательно.

Экстремальные условия Севера сформировали у человека целостность культуры, ориентацию на гуманизм, на идеи сосуществования, взаимоподдержки, доброжелательного сострадания ко всему живому. Экологические традиции живы среди северян и ныне, каждый эвен, выросший на земле своих предков, впитывает их в себя с детства.

Итак, мировоззрение, национальная культура, экологические традиции народов Восточной Азии вытекают из понимания единства природного и человеческого начал¹. А. К. Байбури́н писал, что обычаи имеют практический смысл и обязательно связывают материальную и

¹ Подробнее о традициях в древнем Китае см.: Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 3–10.

духовную деятельность человека¹ Их ценностные ориентиры основаны на этических нормах, которые регулировали отношения между людьми, а ритуал поддерживал устойчивость основных параметров жизни этого этнического коллектива, удерживая экологическое равновесие между людьми и природой. Опираясь на опыт жизни человека и накопленные положительные знания, коренные жители Севера прекрасно разбираются в окружающей их природной среде. А. Ф. Анисимов в свое время отмечал, что тунгусы имеют огромный запас очень тонких и верных на сей счет практических наблюдений, вплоть до наблюдений за звездами² Н. В. Абаев писал, что каждая этническая культура экологична, так как она сформировалась во взаимодействии человека с определенной природно-ландшафтной средой путем адаптации к ней³ Эта адаптация выражается в слиянии определенного этноса с природой, достижении гармоничного состояния и взаимодополнения друг друга. Исходя из таких отношений между человеком и природой сурового края, северяне с детства усваивали закон жизни, отражавший эти взаимоотношения. Этот закон звучит так: «Земля кормит оленей, олени кормят нас, рыбы много в реке, но она всем нужна — медведям, рососомам и чайкам тоже»⁴ Подобный взгляд на жизнь и мир вокруг человека был проверен многовековой историей существования живых существ на полюсе холода, установившей взаимопонимание между всеми жителями Севера. Таким образом, эвены по-своему вписались в природную среду и составили с ней единое целое. Их традиции и обычаи способствовали этому и регламентировали саму жизнь этого немногочисленного северного народа.

¹ Байбурин А. К. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 17.

² Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959. С. 12.

³ Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии / Под ред. Н. В. Абаева. Новосибирск, 1992. С. 4.

⁴ Кейметинова О. Н. Роль фольклорных кружков и ансамблей в возрождении национального самосознания этноса // Вопросы эвенской филологии и этнологии: Сб. науч. статей. Вып. 2. Якутск, 1997. С. 72.

МИРОВОЗРЕНЧЕСКАЯ ОСНОВА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ СЕВЕРНЫХ ТУНГУСОВ

1. Духи, божества, люди: диалог с природой

Эвены Якутии, потомки одной из этнических групп северных тунгусов¹, — самобытный народ с уникальным культурным наследием, выработанным многовековой историей жизни в экстремальных природно-климатических условиях Севера, что, несомненно, наложило свой отпечаток на их мировоззрение. Они и их этнические родственники эвенки вели кочевой образ жизни, занимались оленеводством, рыболовством, охотой и собирательством.

Шаманизм как многоаспектное явление культуры всегда играл важную роль в способах адаптации к местным природно-климатическим условиям. Многие исследователи культуры народов Севера России отмечали, что шаманизм способствовал гармонизации взаимоотношений человека с природой, был связан с почитанием животных, птиц, деревьев и всего живого вокруг². Например, И. Косоков в своей работе отмечал, что «шаманство — это бытие охотничьей эпохи»³. Жизнь в суровых, экстремальных арктических условиях требовала доверительных и гармоничных отношений между человеком и природой, и божества и духи, по представлениям коренных жителей этого края, устанавливали этот диалог — точнее, диалог друг с другом стремились установить как сами люди, так и сверхъестественные существа, имеющие власть над природой и также зависимые от нее.

Подобно многим явлениям культуры, шаманизм прошел долгий путь своего развития. В научной литературе часто наряду со словом «шаманизм» употребляется и термин «шаманство». Хотя на первый

¹ Термин «тунгусы» употребляется как по отношению к эвенкам, так и эвенкам, хотя в исторической науке эти понятия четко разделены: эвенов называют «лапутами», а эвенков — «тунгусами». Однако эти два народа имеют общую этническую основу, да и сегодня они очень близки.

² Подробнее см.: *Белянская М. Х.* Экологические традиции аллайховских эвенов и русскоустыинцев Якутии // Вопросы эвенской филологии и этнологии: Труды молодых ученых. Вып. 1. Якутск, 1996. С. 43–48.

³ *Косоков И.* К вопросу о шаманстве в Северной Азии. М., 1930. С. 10.

взгляд их смысл одинаков, однако между этими понятиями существуют определенные различия. Под *шаманизмом* обычно в этнографии понимают систему воззрений народов, в жизни которых шаманы играли важную роль, а под *шаманством* — обряды и поверья, непосредственно связанные с деятельностью шамана¹, — так выразил В. Н. Басилов общую точку зрения на данную проблему².

В определении шаманизма в научной литературе по истории Восточной Азии мы находим множество формулировок, суть которых сводится к тому, что шаманизм — это особая система религиозных воззрений, причем в типологическом отношении — это начальная стадия становления религиозных воззрений.

Представления шаманизма о мире, о месте в нем человека имеют глубокие корни и на сегодняшний день являются особым историко-культурным феноменом. Для нашей темы имеет смысл познакомиться ближе с сибирским шаманизмом, поскольку религиозные воззрения эвенков Якутии имеют с ним много общего. Хотя различные аспекты этого явления уже исследовались, но степень его изученности неоднородна. Исследования сибирского шаманизма, проводившиеся с XVIII в. и до настоящего времени, в основном носили описательный характер, а ученые, как правило, фиксировали лишь отдельные составляющие этого сложного феномена. Проблема шаманизма в целом и ныне остается актуальной, до конца не понятой, со своими тайнами и загадками. При написании этой книги автор использовал в основном работы российских исследователей по сибирскому шаманизму. Следует отметить, что школа зарубежных шамановедов также имеет давние традиции, однако, как нам кажется, представители отечественной науки данный феномен понимают глубже. На наш взгляд, изучение этого явления до сих пор представляет собой довольно большую трудность для исследователя, вследствие «закрытости», эзотеричности многих его сторон, в чем автор имел возможность убедиться на личном опыте во время сбора материала в экспедициях.

В исследованиях по культуре народов Восточной Азии можно найти определение шаманизма не только как верования, распространенного среди народов Сибири, а и как религиозной системы в широком

¹ Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984. С. 7.

² Хотя в той же работе В. Н. Басилова при описании этих терминов отмечается, что принципиальных отличий в них нет. Однако мы все же позволим себе различать эти термины, относя их к конкретным понятиям.

смысле. Действительно, шаманизм как социокультурный институт прошел долгий путь развития, охватив многие народы, населявшие этот регион. Подобную точку зрения мы находим у этнографа С.А. Токарева, обобщившего результаты исследований зарубежных, русских и советских авторов по шаманизму Сибири и других регионов мира. Основываясь на работах Д. Леббока, В. Михайловского, Н. Харузина, И. Лопатина и других авторов¹, С. А. Токарев приходит к выводу о том, что шаманизм был распространен очень широко. Однако именно с сибирского шаманизма началось изучение этого явления в нашей стране и за рубежом, поэтому оно известно, прежде всего, как историко-культурный феномен данного региона и только уже потом, как религиозные воззрения других народов Восточной Азии. Сам же шаманизм как система мировоззрения — это этап историко-этнического развития многих народов этого региона.

По утверждению другого ученого — Л. А. Котлобай, исследовавшей шаманизм как социокультурный феномен, эти религиозные воззрения в начале XX в. были распространены среди 5 % всех жителей планеты, охватывая примерно 88 млн чел.² Эти цифры, конечно же, не показывают полную картину распространенности шаманизма у народов мира, но все же позволяют судить о широком ареале этих представлений. Еще в трудах Н. Я. Бичурина, изучавшего народы Китая в XIX в., мы находим упоминание о шаманизме, называемом ханьцами «тяо-шень» (пляски перед духами)³, свидетельствующее о наличии этих верований в китайской культуре. Можно отметить, что в этом наименовании отражено представление об определенном ритме, позволяющем войти в некий иной мир, отличный от обычного.

Шаманизм был распространен и среди древнекорейских племен в государстве Когуре⁴. В культуре монголов, наряду с буддизмом, тоже долгое время существовали шаманские традиции⁵. Об этом довольно

¹ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 286.

² Котлобай Л. А. Шаманство как социокультурный феномен // Культура и религия: Линии сопряжения. М., 1994. С. 125.

³ Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов. СПб., 1891. С. 4. Точнее, «черной верой» в шаманстве монгольских народов называлась та разновидность шаманской практики, которая была ориентирована на нижние миры. У этих же народов существовало и белое шаманство, ориентированное на духов верхних сфер мира.

⁴ Валков С. В. Ранняя история буддизма в Корее. М., 1985. С. 36.

⁵ О влиянии шаманизма на ламаизм в монгольской культуре см.: Жуков-

обстоятельно писал бурятский ученый Д. Банзаров, а сам шаманизм, по его утверждению, монголы называли «черною верою» (хара шаджин)¹, т. е. общение с духами, помогавшими людям в повседневной жизни.

Действительно, с шаманскими представлениями о мире были знакомы многие этнические группы, и народы Китая, Кореи, Монголии не исключение². Шаманизм был этапом в их культурной истории, его следы сохранились в историческом наследии этих этносов. Однако шаманизм северных народов России, будучи их естественной религией, предстает и в настоящее время перед нами в своем полном объеме, так сказать в «чистом виде». Что же касается других стран, например, Монголии, Кореи и Китая, то их последующие религиозные системы сохранили шаманизм, а многие его элементы, культы и божества стали составной частью их современных религиозных воззрений. Например, в Корее шаманизм играл большую роль, причем занимал важное место в религиозном комплексе даже в конце XIX в.³

Исследования шаманизма, бытовавшего на территории Восточной Азии, позволили С. А. Токареву высказать версию, что шаманизм начал распространяться в Северной Азии с юга⁴ (автор не уточняет, из Центральной или Восточной Азии. — М. Б.). Вполне очевидно, что сибирский шаманизм имеет южные корни, это подтверждается и историей этнического происхождения и становления северных тунгусов, которые, мигрируя с юга на север, принесли туда и эти религиозные воззрения. Таким образом, шаманизм утвердился в Сибири и на Севере, и этот регион стал его второй и основной родиной. В этой связи следует отметить, что в науке существует другой взгляд на истоки шаманизма, например, датский ученый О. Ольмаркс считает, что «ша-

ская Н. Л. Влияние монголо-бурятского шаманства и дошаманских верований на ламаизм // Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1968. С. 212, 220, 225, 227, 230, 236.

¹ Банзаров Д. Указ. соч. С. 4.

² Подробно о корейском шаманизме см.: Ким Ик Хван. К вопросу о происхождении корейского шаманизма // Диалог культур народов России, Сибири и стран Востока: Доклады научно-теоретической конференции докторантов, аспирантов, молодых преподавателей и исследователей гуманитарных кафедр, 13–15 октября 1998. Кн. 1. Иркутск, 1998. С. 49–50.

³ Волков С. В. Указ. соч. С. 34.

⁴ Токарев С. А. Указ. соч. С. 269.

манство — типично северное явление, порожденное целиком арктической природой, суровым климатом Севера»¹

Мысль о зарождении шаманизма на юге Восточной Азии в работе С. А. Токарева подробно не аргументируется и проходит как бы вскользь, на фоне высказывания автора о широком распространении шаманских представлений во всем мире. Мы считаем, что эти точки зрения несколько не противоречат друг другу и являются одинаково рациональными.

Шаманизм — это, прежде всего, религиозные воззрения северян, основанные на взаимоотношениях человека с природой через посредничество божеств и духов, где сам человек органично воспринимался как часть природы. Тунгусы признавали свою зависимость от природы. В состав шаманистических воззрений северных тунгусов вошли и дошаманские верования, включающие анимизм², тотемизм³, общинно-родовые культы и культ предков. Вместе они составили единое целое, дополняя и обогащая сам шаманизм.

Анимистические верования эвенов в шаманизме выражаются в поклонении духам-покровителям сил природы, на основе одушевления таких природных явлений, как дождь, снег, пурга и др. В анимистическом мировоззрении разумом также наделялись животные и растения, одним словом, в этой религиозной системе все вокруг было пронизано жизнью в некоем мистическом мире, неотделимом от человека. Анимизм в эвенской культуре выражался также в культах духов-хозяев рек и местностей, по которым осуществлялось кочевье людей. В знак почитания этим духам делались подношения, для чего проводили специальные обряды задабривания духов-хозяев. Аналогичное явление мы встречаем и в корейской хронике «Самгук саги»⁴, где есть записи о жертвоприношениях в традиционной культуре древнекорейских племен, с характерными для нее культами рек, гор и пещер⁵

¹ Токарев С. А. Указ. соч. С. 277.

² Анимистические представления в истории человечества подробно описаны в работах: Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1980. С. 40–45, 74–99 и др.

³ О тотемизме см. работы: Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934. С. 4, 24–26, 50–51; Ионова Ю. В. Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 150, 157, 160 и др.

⁴ «Исторические записи о Трех государствах», опубликованные Ким Бусиком примерно в 1145 г.

⁵ Волков С. В. Указ. соч. С. 36.

Анимистические верования северных тунгусов так тесно переплелись с тотемизмом, что порой их трудно различить. Тотемизм этих народов заключается, прежде всего, в представлениях о родственных отношениях с конкретным животным или птицей, считавшимися их прародителями. В материалах этнографической экспедиции И. С. Гурвича, обследовавшего Оленекский район Якутии в 1945 г., были собраны данные об охотничьих обычаях и обрядах местного населения. В результате исследования было выявлено, что главным божеством почти у каждого эвенкийского рода была своя птица¹, чаще всего это был стерх. В культуре эвенского народа было и другое название стерха: его именовали «северным аистом», «птицей домашнего очага». Культ этой птицы, священной для всех эвенов, связывался с такими ее качествами, как красота, изящество, неторопливость и ум, все они соответствовали духовному миру северного человека, ведь он самые обыденные дела также делал неторопливо и основательно. А сама суровая природа — родной дом эвена, являлась человеку в красивом и изящном виде, только нужно уметь это заметить. В культуре монголов также до сих пор сохранился культ самых разнообразных птиц, так, они боготворят лебедя — хун буун, орла — бургэт и др.²

Рассматривая дошаманские воззрения в пантеоне эвенов, важно учитывать точку зрения С. А. Токарева, который предполагал, что у всех северных народов России, в том числе у тунгусов, от тотемизма остались лишь слабые следы, зато вместо него активно развился культ животных³. Например, и в наше время широко распространен знаменитый культ медведя, которого северяне почитают и называют «дедушкой», «хозяином тайги». По представлениям северных тунгусов, они сами были младшими братьями медведя. Кроме того, фактически у всех тунгусских народов до сих пор сохранился медвежий праздник, имеющий глубоко ритуализированный характер. На этом торжестве воспевали силу медведя, делали ему подношения с просьбами об удачном грядущем охотничьем сезоне, надеясь, что дух медведя будет благосклонным к ним и простит все их проступки, как старший брат прощает младшему. Показательно, что такое же отношение к медведю

¹ Гурвич И. С. Охотничьи обычаи и обряды у населения Оленекского района Якутии. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 139. Л. 5. Якутск, 1945.

² Михайлов Т. М. Природа и человек в шаманстве монгольских народов. Новосибирск, 1983. С. 3.

³ Токарев С. А. Указ. соч. С. 235.

встречается и в Монголии¹, и оно также основано на древних представлениях о тотемных предках. Эту родственную связь человека с природой в монгольской культуре выражали также через особые обряды — почитание медведя с жертвоприношениями ему. Культ медведя присущ и некоторым северокорейским племенам. Об этом свидетельствует, например, народная легенда об основателе древнекорейского государства Чосон. В соответствии с ней, его первый правитель Тангун считался сыном божества и медведицы, превратившейся в женщину². Отец-Божество первого правителя страны, видимо, олицетворял собой волю Неба, благословляющего создание государства, а мать-медведица — силу и мужество, которые потребовались им при этом как наследственный дар природы. Тотемизм родственных отношений человека с медведем в тунгусской культуре выражен в народных мифологических рассказах, где говорится о том, что прародительницей самого медведя была заблудившаяся девушка. Поэтому медведиц эвенки называют «бабушка» или «матушка», а медведей-самцов — «дедушка» или «батушка»³. Несомненно, подобное наименование еще раз указывает на уважение к этим и другим животным, почитание их. Р. Ш. Джарылгасинова считает, что в повседневной жизни корейцев конца XIX в. было сохранено немало обычаев, восходивших к древнему почитанию тотемных животных⁴, что выражается, прежде всего, в почитании животных, выделявшихся необычной окраской. Например, к почитаемым животным относились белая лисица, бурый медведь-альбинос и т. д., встреча с подобным животным или птицей, по их представлениям, предвещает важные события в жизни людей. Аналогичное верование встречается и у тунгусо-маньчжурских народов⁵, в том числе и у современных эвенов и эвенков. Эти культовые представления, связанные с животными, в той или иной степени сохраняются, об этом мы упоминали выше, говоря о культуре эвенов Якутии. Таким

¹ Михайлов Т. М. Указ. соч. С. 3.

² Волков С. В. Указ. соч. С. 35.

³ Левин М. Г. Тунгусы // Религиозные верования народов СССР: Сб. этнографич. статей. М.; Л., 1931. Т. 1. С. 113.

⁴ Джарылгасинова Р. Ш. Древние когуресцы. С. 103.

⁵ Например, шаманизм жителей государства Бохай, составивший культурное наследие чжурчженей, а позднее и маньчжуров, описанный в работе: Шавкунов Э. В. О шаманстве бохайцев // Медиевистские исследования на Дальнем Востоке России. Владивосток, 1994. С. 48–55.

образом, дошаманские воззрения органично влились в сам шаманизм, став неотъемлемой его частью.

Кочевой образ жизни всегда накладывал печать на мировоззрение северных тунгусов. Так, от переменчивой погоды зависела не только сохранность поголовья оленей, но и вообще жизнь кочевников, менявших место выпаса своих стад в круглогодичном цикле. Небо, а вместе с ним Солнце, Луна и Звезды с незапамятных времен становятся объектом поклонения у жителей северных просторов.

Близки по своему содержанию представления о культе Неба и у кочевых народов — соседей Китая. Так, древние племена сюнну, сяньби, дунху и другие уже издавна поклонялись Небу. Недаром шаньюи (представители аристократии у кочевых народов Китая) сюнну называли себя «Великий Шаньюй, установленный Небом», а их этническое самоназвание дословно переводится как «Гордый сын Неба»¹. В древнекитайской летописи «Ши цзи»² говорится, что шаньюй «по утрам выходил из лагеря поклониться восходящему солнцу, а вечером — луне». Сюнну умели читать книгу природы, предпринимали действия в зависимости от положения звезд и луны на небе. «В полнолуние шли на войну, а при ущербе луны — отступали»³.

В культуре северных тунгусов поклонение Небу носило такой же четко выраженный характер, что и в кочевой культуре народов, соседствовавших в древности с Китаем. Небо ассоциировалось у северных народов с Верховным правителем и другими небесными божествами, жизнь которых была подобна жизни на земле. Поэтому голубой свод неба — по представлениям всех тунгусских народов — это тайга или тундра, где живут эти божества.

В созвездии Большой Медведицы они видели сцену коллективной охоты небесных обитателей. Кроме того, этот образ связывался с древним образом Хозяйки — Матери природы, а у эвенков это созвездие ассоциировалось с образом Лосихи-Матери. Культ его близок культуре древних когуреских племен, он занимал большое место в небесных верованиях древних корейцев, о чем свидетельствуют изо-

¹ Цит. по Сюй Тао. Китай и северные «варвары» (III в. до н. э. — VI в. н. э.): взаимодействие народов и культур: Рукопись канд. дис. М., 1996. С. 82.

² Древнекитайская летопись составлена Сама Цянь в I в. до н. э. См.: Воробьев М.В. Корея во второй трети VII в.: Этнос, общество, культура и окружающий мир. СПб., 1997.

³ Цит. по Сюй Тао. Указ. соч. С. 82.

бражения этого созвездия наряду с Солнцем и Луной в погребальной живописи когуресцев¹

По представлениям сюнну, беды и счастье происходят по велению Неба. Небо определяло судьбу всего сущего, олицетворяло «единство Неба и человека»² Причиной возникновения таких воззрений мог стать кочевой образ жизни этих племен.

Культ Неба был известен и древнемонгольским племенам³ Данные археологических исследований Э. А. Новгородовой в горах Хангая и Монгольского Алтая вдоль высокогорной реки Чулуут, дают основание для утверждения, что расположенные там святилища были местами специальных контактов человека с Небом и его обитателями. По мнению Э. А. Новгородовой, в горах обитали духи предков, появлялись посланцы Космоса и туда же направлялись души умерших. В целом, высоко в горах располагались жертвенные места древних людей, через которые осуществлялись контакты с миром Космоса⁴ По мнению исследовательницы, именно шаманские воззрения позволили развить культ Неба, создать представления о мире, в котором верховные божества неотступно следили за жизнью на земле.

Д. Банзаров отмечал, что согласно религиозным воззрениям монголов еще в XIX в., «звезды на небе доставляли человеку здоровье и долголетие, увеличивали его богатство». Особо поклонялись монголы, сообщает автор, созвездию Семи Старцев (так они называли созвездие Большой Медведицы), которому приносили в жертву кумыс и животных⁵

По представлениям эвенков считалось, что у каждого человека на Небе есть своя звезда-покровительница, оказывающая влияние на его судьбу. Млечный путь, виделся им, как след от лыж небесных людей, шедших на охоту⁶

¹ Джарылгасинова Р. III. Указ. соч. С. 176.

² Цит. по Сюй Тао. Указ. соч. С. 83.

³ В монгольском культе Неба известную роль играла гора, олицетворявшая собой все космические силы. См.: Ринчино Л. Л. Архаические истоки культа священных гор у монгольских народов // VI междунар. конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992). М., 1992. С. 168.

⁴ Новгородова Э. А. Шаманизм как ранняя форма философии древних племен Монголии // VI междунар. конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992). С. 148.

⁵ Банзаров Д. Указ. соч. С. 14.

⁶ Анисимов А. Ф. Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения

Анализ материалов по шаманизму у северных тунгусов, как и у всех малочисленных народов Севера, показывает, что его влияние на жизнь человека всеобъемлюще. Особое место в мировоззрении эвенков занимал культ Неба, восходивший к глубокой древности. Еще в XIX в. В. М. Михайловский, изучая шаманство у тунгусов, писал, что «главное божество Небо у тунгусов называлось Шеваги — Окжари»¹ Позже, после того как в научной литературе получило признание разграничение эвенов и эвенков как двух разных этносов, другой исследователь шаманских обрядов эвенков — А. Ф. Анисимов — установил, что это же божество эвенки именовали «Амака шэвэки»², а эвены Якутии — «Хэвки»³ Анализ названий божества Неба у тунгусских народов показывает, что они имеют одну этимологическую основу. Вариации же наименования этого божества свидетельствуют в большой мере о его широком распространении на территории Сибири, Крайнего Севера и Дальнего Востока. Однако именно в культуре эвенков это божество является создателем мира и его верховным правителем, вершителем судеб всех существ на земле.

Итак, культ Неба с верховным правителем и небесными жителями-божествами имел прочную основу в эвенской и эвенкийской культуре. В представлениях северного человека об окружающем мире Небо являлось главным источником жизни. В единой картине Вселенной насчитывалось три мира: Верхний, Средний (Срединный) и Нижний⁴

Верхний мир в воззрениях тунгусских народов соответствовал Небу и Космосу со своими жителями — небесными божествами. Средний мир — миру людей, растений и земных божеств. Нижний мир — это подземное царство злых духов, мир умерших людей. Сложными, или многоярусными, мирами, в свою очередь, являлись Верхний мир и

шаманского обряда // Труды Института этнографии. Т. XXVIII. Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. С. 223.

¹ Михайловский В. М. Шаманство // Труды этнографического отдела. Т. XII. Вып. 1. М., 1892. С. 34.

² Анисимов А. Ф. Указ. соч. С. 223.

³ Алексеев А. А. Забытый мир предков. Якутск, 1993. С. 17.

⁴ Характерные представления о мире свойственны не только тунгусам, но и многим народам Сибири. См. работы: Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959. С. 14; Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья // Материалы и исследования по археологии СССР. № 18. М.; Л., 1950. С. 272; Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск, 1984. С. 4–5.

Нижний мир. В этих двух мирах как бы противопоставлялись добро и зло, свет и тьма. Все три мира и составляли для северного человека Вселенную.

Подробное описание устройства вселенной по воззрениям эвенов мы находим у эвенского ученого А. А. Алексеева. Это описание основано на материалах, собранных им в Верхоянском районе Якутии непосредственно у носителей традиционной этнической культуры — стариков-эвенов во время этнографических исследований в 1980–1990-е гг. Согласно этим данным, в трехъярусном Верхнем мире обитали божества Солнца, Луны, Молнии и Грома. Кроме этого, здесь жили божества-покровители людей, животных и птиц, такие как покровитель человека — священный олень Кудьай, покровитель охоты — Хингкэн (это божество-Солнце в образе женщины, она же выступала покровительницей и хозяйкой зверей и растений). Верховный бог Хэвки представлялся эвенам в образе старика, щедро дарившего людям жизнь¹

Средний мир — мир животных, птиц и растений. Его же населяли и земные божества: Дух Земли (тоур мухонни) в образе женщины-матери, дух Воды (моу мухонни) — в образе старушки. Особое место в представлениях эвенов занимал Дух Огня (тов мухонни), представлявшийся в образе антропоморфного существа мужского пола — это добрый дух, даривший тепло всем живым. Он — главный покровитель семьи, ее благополучия — считался советчиком во всех делах кочевой жизни эвенов. Принято считать, что Дух Огня — защитник и хранитель человека, он может предостеречь от недовольства и угроз других духов, но главная его функция заключалась в способности связываться не только с земными, но и с небесными божествами² Помимо перечисленных выше духов, Средний мир населялся еще и множеством других, таких как дух леса, местности, горы, дерева, реки, чума, стойбища, а также духами различных предметов.

В Нижнем мире (буни) обитали злые духи — аринкал и ибдьирил, эти духи посылали людям болезни и смерть³

Трехуровневая система мироздания регламентировала жизнь человека, четко определяла его место во Вселенной, помогала постигать законы Природы и неукоснительно выполнять их. В трех мирах обита-

¹ Алексеев А. А. Забытый мир предков. С. 17.

² Там же.

³ Там же. С. 18.

ло множество духов со своей иерархией. Как правило, в культуре тунгусов, да и не только у них, все духи и божества были пожилого возраста («старики» и «старухи» — так их именуют носители традиции). Этот факт говорит о том, что старость особо почиталась среди носителей данного мировоззрения, так как люди пожилого возраста имеют богатый жизненный опыт, знания и мудрость. Духи жили и властвовали в мире, доступном только им. В едином организме Природы, Космоса и человека все было взаимосвязанным и взаимозависимым. Божества и духи подчинялись Всевышнему божеству Неба — Хэвки, при этом они помогали людям в повседневной жизни, хотя в случае нарушения обычаев и ритуальных обрядов могли и наказывать человека.

Подобную картину мира можно встретить у древних племен Монголии. Археологические исследования Э. А. Новгородовой в горах Хангая и Монгольского Алтая зафиксировали наскальные рисунки с изображением Вселенной с тремя мирами: Верхним, Средним и Нижним, датируемые энеолитическим периодом (III тыс. до н. э.)¹ Подобные примеры в истории народов Восточной Азии не единичны.

Если говорить о корнях шаманизма у эвенков Якутии, то, возможно, что одно из его оснований — тотемические воззрения тунгусов о родовом дереве. Представления о мировом дереве есть в культурах многих народов, и они характерны не только для этого региона. Известно, что у каждого эвенкийского рода было свое собственное священное дерево — своеобразный центр, вокруг которого совершались обряды и иные магические церемонии рода²

Эти обряды возле священного дерева — один из древнейших пластов в культуре эвенков. Само дерево, его функции, в представлениях эвенков, были сакральны. Основная функция обрядового дерева заключалась в осуществлении посредничества между тремя мирами Вселенной³ Оно и само олицетворяло собой Вселенную, где жил конкретный род. Ветви и сама макушка дерева представлялись Верхним миром — Космосом и Небом с его жителями; ствол дерева был Средним миром, где обитали земные существа, а корни дерева — Нижний мир с духами тьмы и зла.

¹ Новгородова Э. А. Указ. соч. С. 148.

² Анисимов А. Ф. Шаманский чум у эвенков... С. 225.

³ Также как и мифическая река рода, между которыми есть взаимосвязь, отраженная в древних мифах. Подробнее см.: Мифы народов мира. М., 1988. Т. I. С. 638.

Ритуальные обряды у священного дерева были неотъемлемой частью жизни эвенков. В первую очередь эвенки поклонялись мужеству и восхищались жизненными силами самого дерева, внешний вид которого демонстрировал внутреннее состояние всего эвенкийского рода: если родовое дерево было здоровым и сильным, значит, роду ничего не угрожало. Обряды у священного дерева проводились с целью предотвращения бед и несчастий в этом роду, а также после благоприятных событий, как выражение благодарности божествам Верхнего и Среднего миров. Помимо этого, задабривались духи Нижнего мира, чтобы исключить их противление свершению удачных дел. Им приносили подарки с просьбами невмешательства в жизнь Среднего мира.

Дерево рода занимало центральное место в религиозных представлениях эвенков. Каждый член рода мог вымолить благосклонное отношение к себе и своим близким, преподнеся подарки дереву или повязав лоскут ткани на его ветке. Аналогичный обряд встречается в культуре монголов и бурят.

Р. Ш. Джарылгасинова описывает представления о мире, а также о божествах и духах, населявших Вселенную, характерные для древнекорейских племен, которые достаточно сходны с тунгусской картиной мира. В росписях гробниц, датируемых периодом государства Когурё, мы находим сюжеты земной жизни с разнообразными символами, связанными с представлениями о мире людей¹. В этих росписях встречаются также образы фантастических животных, отражающие древние представления о духах, обитавших во Вселенной. Например, в росписи из гробницы Кокчочхон запечатлено «дерево духов»², которое во всем аналогично священному дереву эвенков.

Само священное дерево рода, возле которого проводились церемонии религиозных обрядов, как часть мировоззрения северных тунгусов представляет собой элемент древнего пласта шаманизма восточноазиатского региона. Говоря об эвенской культуре, следует заметить, что обрядовая сторона ритуала, связанного с родовым деревом, у эвенов стала меняться с продвижением народа на Крайний Север. Природно-климатические условия просторов тундры вынудили эту небольшую этническую группу несколько изменить свое видение мира, адаптировать его к местному климату и прежде всего — к местной флоре. В соответствии с традицией поклонения священному дереву северный

¹ Джарылгасинова Р. Ш. Указ. соч. С. 139.

² Там же. С. 143.

человек очень бережно относится ко всем деревьям. Каждое дерево для эвена священо, и в этом усматривается отголосок древнего представления о родовом дереве.

Вся Вселенная с тремя мирами в мировоззрении северных тунгусов была населена многочисленными божествами и духами. Точное их количество по существу не поддается подсчету, среди тунгусских народов существовали некоторые вариации в представлениях об их количестве, хотя число основных божеств и духов оставалось почти тем же, только в той или иной степени менялись их названия.

По представлениям эвенов, злые духи и духи смерти, составлявшие неотъемлемую часть земного населения, точно так же, как добро и зло, тьма и свет, могли насыщаться чужими шаманами. Родовой шаман и духи-обереги рода должны были побороть их, спасти от них свой род. Людям же, со своей стороны, следовало стараться не вызывать гнев и злость духов этого мира, олицетворявших саму невероятно сложную жизнь северного этноса, каждодневно боровшегося за выживание.

Особая категория духов представлена самыми распространенными и многочисленными духами-хозяевами вод, рек, гор, хребтов, лесов, различных зверей и птиц. Были целые племена духов; за каждым явлением в жизни человека стояли свои особые владельцы-духи¹. Они также являлись властителями жизни человека, потому что в их руках находились источники жизни человека — животные, которых они за жертвоприношения выделяли людям в ответ на просьбы шаманов, кроме этого им полагалось следить за выполнением этических норм. Все это в совокупности характеризует данную категорию духов, свидетельствует о теснейших связях между человеком и Природой. Но перечисленные выше духи подчинялись только верховным божествам Верхнего мира, выполняя их волю и распоряжения.

Таким образом, шаманизм в культуре северных тунгусов, как и у многих народов Восточной Азии, определялся не только как система религиозных воззрений, но был консолидирующим звеном вообще всей культуры и жизни социума в целом. Уникальность шаманизма заключается в синтезе многих представлений, воззрений и практик, складывавшихся из различных картин мира, характерных как для дошаманских, так и для других верований, совершенно разных по своим историческим и этническим корням.

Шаманское мировоззрение народов Севера — это не только систе-

¹ Анисимов А. Ф. Указ. соч. С. 222.

ма религиозных представлений, но и само по себе чрезвычайно самобытное историко-культурное явление. В шаманизме отражена целостность картины мира, заключавшаяся в единстве Космоса, Природы и человека. Божества и Духи Вселенной помогали осуществлению некоего диалога человека с природой, давали возможность северным народам чувствовать себя частью природы, живущими по законам Космоса и не нарушающими его гармонии. Шаманизм — это не просто прошлое народа, а нить, связывающая его с будущим, способ продолжения жизни в условиях Крайнего Севера.

2. Наследие прошлого в культуре северных тунгусов

Исследование шаманизма народов Севера свидетельствует о том, что эти религиозные воззрения имели глубокие и разветвленные корни в культурном наследии этих народов и определяли в большой мере сам образ их жизни. Вся материальная и духовная культура тунгусов, все их самобытные представления об окружающем мире пронизаны мыслью о тесной взаимосвязи прошлого, настоящего и будущего, составляющих единый поток времени. Эти пласты были тесно переплетены между собой, и это обстоятельство находило выражение в том, что прошлое обязательно присутствовало в настоящем моменте и поэтому каждый будущий день полностью определялся прошлым и настоящим.

Анимистические представления о душе, о наличии различных духов находят свое отражение в повседневной жизни аборигенов северного края, позволяя им на основе прошлого моделировать настоящую и будущую жизнь. Одной из составных частей этого культурного пласта у эвенков и эвенов, несомненно, являлся культ предков.

Культ предков представлял собой широко распространенное явление и был неотъемлемой частью мировоззрения в культурах многих азиатских народов, и не только у народов данного региона. Поклонение предкам, их обожествление нашло свое отражение в культурном наследии многих этнических групп Восточной Азии. Будучи отголоском древнего дошаманского пласта религиозных верований, данный культ органично вписался в позднейшие религиозные представления северных тунгусов. Эти народы поклонялись умершим сородичам¹, и

¹ Подробнее см.: *Долотов А.* Шаманская вера. М., 1930. С. 28.

этот культ стал неотъемлемой частью шаманизма. Северяне почитали своих предков, веря, что они, находясь в потустороннем мире, помогают жителям земли — Срединного мира, следя за их жизнью и оказывая на нее воздействие. Однако культ предков у северных тунгусов в своем развитии приобрел и некоторые специфические черты, отличающие его от аналогичных институтов других народов Восточной Азии, таких как древние китайцы и т. д.

В этнографической литературе мы обнаруживаем некое разногласие по поводу этого культа у тунгусов. Например, в работе С. А. Токарева утверждается, что данный институт у народов Сибири в полной мере не сложился¹, даже несмотря на то, что их прежний материнско-родовой строй сменился патриархально-родовым. По мнению этого ученого, настоящего своего развития культ предков достигает лишь на стадии патриархально-родового строя². Конечно, если сравнивать данный культ у северных тунгусов с тем же явлением в культуре древнего Китая, то, очевидно, что у ханьцев культ предков был более разработан и ритуализирован, а, значит, и ярче проявлялся, чем у тунгусов. Однако, на наш взгляд, подобное сравнение не совсем корректно: ведь каждое явление культуры у определенного народа приобретает свои специфические черты. У тунгусов культ предков сосуществовал наряду с другими религиозными культами и божествами и входил в целый комплекс шаманских представлений о мире. Наверное, поэтому С. А. Токарев в этой же работе уточняет, что черты культа предков можно обнаружить в весьма нетипичной, возможно, в своей наиболее ранней, зародышевой форме — у эвенков, ненцев и бурят³. Вероятно, исследователь пришел к подобному мнению, по умолчанию предполагая сравнение практики поклонения предкам у тунгусов с аналогичными практиками у таких великих цивилизаций, как китайская. Подобное сопоставление, разумеется, окажется не в пользу тунгусской культуры, однако полностью отрицать присутствие культа предков у тунгусов нельзя, тем более что есть работы ряда ученых, подтверждающие нашу точку зрения. На наш взгляд, культ предков был присущ тунгусам не в зародышевой форме, как отмечает С. А. Токарев, а носил в себе остаточные явления. Вполне возможно, что это предположение справедливо, если исходить из того понима-

¹ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 259.

² Там же.

³ Там же.

ния, что данный культ в культуре тунгусов связан с древними анимистическими представлениями о мире¹, на которые впоследствии наследились другие религиозные воззрения.

Изучая остаточные явления культа предков в северной культуре, можно наблюдать строгое почитание родовых традиций, формировавших крепкие устои в повседневной жизни. Несомненно, это почитание характерно для народов, где доминировали кровнородственные отношения. Ярким примером этого могут служить социальные институты народов Севера.

Культе предков в Китае имел ярко выраженные формы, составляя самую существенную часть религиозной обрядности. В китайской культуре почитание умерших — это не просто обряд, а необычайно важный ритуал. Бытовало мнение, что живые нуждаются в помощи духов предков, которые награждают добродетели и наказывают пороки, что не выходит за рамки религиозных представлений о мире и у тунгусов.

Общеизвестно, что культ предков присущ многим народам не только в Восточной Азии, он имеет широчайшее распространение по земному шару. Этот культ в последующем, на различных этапах этнического развития приобретал даже идеологическое значение, что видно на примере той же китайской культуры, с характерным для нее почитанием предков и поклонением усопшим родственникам. «Восхваляемые предки принесут тебе многие блага!» или «Предки и отцы покинут и оставят вас, не придут к вам на помощь и вы погибнете»² — так говорили китайцы о своих предках, тем самым демонстрируя их значение в повседневной жизни.

Культе предков в культуре эвенков и эвенов, как и у всех народов Севера, особенно ярко выражался в почитании духов умерших шаманов и других особо уважаемых людей.

Этот пласт в мировоззрении тунгусов, выраженный в религиозных представлениях, имеет большое значение. В предыдущем параграфе мы говорили о наличии трех миров в религиозном пантеоне северных

¹ Анализ анимистических материалов, проведенный А. Ф. Анисимовым, указывает на то, что представления о душе человека связаны с представлениями анимизма и даже с доанимистическими верованиями. Подробнее см.: *Анисимов А. Ф. Представление эвенков о душе и проблема происхождения анимизма // Труды Института этнографии. Т. XIV. М., 1951. С. 118.*

² *Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 318.*

народов. Согласно воззрениям тунгусов, Нижний мир — это и есть пристанище умерших людей, здесь обитали сородичи, ушедшие из мира живых, и находились предки, чьи души впоследствии «улетели» в Верхний мир.

Мир потустороннего начинается с Нижнего мира, только после него души кристально чистых людей «уходят» в Верхний мир. Тунгусские народы считали, что у каждого человека есть две души, под которыми подразумевалась жизненная сила¹. Описание этого явления мы находим в работе А. Ф. Анисимова². После смерти человека его телесная душа-бээн умирает, шаман во время обряда погребения кладет эту душу на плот и увозит в мир мертвых, пересекая границу Среднего мира с Нижним миром. По пути в царство мертвых жили старухи, охранявшие пути родовой жизни³. Тем временем другая душа-тень умершего переходит в новую субстанцию и получает название «оми». Эта душа-тень улетает в верховья мифической родовой реки и селится в родовом «омируке»⁴, представляющем собой хранилище бессмертных душ в Верхнем мире. Как правило, по представлениям эвенков, позже душа-оми возвращается в Срединное царство, чтобы дать начало новому поколению⁵, вселяясь в новорожденных младенцев — родственников ушедшего в Нижний мир человека. Таким образом, сама жизнь человека сохранялась и воспроизводилась в следующих поколениях в неизменном виде, и эта идея вечного возрождения человеческого общества и природы была наиболее значимой в жизненных устоях коренных жителей Севера, целью которых являлось продолжение жизни в суровом краю.

Подобные мировоззренческие основы характерны не только для северных тунгусов. Например, в традиционной китайской культуре также считалось, что человек имеет две души: первая душа именовалась «по», а вторая — «хунь»⁶. Это указывает на наличие в культуре китайцев архаического, древнего пласта представлений о мире.

¹ Кулемзин В. М. Традиционные верования народов Сибири // Под ред. С. А. Арутюнова. Локальные и синкретичные культы. М., 1991. С. 98.

² Анисимов А. Ф. Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // Сибирский этнографический сборник. Т. XVIII. С. 288.

³ Там же.

⁴ Омирук — это стойбище умерших душ в Верхнем мире.

⁵ Анисимов А. Ф. Указ. соч. С. 228.

⁶ Васильев Л. С. Древний Китай. Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до XVIII в. до н. э.). Т. 1. М., 1995. С. 345.

Таким образом, по воззрениям тунгусских народов Верхний и Нижний миры являлись новой обителью для душ умерших людей, которые выполняли одну из главных задач — контроль за жизнью в Среднем мире, царстве живущих людей, а также при необходимости — оказание помощи своим соплеменникам, предупреждение их о надвигающихся бедах.

Нижний мир виделся эвенкам как устье реки рода. Там жили телесные души умерших сородичей. Во главе их стояла «хозяйка» — старая женщина, наблюдавшая за порядком. Такие представления о загробном мире типичны для всех тунгусских народов. Если у отдельных народов или территориальных групп и существуют вариации названий душ умершего человека, то они, как правило, лишь незначительно отличаются от вышеописанных.

Вообще вся картина мира у эвенков связана с представлениями о мифической родовой реке, именовавшейся «мумэнги хокто бира»¹ Эта река представлялась ими как водная дорога каждого рода, по которой протекала его жизнь, дорога, охватывающая все три мира. Поэтому считалось, что устье этой реки — Нижний мир, верховье — Верхний, а то, что находилось между ними, — мир живых людей.

Подобное представление о загробном мире можно встретить и в корейской культуре² В эпической песне о первопредке — боге шаманов «Париконджу»³, поющей шаманом при погребении умершего, в

¹ А. Ф. Анисимов перевел название этой реки с эвенкийского на русский язык как «водяная дорога-река», но Г. М. Василевич в своей книге «Эвенки (Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX вв.))» сделала правильное уточнение, основанное на грамматике этого языка, которое звучит так: «дорога, сделанная из воды», что указывает на мифологическое происхождение этой реки.

² Пак Сонхен. Философское осмысление сознания трагического в шаманизме (На примере корейского шаманизма) // Философские исследования. 1996. № 3. С. 177.

³ Приведем краткое содержание песни: один король хотел иметь сына, но у него были только дочери. После рождения седьмой дочери, он решает избавиться от нее, положив ее в ящик и бросив в реку как жертву богу моря. Однако она осталась живой, переплыв реку Хванчон, символизирующую реку смерти. Как правило, тот, кто попадал в нее, обратно не возвращался. Несмотря ни на что, Париконджу осталась живой. Волею судьбы по прошествии какого-то времени она должна была ради жизни своих приемных родителей, снова переплыть эту реку (*пер. с корейск.* Пак Сонхен).

представлениях корейцев четко прослеживается наличие реки, ведущей в мир мертвых. Мифологическая основа этой песни позволяет сделать предположение, что истоки культа предков лежат в древних пластах культурного наследия корейского народа. По сути в этой песне культ предков предстает как первооснова религиозных воззрений. Очевидно также, что царство мертвых соединяется с другими мирами рекой, благодаря которой происходит переход из мира в мир. Прослеживается явная аналогия и с рекой жизни в культуре эвенков, где река — это жизнь конкретного рода, находящаяся в постоянном движении.

При рассмотрении этих двух примеров показательна взаимосвязь различных миров. Вероятно, в Нижнем мире происходило некое распределение человеческих душ для их отправки в Верхний мир. Река выступает здесь как необходимое условие, без которого невозможна жизнь людей в Среднем мире. В этой взаимосвязи миров жизнь человека и природы проходила как бы в вечном круговороте, в постоянном движении из одной точки в другую.

Внутренним содержанием культа предков являлось то, что он позволял укреплять родственные отношения, делать их более тесными. Прежде всего это продиктовано суровыми условиями жизни народа, где кровнородственные связи играли первостепенную роль. Одним из наиболее частых проявлений культа предков у эвенков и эвенов было представление об одном предке-основателе рода или человеке, уважение к которому позже стало обожествляться, а его душа стала душой всего рода.

Еще один пример культа предков у тунгусов — фиксация в памяти рода предков-шаманов. Как правило, предки-шаманы являлись членами родового сообщества, запомнившимися, как люди, спасавшие и оберегавшие род. Их биографии со временем обрастали различными вымышленными подробностями, почерпнутыми из фольклорных мотивов, и превращались в мифы. Так, у илимпийских эвенков нынешний шаман «хранит» биографии таких духов-предков¹ Эвенки вырезали из дерева идолов², олицетворявших собой предков-шаманов, и счи-

¹ Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков: Сказания и предания. М.; Л., 1966. С. 8.

² Этих идолов в эвенкийском языке называют «мухды», что означает «пень». По древним преданиям в пнях обитали духи предков, это было их любимое место нового «жительства».

тали, что в такого идола может переселиться душа шамана после смерти¹. В тяжелые минуты жизни к таким идолам обращались за советом и помощью. Память о великих шаманах помогала северянам выживать и преодолевать жизненные трудности. Образ великого шамана стал у тунгусов неким положительным стимулом к выживанию. Культ предков у народов Севера приобрел специфическую значимость, стал неотъемлемой частью их представлений о мире. Возможно, он не был столь ярко ритуально выраженным, как, например, в Китае, но ощутил присутствие в культуре северных тунгусов.

Религиозные воззрения северных народов пронизаны идеей охранительного отношения к культурному наследию прошлого. Настоящий день зависел в определенной степени от прошлых деяний предков, а потомки закладывали основу для процветания будущего поколения. Ярким примером этой взаимосвязи и является культ предков.

Шаманизм у народов Восточной Азии представляет собой синтез различных представлений о мире, которые во времени и пространстве приобретали новые черты. Культура северных тунгусов с ее специфической религиозных воззрений несколько отличается от культуры других народов этого региона своими представлениями о Вселенной, однако она сохранила свою первооснову, ставшую неким экологическим регулятором жизни этноса. Н. А. Алексеев отмечает, что традиционные верования аборигенов Севера несут в себе значительный положительный заряд, так как способствуют сохранению многих элементов их традиционной культуры². Коренные народы Севера хранили память о своем прошлом в самых разных его аспектах и посредством шаманов удерживали эту нить времен.

¹ Левин М. Г. Тунгусы // Религиозные верования народов СССР: Сборник этнографических материалов. М.; Л., 1931. Т. 1. С. 117.

² Алексеев Н. А. Роль традиционных верований в жизни коренных народов Сибири // Центральнo-азиатский шаманизм: Философские, исторические, религиозные аспекты: Материалы междунар. науч. симпозиума, 20–26 июня 1996, Улан-Удэ. Улан-Удэ, 1996. С. 140.

3. Сакральный статус мудреца-шамана в культуре северных тунгусов

Рассматривая шаманизм как систему религиозных воззрений тунгусских народов, мы подробно остановимся на ключевом моменте этого явления — социальной роли и функциях шамана. Специфический характер служителя культа, обладавшего способностью совершать путешествия в иные миры, существенно отличал его от других людей. Далее мы будем говорить о шаманстве, об обычаях и обрядах, связанных с деятельностью шамана, который был способен «подчинить» себе духов¹, вступая с ними в прямой контакт.

Термин «шаман» известен многим народам Восточной Азии и он прочно укрепился в их культурах. Некоторые исследователи утверждают, что это слово было заимствовано из тунгусского языка. Н. Я. Бичурин писал, что слово «шаман», обозначало человека, соединившего в себе качества жреца, врача и волхва². У В. М. Михайловского мы находим высказывание, что термин «шаман» имеет тунгусскую основу³. Аналогичное мнение встречается у Д. Банзарова, который утверждает, что слово «самань» маньчжурского происхождения, а у тунгусов Сибири есть слово — «шаман»⁴. Учитывая, общность этнического происхождения маньчжуров и тунгусов Сибири, мы видим, что дискуссия по этому поводу отпадает сама по себе, а мнение Д. Банзарова подтверждает теорию о тунгусской основе данного слова⁵.

Происхождение института шаманов ученые относят к глубокой древности. Среди многочисленных работ, посвященных этой теме, одна из первых — работа Д. Банзарова «Черная вера или шаманство у

¹ С. М. Широкогоров считает, что шаманство основано на подчинении духов человеком-шаманом (см.: *Широкогоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. С. 9).

² *Бичурин Н. Я.* (о. Иакинф) О шаманстве. Б. м. и г. С. 74.

³ *Михайловский В. М.* Шаманство (сравнительно-этнографические очерки) // Труды этнографического отдела ВСОРГО. Т. XII. Вып. 1. М., 1892. С. 53.

⁴ *Банзаров Д.* Черная вера или шаманство у монголов. С. 34.

⁵ По мнению А. Е. Аникина, слово «шаман» имеет тунгусо-маньчжурское происхождение. Подробнее см.: *Аникин А. Е.* Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. М.; Новосибирск, 2000. С. 408.

монголов» (1891), где автор приводит сведения о шаманах в китайских летописях начала VI в.¹ Но тут же автор делает уточнение, что истоки шаманизма еще древнее.

Принято считать, что функции шамана, в основном, исполняли мужчины, между тем женское шаманство имеет глубокие корни² и в сравнении с мужским может быть первичным. Только в более поздние времена эти функции стали чисто мужскими. Д. К. Зеленин, изучая сибирское шаманство, в начале XX столетия утверждал, что женское шаманство древнее и проще мужского³ Принимая во внимание высказывания этого исследователя, следует, на наш взгляд, подчеркнуть, что женское шаманство не было «простым»⁴, т. е. примитивным, как это утверждает данный автор. Мужчины-шаманы могли использовать женскую атрибутику (одежда, длинные волосы и т. д.) и во многом подражали манере поведения женщин как первоисточнику этого явления. Несомненно, что подобные действия для мужчин являлись сложными и неизбежно имели элемент театральности, потому что у женщин все происходило естественно, а у мужчин несколько наигранно. Именно поэтому и складывалось впечатление, что мужское шаманство является сложным, а женское — простым. Исследования других ученых-североведов и востоковедов подтверждают первичность женского шаманства⁵ Эту мысль мы находим в работе Л. С. Васильева, где ска-

¹ Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов. С. 34.

² Эту мысль подтверждает запись маньчжурского сказания о шаманке Нисань: Книга о шаманке Нисань. Серия «Фольклор народов Маньчжурии». Вып. 1. СПб., 1992. С. 141. Главная идея этого сказания заключается в описании путешествия шаманки Нисань в мир мертвых, где происходят ее встречи с добрыми и злыми духами, что в итоге способствует спасению души Сэргувздэя Фянго и он снова оживает. Рассказ о шаманке с типичным сюжетом был и у маньчжуров, дагуров, эвенков, орочонов, хэчже.

³ Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманизма. М.; Л., 1936. С. 710.

⁴ Например, в алтайском эпосе вообще не упоминаются шаманы-мужчины, только женщины. См.: Батьянова Е. П. Женщины-шаманки у народов Сибири // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен. М., 1994. С. 418–419.

⁵ Малявин В. В., Кожин П. М. Традиционные верования и синкретические религии Китая // Локальные и синкретические культы / Под ред. С. А. Арутюнова. М., 1991. С. 132–133, 140. Можно отметить, что медиумные сеансы шаманок и по сей день занимают определенное место в жизни населения Гуандуна, на Тайване, в Гонконге и среди китайцев Юго-Восточной Азии.

зано, что «в иньском Китае шаманки играли главенствующую роль в магических обрядах. Термин «у» в иньских надписях соответствовал понятию «шаман», но относился лишь к женщинам»¹ В. Г. Богораз писал: «Женщины-шаманки первичны, мужчины позже стали им подражать, делая женские прически, одежда напоминала женские платья»² Действительно, женская сущность по своей природе подходит шаманству своим импульсивным характером, именно женщина наделена чувственно-интуитивным потенциалом, она более близка к природным началам.

Севернотунгусская культура имеет те же этапы становления шаманства, что и культура древнего Китая, где женское шаманство тоже постепенно было вытеснено мужским. Л. С. Васильев по этому поводу утверждает, что «только с периода Чжоу появляется параллельный термин “нань-у” — “мужчина-шаман” и еще термин “си” с тем же значением»³ Из этого можно сделать выводы о том, что на определенном этапе истории появляется шаман-мужчина, который со временем полностью заменяет шаманствующих женщин. Как отмечает Л. С. Васильев, с эпохи Чжоу (1027–771 гг. до н. э.) шаманы-мужчины участвовали в обрядах наравне с женщинами. Но позже, примерно с эпохи Хань (211 — 220 гг. н. э.), мужчины стали доминировать⁴

Тунгусское шаманство не миновала та же участь, что и шаманство в Китае: став во главе института шаманства, мужчина был вынужден культивировать в себе его первооснову — элементы женского начала: импульсивность и тонкость чувств⁵ Показательно, что по этой причине не каждый мужчина мог стать шаманом, а только тот, кто был в состоянии перенять и продемонстрировать женское восприятие мира. Вероятно, именно это обстоятельство послужило основанием для становления идеи избрничества в шаманизме.

¹ Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 65.

² Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии. М., 1910. С. 7.

³ Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. С. 65.

⁴ Там же.

⁵ Некоторые исследователи считают, что шаманы обладали психическими отклонениями. См.: Ксенофонт Г. В. Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме (к вопросу об «умирающем и воскресающем божестве»). Иркутск, 1929. С. 9.

Личность шамана имела много функций¹ Прежде всего шаман считался посредником между божественными духами и людьми, являлся защитником своих соплеменников от злого воздействия Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Исследования С. М. Широкогоровым шаманизма тунгусов Забайкалья, Амурской области и Северной Маньчжурии подтверждают мысль о том, что шаман — это хранитель всего рода и несет в себе чисто родовые функции² Как правило, в каждом тунгусском роде был свой шаман, выполнявший эту роль. Аналогичное понимание места шамана, присущее и монгольской культуре, было описано Б. Э. Петри при его изучении степеней посвящения монголо-бурятских шаманов. В работе этого автора указывается, что личность шамана являлась общеродовым достоянием и каждый род гордился, если у него был свой ухтэ (шаман)³

Тунгусские родовые шаманы были профессионалами. Этот дар они получали в основном по наследству, хотя были и другие пути обретения этих способностей. Наследственный дар с передачей знаний и опыта старым шаманом молодому делает последнего более сильным⁴ Кроме этого, есть еще и другой способ получения такого же дара шамана. Вот как описывает этот процесс Д. К. Зеленин в работе, посвященной шаманству у народов Сибири в начале 30-х гг. XX в.: «Сначала человек хворает, будучи одержимым злым духом, а потом становится шаманом». Если попытаться перефразировать и прокомментировать это высказывание, то можно сказать так: человек заболевает из-за знакомства с нечистым духом, а шаман-предок, если он благосклонен к своему потомку, его защищает; после этого душа предка переселяется в новоиспеченного шамана⁵ Опираясь на эти данные, можно сделать вывод о том, что вместе с душой предка новоявленный шаман

¹ Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1984. С. 66.

² Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. С. 61.

³ Петри Б. Э. Степени посвящения монголо-бурятских шаманов. Иркутск, 1926. С. 4.

⁴ Шаманский дар передавался по наследству как по мужской, так и по женской линиям: см.: Широкогоров С. М. Указ. соч. С. 14.

⁵ Зеленин Д. К. Указ. соч. С. 737.

получал его знания и опыт¹ Описанная ситуация с обретением шаманских способностей также часто встречается в работах ученых-сибиреведов современного периода и, как правило, такой способ передачи шаманских знаний был характерен для культуры тунгусоязычных народов в целом. Более полное описание получения наследственного шаманского дара как мужчинами, так и женщинами можно встретить в работе А. В. Смоляк² Приведенные в ней данные подтверждают общий характер традиционных представлений об этом институте, тем более, что в работе был использован уникальный материал полевой экспедиции по обследованию нанайских и ульчских поселений в районе Амура. Сведения о получении шаманских способностей от предка совпадают с тем, что мы знаем о тунгусской культуре. Наследственные шаманы у эвенов являлись особенно сильными представителями этого рода занятий. Вместе с тем не каждый член шаманского рода непременно становился шаманом: ведь в самом роде тоже существовала идея избранничества. Но именно предок-шаман давал силы молодому, начинающему шаману. Все это позволило развить представление о духах-помощниках шаманов, которые в трудные моменты направляли, руководили и давали советы шаману-неофиту, тем самым выполняя волю шамана-предка. У эвенских шаманов было свое деление на категории, со своей иерархией, критерием которого выступали их способности и сила. А. А. Алексеев, опираясь на устные рассказы и воспоминания своих информаторов из Верхоянского района Якутии, приводит следующую классификацию: «Сильный шаман назывался марха, средний — эбикээ, а простой — ичээн»³ В работах ученых-североведов предложены также и другие виды классификации шаманов. Так, В. Г. Богораз при изучении шаманства у народов северо-восточной Азии, а именно у чукчей, выявил наличие другой системы определения силы шаманов, подразделявшей их на следующие категории: шаманы-

¹ Также существовал ритуал, когда начинающий шаман должен был на обряде посвящения в шаманы рассказывать биографии своих предков. Тем самым, духовная связь между ними становилась крепче. Более подробно об этом ритуале см.: *Shirokogoroff S. M. Psychomental complex of the Tungus. London, 1935. P. 352.*

² *Смоляк А. В. Шаман: Личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991. С. 132–153.*

³ *Алексеев А. А. Забытый мир предков. С. 18.*

«духовицы — те кто, общается с духами; шаманы-предсказатели — гадают по предметам и при помощи внутреннего голоса¹ и шаманы-заклинатели, использующие чары магической медицины и хирургии»²

Таким образом определялась степень знаний, силы и мощи жрецов, выразивших волю небес и дававших определенную информацию своим избранныкам. Эта иерархия по категориям служителей культа до недавнего времени насчитывала в себе три степени, хотя в работе Б. Э. Петри есть указание на наличие пяти ступеней посвящения у шаманов³ Вообще, видимо, такая иерархическая лестница, расставляющая шаманов по их способностям и силе, в прошлом была бесконечна, как и все космическое пространство.

Основываясь на своих полевых материалах, собранных на Чукотке, В. Г. Богораз утверждал, что у аборигенов этого края нередко все перечисленные способности могли сосредоточиваться у одного человека. Если судить по аналогии, то вполне возможно, что именно такого сильного шамана у эвенов и называли «марха».

Помимо перечисленных типов шаманов, у эвенов встречались семейные жрецы, которые не относились к категории профессиональных шаманов. Таким шаманом мог стать любой человек пожилого возраста с богатым жизненным опытом. Правда, он обладал ограниченными функциями: занимался лишь предсказаниями, гадал на лопаточной кости зверя, «грудинке» куропатки, устанавливал разговор с духом огня, чтобы выявить настроение этого духа.

Многочисленные обряды, исполняемые шаманами, были тесно связаны с жизнью его рода⁴ Основные функции шаманов-профессионалов сводились к гаданиям, в частности, этим они оказывали помощь прежде всего в охотничьем промысле, предсказывая его исход⁵ Эта функция шамана переплеталась с другой его функцией — лечением соплеменников.

Тунгусы — дети природы, они видели в земле свою мать и в самые трудные для них времена обращались именно к ней. Как правило, заболевшего человека сначала лечили обычными способами народной

¹ Здесь имеется в виду интуитивное восприятие.

² Богораз В. Г. К психологии шаманства... С. 21.

³ Петри Б. Э. Указ. соч. С. 8.

⁴ Функции шамана как хранителя родовых традиций описаны в работе: Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. С. 61.

⁵ Зеленин Д. К. Указ. соч. С. 712.

медицины. В материалах С. И. Николаева, хранящихся в Якутском архиве ЯНЦ СО РАН, собраны рецепты народной медицины у дореволюционных эвенков Учурского и Тимптонского районов этого региона. Исследования проводились ученым в течение ряда десятилетий, их результаты содержат уникальные сведения о методах лечения как самых простых недугов, так и таких болезней, как малярия, туберкулез и т. д., когда для лечения привлекались лекарственные препараты от самой природы (см. Приложение 1). В этом же архиве имеется отзыв А. Парниковой на материал С. И. Николаева, из которого следует, что народная медицина эвенков Якутии имеет много общего с китайской медициной; автор отзыва утверждает, что эвенки указанные методы лечения переняли от китайцев еще в древние времена и принесли с собой на новую территорию¹

Лишь после того как лечение больного всеми доступными методами не приносило желаемого результата, эвенки прибегали к помощи шамана, как к самому последнему средству. Одним из основных способов излечения было изгнание шаманом злого духа из тела больного. По поводу причин болезней сохранилось несколько версий, зафиксированных исследователями и восходящих к традициям древних воззрений шаманства. Например, в работе Д. К. Зеленина приводятся объяснения главных причин болезней, а их было несколько: первая — когда злой дух похищает одну из душ человека; вторая — злой дух вселяется в тело человека и грызет его внутренности, выпивая его кровь² Здесь же автор сообщает, что у тунгусских народов, в том числе и у эвенов, существовали и другие взгляды на причины болезней — когда, например, болезненное состояние человека объяснялось тем, что дух испугал человека, укусил, ударил его и т. д.

Обряд изгнания злого духа с главным действующим лицом — шаманом представляет особый интерес. Суть этого действия заключается в камлании, т. е. в ритуальных действиях, связанных с путешествием по Верхнему и Нижнему мирам в поисках виновника недуга человека. Шаман, исполняя ритуальный обряд очищения больного, доводит себя до экстаза, впадая в обморок. В таком состоянии он путеше-

¹ Николаев С. И. Народная медицина у дореволюционных эвенков Учурского и Тимптонского районов Якутской АССР, с отзывами. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 347. Л. 2. Якутск, 1958.

² Зеленин Д. К. Указ. соч. С. 713.

ствуется по мирам, оставив телесную оболочку среди людей, а его душа «уходит» странствовать в поисках духа, виновника болезни человека¹. Как правило, этот ритуал очищения происходит с участием наблюдателей, в присутствии всего рода.

Ритуал очищения больного шаманом в эвенкийской культуре, возможно, является ритуалом общепринятого значения, как и в других восточно-азиатских культурах. Так, в культуре Древнего Китая эти же функции приписывались совершенномудрым правителям. Ведь только государь этой страны устанавливал контакты с высшими силами Космоса, гармонизировал мир людей и соблюдал равновесие всего космического (небесно-природного). Согласно древним представлениям, древнекитайский правитель Хуан-ди «упорядочил пять стихий, насадил пять видов злаков, успокоил народ, навел порядок на просторах всего государства»². Другой древнекитайский правитель — Чжуаньсюй — «создал богатства, сообразуясь с особенностями Земли, действовал исходя из сезонов года, подражал духам людей и Неба»³. Все эти сакральные функции мог выполнять лишь тот правитель государства, который являлся совершенномудрым человеком. Эти же функции у тунгусов выполняли шаманы.

Космическое предназначение человека в идеальном варианте в любой из традиционных культур народов Восточной Азии кроется в его потенциальном даре постоянно взаимодействовать с Небом и Землей. Согласно древнекитайским представлениям, «как Небу свойственны постоянные явления, Земле свойственны постоянные формы, так и человеку свойственен постоянный ритуал»⁴. Шаманские действия у северных тунгусов носили такой же характер, хотя и существовали некоторые вариации самого действия в зависимости от причин и целей камлания шамана. Но вариации ритуалов, как правило, не выходили за

¹ Подобную картину можно наблюдать в китайской культуре: шаман-мужчина (дуань-гун) совершал обряды очищения больного. Более подробно об этом см.: *Potter J. Contonese. Shamanism. — Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford, 1972. S. 512.*

² См.: *Кравцова М. Е.* От магии — к этике: Представления о верховной власти и ее носителе в древнем и раннесредневековом Китае // *Восток*. 1991. № 3. С. 33.

³ Там же.

⁴ *Лапина З. Г.* Ритуал как способ организации жизни в традиционной китайской культуре // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. М., 1991. № 3. С. 4.*

рамки общепринятых норм. Эвенкийская и эвенская шаманская традиция в этом плане принципиально не отличалась от традиций других восточноазиатских культур. Так, Т. П. Григорьева писала о ритуале (обозначаемом иероглифом «ли») в китайской культуре, как о «правильном ритме, гармоничном действии, избегавшем односторонности, не противоречащем “дао”, с уместным поведением, что позволяет всему взаимодействовать, а гармонии осуществляться»¹ Действительно, само действие шамана было гармоничным, оно не нарушало равновесия в Космосе, как и в человеческом роде: иными словами, весь шаманский ритуал носил экологический характер, а его общечеловеческие ценности были весьма необходимы в суровых природно-климатических условиях Севера.

Ритуал очищения больного шаманом также носил ярко выраженный экологический характер² Шаман стремился построить весь ритуал на нескольких уровнях, делая его тем самым доступным и для присутствующих зрителей, вовлекая их в исполнение песен, танцев-заклинаний для духов. Роль шамана в этом действе была сложной, многогранной:³ использовался не только опыт и мудрость самого шамана, привлекалась помощь предка и обязательное содействие его помощников. Ритм исполнения действия охватывал широкий спектр звуков — от низких и негромких до самых высоких и сильных. Глубокая тишина вдруг взрывалась потоком громких ударов в шаманский бубен или криком самого шамана. Общая картина шаманского ритуала объединяла все: и пение людей, и удары в бубен, и подражание голосам птиц и зверей⁴, которое усложняло и театрализовывало ритуал камлания. Само зрелище камлания несло в себе определенный психо-

¹ Григорьева Т. П. Мудрецы, правители и мастера // Человек и мир в японской культуре. М., 1985. С. 150.

² О ритуалах шамана см. подробнее: Сонин М. Л. Эвенкийское шаманство как одна из форм первобытной религии // Ученые записки Моск. обл. педагог. ин-та. Т. XIV. Вып. 1. М., 1950. С. 170–173.

³ Корейские шаманы похожи на тунгусских, они искусны в музыке, танцах, владеют драматическими манипуляциями символами. См.: Кистер Д. А. Символический акт в деятельности шамана // Центрально-азиатский шаманизм: Философские, исторические, религиозные аспекты: Материалы междунар. науч. симпозиума (20–26 июня 1996 г., Улан-Удэ). С. 96.

⁴ Аналогичную картину можно наблюдать в корейском шаманизме. О использовании музыкальных инструментов при камлании в традиционной корейской культуре см.: Ким Ик Хван. Указ. соч. С. 50.

эмоциональный заряд, нацеленный на всех и на каждого в отдельности из присутствующих. В работе З. Г Лапиной дано объяснение всего состояния ритуальных действий шамана и отклик на них у зрителей¹ Именно на этом фоне ритуал шамана обретает два аспекта: внутренний — как некий «принцип», «закон жизни», закон саморазвития, и внешний — как средство совершенствования социума и Космоса в целом² Действительно, само ритуальное действие шамана заключало в себе эти два аспекта, которые являлись единым целым. Функции шамана в данном ритуале многочисленны. М. Я. Жорницкая, исследовавшая танцы народов Севера России, отмечала, что камлающий шаман мог быть исполнителем пантомимы, песнопения-заклинания, всевозможных речитативов, звукоподражания. Он также играл на музыкальных инструментах, выполнял различные пластические движения и пляски³ Все это являлось лишь внешним проявлением ритуала жреца вообще. Его внутренним содержанием были более глубокие функции, которые скрыты и находятся как бы на дне этого ритуала. Например, имитация шаманом различных голосов животных, таких как рев медведя, хорканье оленя, вой волка, клекот лебедей, — это важная часть звукоподражательного шаманского ритуала, но относящаяся к его поверхностной стороне. Глубокое понимание всех звуковых сигналов, исполняемых шаманом, позволяет ему слиться с природой в единое целое, стать ее частичкой, а значит, и понять все недоступное для человека. Ритуальные действия шамана были импровизацией, и в его практике каждый раз они являлись неожиданностью для всех присутствующих. Камлание как зрелище носило очень эффектный характер, эмоциональная сила его восприятия была значительной. В этом и заключена сильная сторона сибирского шаманизма как практики, что, кстати, оказалось в значительной мере ослабленным у маньчжуров, которые на определенной стадии зафиксировали письменно описание всех своих шаманских ритуалов. В результате этого у маньчжуров стало практиковаться формальное выполнение закона древних людей. Данный факт был констатирован С. М. Широкогоровым⁴

¹ Лапина З. Г. Указ. соч. С. 4.

² Там же.

³ Жорницкая М. Я. Пляски в шаманском обряде у народов Севера и Сибири // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С. 212.

⁴ Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. С. 59.

Действительно, шаманы — это уникальные люди, дающие силы для жизни в суровом краю. Прежде всего шаман выступал как субъект камлания, осуществляя своего рода психико-эмоциональный тренинг, сеансы психотерапии, врачую не только тело человека, но и его душу. Первостепенной важности функции жреца определяли его высокий социальный статус: он был проводником воли Космоса, Природы, Неба и Дао¹, вершителем человеческих судеб и дарителем жертвоприношений от всего рода, знал обряды и молитвы. Таким образом, шаман — это прежде всего авторитетный знаток своей культуры, умевший устанавливать равновесие между Природой и человеком, определяя его место в ней, гармонизируя тем самым всю систему. Сама же мировоззренческая основа эвенского (как и китайского, монгольского или корейского) шаманизма опиралась на представления о культе предков, следивших за жизнью живых и посылавших свое благосклонное отношение к ним через шамана.

При рассмотрении характерных черт эвенского шамана обращает на себя внимание тот факт, что древнекитайский мудрец (совершенномудрый человек) схож с ним. Более детальное изучение этих черт говорит, что для достижения определенных высот, отличавших шаманов и мудрецов от простых смертных, требуются личностные качества, которые, как правило, даны им от Природы и Космоса, и только в процессе жизненного пути они оттачивают свою универсальность. По мнению З. Г. Лапиной «совершенство этого человека»² заключалось в достойном облике (гун), пронизательном мышлении (цуй), покоряющей речи (цун), остром зрении (мин), тонком слухе (цун)³. Все это полностью можно отнести и к шаманам, являвшимся совершенномудрыми людьми, обладавшими пятью качествами соответственно с характеристикой, отмеченной данным исследователем, которая ссылается на древнекитайскую философию и древних мыслителей этой страны. Несомненно, что шаман, как необычный человек, являлся в понятии традиционного Китая человеком с «достойным обликом» — его внешний вид представлял собой достоинство, отличавшее его от дру-

¹ Подобно пути к постижению высшего единства ума, чувства и тела человека. См.: *Хавх Н.* Философский подход к изучению шаманизма // Центрально-азиатский шаманизм: Философские, исторические, религиозные аспекты: Материалы междунар. науч. симпозиума (20–26 июня 1996 г., Улан-Удэ). С. 123.

² Имеется в виду древнекитайский мудрец.

³ *Лапина З. Г.* Указ. соч. С. 6.

гих людей. Сам облик этого человека говорил о его социальном положении в обществе. Покоряющая речь тоже присуща этому человеку, без нее невозможно общение с людьми, он обладал даром вести речь, доходившую до каждого. Без этого неременного условия и шаман, и мудрец никак не могли решать вопросы и вершить повседневные дела. Кроме этого, шаман, как и совершенномудрый в культуре Китая должны были обладать острым зрением и повышенным вниманием: они замечали все вокруг до мелочей, ничто не могло ускользнуть от их зоркого взгляда. Тонкий слух — это качество охотника, да и каждого лесного жителя, как и возможность слышать незримое (дуновение ветра, падение листьев, всевозможные шорохи и звуки леса, тундры, голоса духов и т. д.). Завершает перечень характеристик эвенского шамана и мудреца-ханьца пронизательное мышление. Оно заключалось в умении найти особенное в обычном. Данное качество как бы подводит некую черту этого особенного человека — шамана в тунгусском обществе и мудреца древнекитайского государства. Пронизательное мышление дается не каждому человеку — это небесный дар, и он выражается в умении все видеть, все слышать, в наличии покоряющей речи, доходившей до сердца каждого, — и все это при достойном внешнем облике.

Все перечисленные выше качества позволяют мудрому человеку¹ выработать в себе гармоничную личность, умеющую найти равновесие во всем окружающем мире. Поэтому вполне справедливо отметила З. Г. Лапина, что «мудрец как носитель чувства ритма вписывал себя, как личность, а затем и весь социум в гармонию мира природы»² Шаман как социальный лидер, советчик и врач человеческих душ имел те же самые функции, что и древнекитайские мудрецы, и эти функции заключались в умении гармонично общаться с духами и людьми и тем самым стабилизировать само общество. Статус шамана в обществе требовал наличия и проявления у шамана определенных черт, которые отличали бы его от других соплеменников, так же как и общественное положение древнекитайского мудреца отличало его от рядовых соотечественников.

Анализируя материал по шаманству Восточной Азии в целом, следует особо отметить, что дополняя и обогащая шаманскую практику, в

¹ Здесь имеются в виду и тунгусский шаман, и древнекитайский мудрец-совершенномудрый человек.

² Лапина З. Г. Указ. соч. С. 9.

нее органично вписался комплекс дошаманских воззрений. Анимистические и тотемические представления позволили создать более гармоничные отношения между человеком и природой.

Таким образом, фигура шамана в культуре народов мира, и в частности у всех народов Севера России, являлась носителем памяти прошлого народа, связывала это прошлое с настоящим и давала заряд на будущее. Шаман — личность одаренная, незаурядная и многогранная. Сам институт шаманства играет исключительную роль в культуре, поскольку он является одним из обязательных факторов гармоничного взаимодействия природы и человека.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЭВЕНОВ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)

1. Последствия национальной политики СССР

Россию издавна населяли многие народы — носители разных культур, традиций, обычаев и религиозных верований. Неоднородные типы укладов хозяйствования требовали особой национальной политики правительства, которая учитывала бы этнические черты и особенности народов, их хозяйства, общества и культуры. В те времена, когда Россия представляла собой империю, в ее внутренней политике не наблюдалось ощутимого вмешательства в жизнь народов Севера и даже патриархально-родовые отношения до определенного времени использовались для более организованного сбора ясака.

После октябрьских событий 1917 г. и установления Советской власти в районах Севера, Сибири и Дальнего Востока начались социально-экономические преобразования, весьма сходные с теми, которые осуществлялись тогда же в центральных районах страны. Наличие разных укладов жизни, от европейской цивилизации славянских народов до патриархально-родовых отношений у народов Севера, мешало решению проблем того периода. Эти различия рассматривались как препятствие в решении экономических и социальных вопросов того времени для всей страны. Свернув под воздействием внешних обстоятельств со своего традиционного пути развития, коренные жители Севера в наши дни оказались в историческом тупике, в который привели существенные изменения во всех сферах их жизнедеятельности. Если условно дореволюционный период рассматривать как время господства родо-племенных отношений у народов Севера, то в настоящее время в результате непродуманной политики, преобразований советского периода был нанесен значительный урон их традиционной культуре, эти народы превратились в народы-маргиналы. Теперь народы Севера ищут выход из создавшегося кризиса и стремятся взять свою судьбу в свои руки.

В годы Советской власти по отношению к северным этносам проводилась политика отмежевания от всего прошлого как от якобы отсталого, отжившего, ненужного. Государственная идеология с ее од-

номерным взглядом на историю заявляла, что прошлое всегда хуже будущего. Поэтому в официальной пропаганде утверждалось, что начинается подлинное развитие освобожденных от царизма народов, в том числе и народов Севера, и осуществляется «скачок» от первобытного общества к социализму, минуя определенные ступени и стадии исторического развития. Представлялось, что путь к этому будущему лежит через категорический и обязательный отход от привычного уклада жизни, отход от традиций как от пережитков прошлого, остатков старого мира. Так народы Севера включились в социалистические преобразования, чтобы, как им объясняли идеологи, встать в один ряд с другими, традиционно считавшимися развитыми народами Европы.

Однако в политике Советского государства не все было так мрачно, как кажется сейчас. Рассматривая эту тему объективно, нельзя не отметить положительные моменты. Например, в 1925 г. вышло специальное Постановление СНК и ВЦИК, на основании которого малочисленные народы были выделены в отдельную группу народов СССР¹. В данном Постановлении отмечались невысокая численность этих народов, уникальный характер традиционных занятий, особенности быта, самобытный характер культурного наследия. Уже с 1920-х гг. Советская власть начала, привлекая большие силы и финансовые средства, поднимать уровень социально-экономического развития народов, населявших северные регионы страны. А с 1930-х гг. началась массовая коллективизация хозяйств, проходившая под лозунгом «социалистического строительства». Суть этих преобразований заключалась в том, чтобы вовлечь коренные народы Севера в новый период жизни, значительно отличавшийся от досоветского, и тем самым решить проблему сосуществования в одной стране обществ с разными уровнями развития, поднять экономику в целом по стране и в ее регионах.

Именно в этот период начинается огосударствление экономики и быта у народов Севера. Для коренных северян эта политика выразилась в запрещении национальных промыслов (в частности, без особого разрешения запрещалась добыча пушнины, поскольку подобный промысел якобы наносил невосполнимый ущерб природе). Первые колхозы в этом регионе с обобществлением орудий труда и оленей были

¹ Рывкина Р. В., Косалс Л. Я., Ковалкина К. А. Малочисленные народы: Итоги жизни в империи и перспективы // Социологические исследования. 1992. № 4. С. 45.

основаны примерно в тот же период, на основе Устава северных смешанных или сельскохозяйственных артелей. В результате чего северяне-колхозники стали заниматься совместным выпасом оленей, ловлей рыбы, грузоперевозками на оленях, заготовкой дров. У эвенов такая коллективизация местами происходила вплоть до 1948 г., а в Магаданской области до конца 1950-х гг. Позже, в период 1958–1968 гг. эвенские колхозы перешли на денежную оплату труда. Параллельно с такими хозяйствами создавались оленеводческие и многоотраслевые совхозы, куда включались и совсем новые для эвенов занятия: клеточное звероводство, огородничество и животноводство.

Для более эффективного управления экономикой народов Севера, были созданы колхозы и совхозы со стационарными населенными пунктами. Возникали центры хозяйств, постепенно выраставшие в поселки с жилыми домами и всевозможными административными и складскими постройками. Как правило, эти центры строились в удобном месте — например, при наличии достаточного количества воды или топлива и возможности осуществления удобных транспортных связей с районными центрами. Так начался перевод кочевых народов на оседлый образ жизни.

Переход к оседлому образу жизни у малочисленных народов происходил болезненно, многие территориальные группы сопротивлялись данному решению, а некоторым группам удавалось даже не менять привычный образ жизни в продолжение длительного времени. О массовом переходе кочевого населения к оседлому образу жизни можно говорить лишь применительно к послевоенному периоду, хотя и в 50-е гг. оставалось значительное количество людей, продолжавших вести традиционный кочевой образ жизни. Последний этап политики перевода кочевников на оседлый образ жизни пришелся на 70-е гг. XX в. Часто эти мероприятия сводились к строительству новых домов и перевозке жителей из старых поселков на другое место, которое считалось более удобным и более близким к районным центрам. В качестве примера можно привести поселок Уродан в Среднеколымском районе Якутии или поселок Ойотунг на Индигирке в Аллаиховском районе¹, которые были заброшены в результате укрупнения совхоза.

Так постепенно коллективные типы хозяйствования (колхозы, совхозы) с их принудительным трудом и обезличенной собственностью

¹ Туголуков В. А. Социально-экономические и этнокультурные изменения у эвенов в советское время. М., 1986. С. 132.

стали господствующей формой хозяйствования на Севере. С этого периода начинается утрата своего этнического начала малочисленными народами Севера, и как следствие, — их отрыв от традиционных форм хозяйствования, отучение людей от забот о своем будущем.

Государственная политика коллективизации отрицательно сказалась на традиционном хозяйстве уже в 1932–1934 гг., когда поголовье домашних оленей сократилось на одну треть¹. Так начавшееся включение народов Севера в государственную политику явилось первым шагом к их национальной трагедии.

Новая политика прежде всего подорвала основную, традиционную, форму хозяйствования — оленеводство. Испокон веков разведение оленей и использование их для употребления в пищу и бытовых нужд составляло основу северного хозяйства. Каждая семья содержала в стадах определенное количество оленей, что являлось одним из источников существования в экстремальных климатических условиях Севера. Сокращение поголовья оленей могло привести население к голоду и даже к вымиранию отдельных семей и небольших групп. Перевод к оседлому образу жизни также помешал аборигенам Севера заниматься оленеводством. Традиционный образ жизни, быт оленеводов был приспособлен к этому занятию. Вся жизнь оленевода связана с постоянными передвижениями ввиду необходимости менять пастбища, кочевать с одного места на другое. Будучи оторванными от исконного занятия, пусть даже частично, после переселения в поселки бывшие кочевники, сохранившие оленеводство уже не как образ жизни, а как профессию, оказались не у дел, так как не знали и не умели вести другие виды хозяйственной деятельности. Сокращение поголовья оленей привело к безработице среди коренного населения. В населенных пунктах не было такого количества рабочих мест, которые смогли бы обеспечить занятость коренного населения этого края. Ломка всего жизненного уклада, скрытая безработица позже привели эти народы к асоциальному поведению. Алкоголизм среди малочисленных народов, к сожалению, широко распространен и является одной из причин высокой смертности трудоспособных лиц.

Система интернатов, существовавшая до недавнего времени, также принесла негативные плоды. Отрыв детей школьного возраста от родных, от семьи, когда их отправляли учиться за многие сотни километров в интернаты, где преподавание велось на русском или якутском

¹ Рывкина Р. В., Косалс Л. Я., Ковалкина К. А. Указ. соч. С. 38.

языках, стал причиной отчуждения молодого поколения от языковой среды, традиционного быта и этнических традиций. На современном этапе сложилась такая ситуация, когда среднее и молодое поколение северян почти не говорит на родном языке, потому что не знает его.

Таблица 1

Степень владения родным языком у эвенов и эвенков, %¹

Национальность	1970	1979	1989
Эвены	44,7	44,1	34,7
Эвенки	15,1	11,2	8,5

Из табл. 1 видно, что среди эвенов и эвенков число лиц, владеющих в полном объеме родным языком, за период с 1970–1989 гг. постоянно сокращалось: как правило, носителями родного языка являлись лица пожилого возраста. Такое положение в свою очередь стало причиной разрыва связей между поколениями и дало части молодежи повод для пренебрежительного отношения к своему национальному как к чему-то отсталому и ненужному.

Негативную роль для традиционной культуры северных народов сыграло промышленное освоение этих территорий государством. Регионы проживания малочисленных народов располагают значительными минерально-сырьевыми, топливно-энергетическими и биологическими ресурсами. До середины 1960-х гг. освоение северных территорий носило очаговый характер и не слишком затрагивало традиционные отрасли хозяйств аборигенного населения Сибири, Севера и Дальнего Востока. Но с 1970-х гг. начинается интенсивное промышленное освоение этих земель. Геологические изыскания, строительная, нефтяная, газодобывающая, нефтеперерабатывающая и горнодобывающая отрасли промышленности, железные дороги и ГЭС начали свою экспансию почти по всей территории обитания народов Севера. Как правило, созданием промышленных объектов занимались ведомства, деятельность которых в регионах была бесконтрольна. Не учитывалась специфика региона и тех народов, которые проживают в данной местности. Интенсивное промышленное освоение без соблюдения социальных и экологических требований наносило невосполнимый

¹ Статистический сборник / Якутское статистическое управление. 1990. № 9. С. 17–19.

ущерб экономике традиционных отраслей хозяйства и жизнедеятельности северян. В результате негативного воздействия индустрии ухудшилась экологическая среда обитания этнических групп этого региона. В первую очередь был нанесен серьезный ущерб оленьим пастбищам.

В середине 80-х гг. социологи проводили среди представителей северных этносов исследования, касающиеся их жизни в современном мире. Задавался такой вопрос: «Если сложившаяся практика промышленного освоения территорий не изменится, то к каким последствиям для народов Севера в перспективе 5–10 лет это может привести?» Были получены следующие ответы: «Вымирание народов» — 38 % опрошенных; «Исчезновение народов Севера как этносов» — 40 % опрошенных; «Лишение коренного населения средств к существованию: безработица, голод, нищета» — 5 % опрошенных; «Деградация населения, социальная апатия, рост заболеваемости, дальнейшее развитие пьянства» — 10 % опрошенных; «Гибель природной среды, исчезновение уникальной флоры и фауны» — 20 % опрошенных (общая сумма превышает 100 %, поскольку многие опрошенные дали более одного ответа на данный вопрос). Очевидно, что большая часть опрошенных отрицательно оценивает последствия сложившейся практики промышленного освоения территорий Севера, поскольку отмечает реальную возможность вымирания народов и их исчезновения вообще как этнической группы при данных условиях. Многие представители народов Севера предлагали вернуться к традиционному образу жизни, видя в этом выход из кризисного положения в современном мире — таких респондентов было 58 %¹

Промышленное освоение северных территорий привело к значительному росту численности мигрантов из западных районов страны. Это еще более обострило социальные проблемы на Севере. В частности, возрос процент безработных среди представителей коренного населения, так как они значительно уступали приезжему населению в образовательном и профессиональном уровнях. Кроме того, промышленное освоение этих территорий не вызвало улучшения социально-экономических условий труда и быта малочисленных народов, поскольку жизнь аборигенов этого края и пришлого населения подчинялась разным ведомствам. Как правило, приезжие ставили перед собой совсем другие цели и задачи пребывания в этом крае, совершенно чуждые для аборигенов.

¹ Рывкина Р. В., Косалс Л. Я., Ковалкина К. А. Указ. соч. С. 39.

После законодательного регламентирования круглогодичного природопользования у коренных северян сократилось потребление традиционной пищи — мяса, рыбы и дичи, и это, несомненно, отрицательно сказалось на состоянии их здоровья. Живя и работая в экстремальных климатических условиях, северяне недополучают ежесуточно 47,1% килокалорий, что создает энергетический дефицит. Комплексная экспедиция Якутского филиала СО АН СССР в 1977 г., изучавшая данную проблему, сделала вывод, что в колымских районах среди аборигенного населения нет практически ни одного здорового человека¹, а средняя продолжительность жизни на 10–19 лет меньше, чем в среднем по стране, т. е. у мужчин составляет 48,2 лет, а у женщин — 51,9 год²

В табл. 2 показана обеспеченность жильем в Республике Саха, в районах компактного проживания малочисленных народов Севера.

Таблица 2

**Уровень обеспеченности жилплощадью на душу населения
на 1 января 1990 г.³**

Район	Населенный пункт	Жилплощадь, м ²
Абыйский	Куберганя	3,2
Алданский	Угоян	3,7
Булунский	Намы	3,3
Верхнеколымский	Утая	4,0
Среднеколымский	Андрюпкино	4,4
Усть-Янский	Тумат	3,1
Эвено-Бытантайский	Джаргалах	4,3

Данные таблицы свидетельствуют о низком уровне социальной обустроенности коренных жителей Севера. Обеспеченность жильем в

¹ Роббек В. А., Кривошапкин А. В. Малочисленные народы Севера Республики Саха (Якутия) // Малочисленные народы Севера: Состояние, проблемы: Сборник науч. трудов. Якутск, 1993. С. 7.

² Егоров Е. Г. Проблемы возрождения и развития малочисленных народов Северо-Востока Российской Федерации. Якутск, 1992. С. 20.

³ Статистический сборник / Якутское республиканское статистическое управление. 1990. № 9. С. 17–19.

населенных пунктах, где проживали северяне намного ниже показателей в целом по стране. Обратим внимание на то, что здесь не учтено кочующее население (а это более 18,5 %), люди, которые вообще не имеют собственного жилья и продолжают проживать и сейчас в чумах и палатках¹

Таким образом, можно утверждать, что для аборигенного населения севера Якутии к 1990-м гг. сложилась крайне неблагоприятная социально-экономическая и этно-культурная ситуация, выражающаяся в экономическом упадке, утрате родного языка, исчезновении навыков ведения традиционного хозяйства, утере религиозных традиций (как традиционного мировоззрения, так и христианства), общей деградации культурных ценностей. Со всей остротой встала проблема возрождения и дальнейшего развития малочисленных народов. К счастью, процесс утраты этнических черт захватил не все население. Определенная часть представителей коренных северян сумела сохранить свои этнические черты. Как утверждают социологи, изучавшие проблемы возрождения традиционной культуры этнических групп Севера, Сибири и Дальнего Востока, доля этой части населения не так уж мала и составляла в середине 1980-х гг. 40 %, а тех, кто при определенных условиях может вернуться к национальным традициям, — 39 %² Приведенные данные показывают, что северные этносы еще имеют шансы возродить свою национальную культуру, язык и традиционные формы хозяйствования.

2. Возрождение родовых общин эвенов Индигирки и Колымы

Север современной территории Республики Саха (Якутия)³ — один из крупных регионов компактного проживания малочисленных народов Севера, в том числе эвенов. Как уже говорилось выше, народы Севера в годы Советской власти фактически отошли от своей традиционной культуры (причем особенно активно этот процесс шел в 1950–1980-е гг.) и в результате превратились в народы-маргиналы, забывшие свою историю, культуру и даже родной язык. К 1990-м гг. малочисленные народы Севера РФ стояли уже не только перед проблемой возрождения культуры, языка, но и проблемой выживания этих

¹ Егоров Е. Г. Указ. соч. С. 20.

² Рывкина Р. В., Косалс Л. Я., Ковалкина К. А. Указ. соч. С. 40.

³ Далее — РС(Я).

народов как этносов в новых условиях. В этом случае сохранение этнических черт, возвращение к традиционным формам национального уклада жизни стало задачей первостепенной важности и основой возрождения этнической целостности.

В связи с этим в рамках данного параграфа предпринимается анализ одной из форм хозяйствования и жизнедеятельности народов Якутии. В качестве объекта исследования рассматривается одна из общин эвенов Якутии.

Хронологические рамки исследования охватывают период с 1989 г., т. е. с того момента, когда на I Учредительном съезде малочисленных народов Якутии была создана Ассоциация аборигенных народов республики (декабрь 1989 г.), по 1994 г. Именно с организацией Ассоциации аборигенных народов начинается движение за создание самостоятельных хозяйственных образований у этих народов — так называемых «родовых общин»¹ Верхняя хронологическая граница исследования приходится на 1994 г., хотя и в наши дни это движение продолжает развиваться, что не только свидетельствует о его жизнеспособности, но и позволяет сделать некоторые прогнозы по дальнейшему развитию общин. Вместе с тем следует подчеркнуть, что разработанность данной темы, особенно тех ее вопросов, которые требуют комплексного подхода и составляют объект междисциплинарных или полидисциплинарных исследований, находится еще на начальном этапе. Имеется ряд публикаций на эти темы, как в периодической печати, так и в научных сборниках статей², а также в материалах Института проблем малочисленных народов Севера СО РАН и Министерства по делам малочисленных народов РС(Я)³ В настоящее время накоплено значительное количество материалов, касающихся интересующей нас проблемы. По мере необходимости мы использовали в исследовании собственные полевые материалы, собранные во время поездки в Ал-

¹ Понятие «родовая община» используется ныне условно, так как современная община не является классической, а больше напоминает соседскую общину традиционного типа.

² Роббек В. А., Кривошапкин А. В. Малочисленные народы Севера Республики Саха (Якутия) (Некоторые проблемы выживания как этносов) // Малочисленные народы Севера Якутии: Состояние, проблемы. Якутск, 1993. С. 3–14; Иванов Г. А. Современная община у коренных народов Севера (К методологии исследования). — Там же. С. 54–57.

³ Текущий архив Министерства по делам малочисленных народов Севера РС(Я). Папка «Приказы за 1993 г.». Л. 3.

лаиховский район РС(Я) в 1993 г., когда посещалась община эвенов «Ойотунг», а также записи встреч и бесед с самими общинниками.

Нельзя не признать, что начиная со второй половины 1980-х гг. многие представители самих малочисленных народов Севера начали задаваться вопросами о дальнейшем существовании этих народов как этносов. С распадом СССР, развитием движения за суверенизацию, затронувшим также и национальные автономии разных уровней (бывшие автономные республики и автономные округа), народы Севера взглянули на себя как бы со стороны и стало очевидным, насколько катастрофично их положение как этносов. Государственная национальная политика России помогла росту самосознания самих этносов, повысилось внимание к ним и со стороны государства. Уже с середины 1980-х гг. некоторые экономисты и общественные деятели высказывали предложение заменить коллективную форму хозяйствования северных народов¹ традиционной — общинной формой хозяйствования. Основания для этого имелись: все известные государственные экономические структуры, созданные в сфере жизнедеятельности коренных народов Севера, существовали только как убыточные, их функционирование держалось на государственных дотациях, а рост промышленных предприятий на территориях проживания малочисленных народов Севера только подорвал традиционное хозяйство этих народов и привел к увеличению безработных среди местного населения. Подобное положение дел привело к возникновению вопроса об альтернативе централизованной колхозно-совхозной форме организации традиционного хозяйства аборигенов Севера.

Согласно результатам социологических исследований, по вопросу о вариантах будущего устройства жизни аборигены этого края дали такие ответы: за возвращение к традиционному быту высказались 58 % респондентов, а за закрепление за народами Севера отдельных территорий — 74 %² Таким образом, можно сказать, что большинство опрошенных выступали за замену колхозно-совхозной формы традиционной хозяйственной и социальной организацией, которая была бы более приемлемой для коренных жителей. И это неслучайно — ведь семейная община у этих народов имела глубокие корни. В ней основной единицей являлась семья и связанные с ней родственные отношения. Община всегда держалась на обычаях, добрых традициях, на при-

¹ Имеются в виду колхозы, совхозы, промхозы.

² Рывкина Р. В., Косалс Л. Я., Ковалкина К. А. Указ. соч. С. 44.

родных неписаных законах, на общечеловеческих ценностях. Именно благодаря всему этому народы приобрели способность к выживанию в экстремальных природно-климатических условиях северного края.

Современная община коренных народов Севера должна была вобрать в себя основные положительные элементы старой родовой организации. Родовая община — это одна из альтернатив в сложившейся к настоящему моменту ситуации, такая возможность, которая должна способствовать подъему традиционных отраслей экономики, возрождению национального уклада жизни, развитию родного языка и всей культуры в целом. Экономической основой выживания, возрождения и развития этносов должны остаться традиционные отрасли хозяйства: оленеводство, охота, рыбный и зверобойный промыслы. Продукция традиционных отраслей хозяйства служит не только основным продуктом питания, но и сырьем для пошива теплой одежды и обуви, производства художественных изделий, строительства чумов и т. д. Кроме того, пушнина как объект традиционного занятия коренных северян является товарной продукцией и представляет некий резерв для территориального разделения общественного труда в северном регионе. В этом плане родовая община — это путь к возрождению уклада жизни северных народов, форма восстановления традиционной общественной организации производства и быта.

Как уже было сказано, движение за создание самостоятельных экономико-хозяйственных образований в среде народов Севера началось после I Учредительного съезда малочисленных народов Севера Якутии, когда была организована Ассоциация народов Севера. Появились первые родовые общины, которые создавались на добровольной основе, по желанию компактно проживающих малочисленных народов, как объединение нескольких родов и племен. Образование кочевых родовых общин происходило с воссозданием старых традиций на основе нового содержания, т. е. с соблюдением новых правовых норм, полном самофинансировании и самоокупаемости. При выходе из государственных структур общинники должны были получить свою долю собственности. Совхозы и колхозы, а также другие хозяйственные органы, в состав которых входила вновь созданная община, наделяли ее основными фондами и оборотными средствами в виде возврата ранее обобщественного имущества или безвозмездной компенсации доли труда, вложенного предками и членами общины в воспроизводство хозяйственных ценностей. За общинами безвозмездно закреплялась земля в порядке восстановления и возврата этнических территорий, в соответ-

ствии с установленными законодательством СССР и РФ границами, при этом территория общины не могла быть изменена без согласия всех взрослых членов и без последующего утверждения Верховным Советом Якутии (Саха). Земли, на которых община вела хозяйственную деятельность, также могли быть объявлены заповедной зоной или национальным природным парком. Государство не могло регулировать традиционные виды деятельности общины. Сама же община входила в Ассоциацию народов Севера Якутии как самостоятельная общественная и производственная единица и могла, по ее желанию, войти в крестьянский союз как коллективный член или оставаться в составе совхоза, колхоза и другого хозяйственного органа как его самостоятельное подразделение. Решались также вопросы с государственными и другими предприятиями, расположенными на территории общины, использовавшими природные и другие богатства; эти предприятия должны были производить компенсационные выплаты, а при действиях, наносящих вред природе, возмещать нанесенный общине ущерб¹

Современная община при правильной организации хозяйственной деятельности способна решать задачи по сохранению природы и экологии, обеспечить занятость всех членов общины, установить социальную защиту, взяв на свое попечение нетрудоспособных сородичей. Община должна заниматься организацией традиционных видов хозяйствования, результаты и продукты которых принадлежат членам общины в виде собственности, реализацией пушно-мехового сырья, мяса, рыбы и других продуктов по своему усмотрению. Также в задачи общины входят и строительство объектов социально-культурной инфраструктуры как за счет центральных государственных фондов, так и за счет личных накоплений членов общины.

Каждая община является юридическим лицом, самостоятельной предпринимательской единицей. Каждая община имеет право заключать договоры и соглашения с любым предприятием и организацией при ведении своей хозяйственной и предпринимательской деятельности. Высшим органом общины считается общее собрание, которое устанавливает и вносит изменения в границы территорий, закрепляет земли каждому члену, избирает главу, распределяет доходы и решает другие вопросы. Возглавляет общину ее глава, избираемый общим собранием на три года, он следит за социально-культурным развитием,

¹ Текущий архив Министерства по делам малочисленных народов Севера РС(Я). Папка «Приказы» за 1993 г. Л. 3.

соблюдением законодательства, организывает связь с местными органами власти и несет ответственность за всю деятельность общины. Кроме этого, все члены общины пользуются всеми социальными и гражданскими правами на всей территории республики и Российской Федерации, что гарантировано государством. Роспуск общины производится только по постановлению общего собрания всех членов общины.

После I Учредительного съезда малочисленных народов Севера и образования Ассоциации народов Севера Якутии начинается проявление хозяйственной и общественной инициативы самих аборигенов республики, которые уже в конце 1990 г. создали первые кочевые родовые общины. Это были эвенкийские общины «Талба», «Тяня» и эвенская «Ойотунг». В частности, эвенская община «Ойотунг», существовавшая до 1989 г. как кооператив-подразделение при совхозе «Аллаиховский», приняла решение о создании кочевой родовой общины в числе первых по республике. Община была зарегистрирована 15 февраля 1990 г. в Аллаиховском районном Совете народных депутатов по направлению своей деятельности как оленеводческо-промысловое хозяйство¹ Данное решение явилось неожиданным для органов районного управления. Разгорелись споры при дележе имущества, земельных территорий. По причине конфликта между совхозом и общиной затянулся организационный период в ее становлении. Руководители совхоза не желали выделять причитающуюся общине долю в качестве имущественного пая, наделять ее уставным фондом и оборотными средствами. Из-за непризнания вновь созданной общины «Ойотунг» для нее не нашлось рынка сбыта оленьих пантов внутри республики и их залежалось на складах до 370 кг.² Кроме этого, община столкнулась с трудностями и в сбыте рыбной продукции из-за отказа в приеме ее рыбзаводом.

Некоторые совхозы республики доходили до бойкота общин, негласного объявления им экономической и социально-правовой блокады, отказывались принимать во внимание экономические и культурные интересы общин или же выделяли им заброшенные, самые плохие

¹ Текущий архив Министерства по делам малочисленных народов Севера РС(Я). Папка «Аллаиховский район, община «Ойотунг» за 1991 г. Л. 1.

² Записка Института проблем малочисленных народов Севера ЯНЦ СО РАН «О состоянии и проблемах кочевых родовых общин малочисленных народов Севера Якутии». 1992 г. С. 6.

участки земли. В результате, организация общин в республике протекала медленно и тяжело, а уже образовавшиеся родовые объединения оказались фактически социально не защищенными производственными ячейками.

Государственные структуры районов, где создавались данные производственные объединения, стремились сохранить свои прежние позиции, видели в общинах своих потенциальных и реальных конкурентов, и ломка старых отношений происходила очень болезненно, особенно для общинников. Трудность становления родовых общин также заключалась в отсутствии необходимых экономико-правовых механизмов. Им требовалась реальная защита, законы, которые не только принимались бы, но и выполнялись бы на местах. Очень долго коренные жители ждали принятия Закона «О кочевых родовых общинах малочисленных народов Севера». Разрешение на создание общин было дано, однако закона, дающего им юридические права, закреплявшего права на землепользование не было, а это давало основание для отказа выделить землю общинникам.

29 января 1991 г. Совет Министров Якутской республики утвердил проект Примерного положения о кочевой родовой общине малочисленных народов Севера Якутии. В июне того же года Верховный Совет Республики Саха (Якутия) принял данное Примерное положение. Однако этот документ не имел юридической силы и делегаты I съезда кочевых родовых общин, проходившего 10–11 сентября 1991 г., справедливо указали на это обстоятельство и потребовали разработки и принятия специального Закона о родовых кочевых общинах. I съезд родовых общин республики обнажил просчеты в государственной политике по отношению к ним. Делегаты съезда говорили о трудностях становления родовых общин, но никто не предлагал вернуться к старой форме хозяйствования. Все надеялись на поддержку общин со стороны государственных органов, на понимание необходимости изменений в жизни народов Севера. Ведь община понималась как будущий орган самоуправления северных народов. На основании этого утверждалось, что процесс создания общин не должен возглавляться кучкой энтузиастов.

В плане самоуправления общины возникла не менее важная проблема — вопрос о совмещении функций сельского (или поселкового) Совета и общины. Об этом, в частности, говорил на I съезде кочевых родовых общин делегат из с. Нелемное Верхнеколымского района

В. И. Шадрин¹ На первом этапе становления общин в некоторых местах были согласны заменить наименование «совхоз» наименованием «община»; такое положение имело место вследствие неодинакового толкования сущности и природы общины. Чувствовалось стремление некоторых районных администраций менять только названия, ни в коем случае не меняя старых механизмов и стиля работы. Ломка старых стереотипов происходила болезненно, особенно это относится к совхозной администрации некоторых районов республики.

На положение общин оказало влияние также общее ухудшение состояния экономики и проблемы, связанные с переходом к экономической реформе. Вновь созданные общины встретили большие трудности в финансовом обеспечении. Особенно отрицательно сказалось повышение цен на технику, комбикорма, горюче-смазочные материалы и тарифов на исполнение услуг транспортников. Ситуация усложнялась тем, что авиация является единственным средством передвижения на Крайнем Севере. Удорожание услуг авиации сказалось отрицательно на деятельности всех общин республики.

В целом за девять месяцев 1992 г. большинство общин не смогли реализовать свою производственную продукцию — мясо и рыбу, так как многие общины в этот год не успели заключить договоры с государственными организациями и другими торговыми структурами. Однако государством была оказана помощь общинам. Все созданные общины согласно действующему законодательству освобождались от налогообложения, платы за землю, других пошлин, что позволило многим общинам выстоять и оказалось реальной поддержкой в становлении этих производственных единиц.

В результате анализа деятельности новых хозяйственных объединений северных народов, проведенного Министерством малочисленных народов Севера Якутии, установлено, что в июле 1992 г. в 43 общинах республики было 7190 членов, из них трудоспособных 3877 человек² Основным занятием в общинах являлось оленеводство, рыболовство и охота. В перспективе общины стремятся по возможности

¹ Записка Института проблем малочисленных народов Севера ЯНЦ СО РАН «О состоянии и проблемах кочевых родовых общин малочисленных народов Севера Якутии». С. 10.

² Текущий материал Министерства по делам малочисленных народов Севера РС(Я). Папка «Планы, показатели совхозов, коллективных хозяйств, родовых общин за 1992 г.». Л. 26.

расширить свое производство, так как в условиях рыночных отношений одними доходами от основных занятий трудно сделать хозяйство прибыльным.

Несмотря на трудности становления, при помощи и поддержке органов власти республики в конце 1992 г. родовых общин было около 70, к январю 1993 г. — 92, а к началу 1994 г. их насчитывалось уже 103. В декабре 1992 г., учитывая все пожелания и замечания кочевых общин, Верховный Совет Республики Саха (Якутия) принял Закон о кочевых родовых общинах, введение которого в действие способствовало росту и подъему этих производственных единиц в целом.

К 1994 г. в бассейне реки Индигирки существовало семь общин, куда входили общины русскоустыинцев, якутов и эвенов, в частности, эвенская община «Ойотунг», состоявшая из 96 человек. Общая земельная собственность общин составляла 379654 га, в том числе 354982 га оленьих пастбищ.

Таблица 3

Структурный и национальный состав эвенской общины «Ойотунг»¹

Националь- ность	Все- го се- мей	В них чело- век	В т. ч. трудо- спо- соб- ных	Все- го коче- вых се- мей	В них чело- век	Всего осед- лых семей	В них чело- век	Обес- печен- ность жиль- ем
Эвены	37	134	80	2	10	35	124	26
Чукчи	1	3	3	1	2	1	1	—
Юкагиры	5	12	12	2	6	3	6	4
Нганасаны	1	1	1	—	—	1	1	—
Всего	44	150	96	5	18	40	132	30

По данным табл. 3 видно, что по национальному составу в общине «Ойотунг» преобладают эвены — 37 семей, в количестве 137 человек. Всего в общине 44 семьи. В них входят чукчи, юкагиры, нганасаны и эвены, с общей численностью 150 человек, в том числе трудоспособных 96 человек. Кочевых семей всего пять, из них две эвенские, одна

¹ Текущий архив Министерства по делам малочисленных народов РС(Я). Папка «Община Аллаиховского района «Ойотунг» за 1992 г.». Л. 21.

чукотская и две юкагирские. Основа общины — оседлые семьи, в которых насчитывается 132 человека. Среди оседлых — 35 эвенских семей (26 семей обеспечены жильем). Всего же обеспечены жильем 30 семей из 44.

В с. Березовка Среднеколымского района Якутии было создано четыре родовых общины эвенов. Это «Уродан», «Кубаликич», «Супри», «Сивер», состоявших по национальному составу преимущественно из эвенов, частично из якутов и русских.

Таблица 4

Родовые общины Среднеколымского района с. Березовка¹

Название общины	Трудовые ресурсы		Общая земельная площадь, га
	Всего человек	В т.ч. работающих	
Уродан	107	63	582600
Кубаликич	63	42	252592
Супри	68	34	204019
Сивер	63	36	138291
Всего	301	175	1177502

Из табл. 4 мы видим, что в четырех родовых общинах с общей численностью 301 человек, работающих 175 общинников. Общая земельная площадь в собственности общин составляет 1177502 га.

Таким образом, цифры говорят о том, что наблюдается рост числа кочевых общин малочисленных народов Севера. Однако общее тяжелое экономическое положение в стране тормозит развертывание деятельности этих организаций. Несмотря на трудности, с которыми пришлось столкнуться почти всем общинам, они относительно благополучно прошли стадию становления и на данном этапе занимаются производством — оленеводством, рыбной ловлей и охотничьим промыслом. Северный человек от природы оптимист, он верит, что его жизнь принадлежит только ему, и поэтому общинники выживут, смогут встать на ноги. Ведь никто, кроме них, в этом не заинтересован.

¹ Там же. Папка «Общины Среднеколымского района». Л. 3.

Рассмотрим некоторые итоги деятельности в 1992 г. общины Аллаиховского района «Ойотунг» — одной из первых в республике по времени создания. Она занимает самое выгодное положение, у нее отлажен механизм взаимоотношений с государственными структурами.

Таблица 5

Основные показатели производства общины «Ойотунг» за 1992 г.¹

Продукция	Вес, кг	Стоимость, тыс. руб.
Мясо дикого оленя	4377	2572
Рыба	3945	2669
Мясо от забоя скота	216	125
Прочие продукты	5072	11472
Всего	13610	16838
Промышленная продукция	4162 шт.	2794

Из табл. 5 видно, что община за год сдала продукции на общую сумму 19632 тыс. руб., в том числе мяса диких оленей, от забоя скота, рыбы, с общим весом свыше 13610 кг на 16838 тыс. руб. А в 1993 г. было сдано продукции уже на общую сумму 27073 тыс. руб.²

Община в то время имела два стада оленей в 3000 голов. Оленеводство — основная сфера производственной деятельности эвенов общины «Ойотунг», находящихся в постоянных перекочевках на обширной территории. В оленеводческих бригадах работало 15 человек, не считая родственников (детей и людей пожилого возраста). Все оленеводы круглый год кочуют со стадами и в населенных пунктах, как правило, не имеют жилья. В рыболовстве и охотничьем промысле задействовано 33 человека.

Собранные нами материалы свидетельствуют о том, что общинники были заинтересованы в результатах своего труда. Свой доход они распределяли на выплату заработной платы, социальное страхование, пособия и, кроме того, на закупку материального и технического обо-

¹ Текущий архив Министерства по делам малочисленных народов РС(Я). Папка «Община Аллаиховского района «Ойотунг» за 1992 г.». Л. 3.

² Текущий архив Министерства по делам малочисленных народов РС(Я). Папка «Община Аллаиховского района «Ойотунг» за 1993 г.». Л. 34.

рудования, а также домашних животных. Проиллюстрируем слова цифрами. За счет доходов 1992 г. община «Ойотунг» приобрела 1000 оленей, 50 голов лошадей, 50 голубых песцов для зверофермы, машину «Урал», трактор Т-170, катер, 10 телеустановок и медицинское оборудование. Кроме того, были выделены средства для проведения мероприятий по возрождению родового поселка Ойотунг.

Сходная картина наблюдалась и в других эвенских общинах. Каждая община по возможности заключала договоры с торговыми организациями для сдачи своей продукции по выгодной цене. Однако этому препятствовало установление монопольных прав некоторыми республиканскими организациями на приобретение продукции традиционных отраслей хозяйств. Получилось, что всеми родовыми общинами республики стали управлять национальные компании «Бальксыгт», концерн «Сахабулт» и акционерная компания «Талба». В результате общины попали в подчинение к этим структурам. Эти организации почти полностью скупали продукцию по низким ценам (например, в 1992 г. и 1993 г. 1 кг сданной рыбы стоил 15 руб., а шкурка песка — 3 тыс. руб.), расценки (цифры даны без учета экономического кризиса 1998 г.) были минимальными и никак не регулировались. Эти же организации устанавливали план сдачи обязательной продукции, не считаясь с природными или иными условиями.

Рассмотрим пример закупки продукции рыбного промысла. Как известно, этот промысел предусматривает обязательный набор снаряжения (лодку, мотор к ней, снасти). По разным причинам, часто не зависящим от человека, рыбная путина может быть и невыгодной из-за своего сезонного характера. Нормы, спущенные рыбаку и его участку, велики, а постоянное нахождение на воде и в воде отрицательно сказывается на состоянии здоровья рыбаков. Однако эти организации-монополисты игнорируют социальные и бытовые условия труда своих сдатчиков.

Таким образом, на Севере вместо существовавших ранее государственных структур, регулировавших сдачу продукции, появились национальные компании и концерн с монопольными правами, которые наносят значительный вред всем общинам республики. Конечно же, родовые общины поднимали данные вопросы и в республиканской прессе, и в Министерстве по делам малочисленных народов Республики, и в Ассоциации малочисленных народов Севера Якутии. Не ожидая решений сверху, общины сами ищут выход из создавшегося положения. Так, например, та же община «Ойотунг» изыскивает пути своей

экономической стабилизации: оставшуюся несданной продукцию она реализует самостоятельно, вывозя ее в Якутск для продажи; зимой 1993 г. община продавала там рыбу, оленье мясо и изделия пошивочной мастерской по значительно более низким ценам, нежели у коммерческих торговых предприятий города, что позволило довольно быстро реализовать продукцию. Кроме того, осенью 1992 г. по договору с Намским районом община обменивала рыбу и оленье мясо на картофель и другие овощи, тем самым в какой-то мере решалась проблема заготовки овощей. Еще один пример — договор на поставку фруктов из Краснодарского края, куда специально вылетал арендованный общиной грузовой самолет, доставляя товар без посредников, а, значит, и по существенно более низким ценам.

Кроме перечисленных видов деятельности, эвенские общины уделяют значительное внимание своему исконному занятию — оленеводству. В хозяйстве оленеводов, помимо общинного стада, всегда существовало некоторое количество частных оленей. Так, в общине «Сивер» (на р. Колыма Среднеколымского района) имелось общинное стадо в 840 голов и 500 частных оленей¹

По данным Министерства по делам малочисленных народов Севера Якутии на 1 января 1994 г. по всем общинам республики насчитывалось 75514 оленей, а в этот же период в 1993 г. было 74407 оленей² Здесь учтены поголовье купленных оленей у населения и другие поставки, рождение тугутов³, гибель и убой, продажа и обмен оленей. Несмотря на тенденцию роста поголовья оленей в целом по республике, в Колымо-Индибирской зоне, например, идет его сокращение. В существующих экономических условиях оленеводство переживает большие трудности. Так, в общинах Аллаиховского района на 1 января 1993 г. насчитывалось 19692 оленя, а через год в наличии было всего 18446. По Среднеколымскому району на 1 января 1994 г. было 13385 голов, а в начале 1994 г. осталось 12330 оленя⁴ За год в этих общинах численность оленей снизилась на 2300. Таким образом, хотя в респуб-

¹ Там же. Папка «Среднеколымский район, община «Уродан» за 1992 г.». Л. 13.

² Там же. Папка «Планы, показатели за 1993 г.». Л. 37.

³ Тугут(-гар) *эвенск.* — олененок (оленья) до 1 года. См.: *Дуткин Х.И.* Краткий словарь-разговорник для изучающих эвенский язык. Якутск, 1992. С. 18.

⁴ Папка «Планы, показатели за 1993 г.». Л. 37.

лике в целом с 1993 г. по 1994 г. наблюдался значительный рост поголовья скота, в общинах Колымо-Индигирской зоны в тот же период шло падение численности оленьего стада. Здесь прежде всего сказались общее экономическое положение, когда имели место задержки заработной платы, невыплаты денег за сданную продукцию, недопоставка кормов для животных и горюче-смазочных материалов. В связи с этим оленеводческим общинам стало просто невыгодно держать большое количество оленей, поэтому возросли убой, продажа и обмен оленей (по Аллаиховскому району — 3948 оленей, а по Среднеколымскому — 1319).

Содержать большие стада стало нерентабельно, особенно на севере республики. Хотя в наличии у каждой общины есть довольно большое количество пастбищ, но они не все пригодны для выпаса. К тому же ежегодные пожары уничтожают почвенный слой, а на его восстановление требуется 50–70 лет. В недалеком прошлом в течение 20 лет якутская база авиационной охраны лесов и АПК «Север» по договору охраняли оленьи пастбища. Но в новых экономических условиях общины не в состоянии оплатить эти расходы. Так, за 1992 г. затраты на охрану возросли в 8,4 раза и составили 413021 тыс. руб. В этом же году авиационная охрана смогла охватить только 3818 млн га оленьих пастбищ.

За три года в республике увеличились площади оленьих пастбищ, испорченных пожарами: в 1990 г. — 1815 га, 1991 г. — 7100 га, а в 1992 г. — 41138 га. Основная причина гибели пастбищ кроется в отдаленности очагов пожаров от населенных пунктов, слабости оперативной связи и, как следствие, запоздалой ликвидации пожаров. В итоге, Аллаиховский и Среднеколымский районы, находящиеся в отдалении от центральных районов, при дороговизне авиационной охраны лишаются огромных тундровых пространств. В республике из 196 млн га общей площади можно использовать для выпаса оленей только 62,7 млн га¹. Необходима реальная поддержка общин за счет финансирования из государственного бюджета авиационной охраны оленьих пастбищ, особенно в изолированных северных районах.

В этом отношении кое-что было предпринято в 1993 г. Так, Аллаиховскому району при общей площади пастбищ 2429 тыс. га из бюджета для их охраны было выделено 5,7 млн руб., Среднеколымскому району при площади 1220 тыс. га — 2,9 млн. руб.²

¹ Папка «Планы, показатели за 1993 г.». Л. 40.

² Там же. Л. 43.

Эти меры — реальная поддержка общин народов Севера. Учитывая их отдаленность от центров районов, необходимо улучшить также их техническую обеспеченность и радиосвязь, что поможет сделать оленеводство одним из прибыльных и выгодных занятий.

Подытоживая сказанное, следует подчеркнуть, что на 1 января 1994 г. в республике 103 родовых общины успешно занимались традиционными отраслями хозяйства. Несмотря на трудности становления, они окрепли и живут надеждами на возрождение не только отраслей хозяйства, но и национального быта, традиций и обычаев. Ведь община — это не только производственное объединение северян, но и путь к возрождению национального уклада их жизни. Север и суровый климат заставляли людей объединяться в подобные организации, где только благодаря коллективному труду и взаимовыручке можно выжить. Община определяла поведение человека. Существовало и тесное взаимодействие между старшими и младшими, когда старший, умудренный жизненным опытом человек умел читать книгу природы и передавал свои знания младшим. Община народов Севера — это воистину образ жизни северных людей.

По экспертным данным, по данным многочисленных опросов общинников главным специалистом по традиционным отраслям занятий народов Севера С. Е. Бурцевым (Министерство народов Якутии) было выявлено, что община живет, все общинники убеждены: община — единственный путь выживания северных народов, возрождения национальной культуры.

Вместе с тем в жизни общин имеется и немало проблем: в области экономической — нерешенность транспортных вопросов, исключительная дороговизна авиаобслуживания, существование монопольных государственных структур в сбыте и реализации производимой продукции, отсутствие на местах предприятий по переработке мяса, шкур и других видов продукции. В социальной сфере — слабая защищенность общин от произвола промышленных предприятий, необеспеченность жильем общинников, плохая организация культурного обслуживания. Кроме того, если в северной части республики эвенские общины находятся в более благополучном состоянии из-за отсутствия промышленного освоения территорий проживания эвенов, то на юге Якутии эвенкийские общины столкнулись со многими проблемами, которых не существовало на севере. Именно здесь происходило интенсивное промышленное освоение, и это привело к крупным территориальным спорам, в ряде случаев остающимся до сих пор нерешенными.

На конец декабря 2001 г. родовых общин народов Севера Республики Саха (Якутия) насчитывалось 254, из них в Аллаиховском районе было 10, а в Среднеколымском — 7¹. Эти производственные объединения продолжают функционировать наряду с другими формами хозяйствования, такими как совхозы или семейные хозяйства. Исходя из вышеизложенного, можно утверждать, что родовая организация на Севере имеет глубокие корни и более приспособлена к климатическим условиям.

Возрождение общинной формы хозяйствования связано, на наш взгляд, и с сохранением и дальнейшим развитием традиционных морально-этических норм жизни коренного населения. Одним из результатов процесса возрождения общин является то, что в отношениях между людьми внутри общины наметились существенные изменения, прежде всего обусловленные новым типом хозяйственных отношений. Именно в этой связи можно говорить о возрастании инициативы, повышении работоспособности самих общинников, которые имеют непосредственную заинтересованность в результатах своего труда. Благодаря возврату к традиционному укладу жизни возрождается самобытная национальная культура северян, адаптированная к местным природным условиям, позволявшая человеку веками жить в гармонии с окружающей средой, не нанося ей вреда. В местах проживания коренных народов Якутии сейчас стали открываться школы для обучения детей юкагирскому, эвенскому и эвенкийским языкам. Ученые и педагоги разработали программы, создали учебники и словари по родным языкам народов Якутии. Если в 1991 г. было лишь девять таких школ, то теперь их свыше 30. В пос. Черский открыт профессионально-технический колледж, где молодые северяне обучаются как традиционным профессиям жителей тундры, так и науке ведения бизнеса. С недавнего времени на филологическом факультете Якутского университета имени М. К. Аммосова было открыто отделение северной филологии для обучения специалистов из числа самих малочисленных народов. Это серьезный шаг вперед на пути возрождения языков и культуры народов Севера в новых условиях. С начала 1930-х гг. в Санкт-Петербурге в педагогическом институте имени А. И. Герцена

¹ Некоторые показатели экономического и социального развития районов проживания малочисленных народов Севера за 1990, 1995, 1998–2001 гг. // Статистический сборник / Госкомстат Республики Саха (Якутия). Якутск, 2002. С. 38.

было открыто отделение народов Севера (позже — факультет народов Крайнего Севера, ныне — Институт народов Севера). Этот вуз и в наши дни готовит учителей для отдаленных северных районов нашей страны. Кроме общепринятой программы вузовского обучения, студенты изучают традиционную культуру и язык аборигенов Сибири, Севера и Дальнего Востока. За годы существования этого факультета из стен института вышли тысячи квалифицированных специалистов¹, и это, несомненно, оказывает положительное влияние на будущее народов Севера.

Таким образом, появление современных общин в Якутии объясняется не только стремлением к воссозданию естественной сферы обитания северного человека, но и тем, что родовая община — своеобразная, наиболее эффективная форма социальной самозащиты малочисленных народов в условиях рыночных отношений, которая реально способствует подъему традиционных отраслей экономики, возрождению национального уклада жизни, потенциальному развитию родного языка и культуры.

¹ *Петров А. А.* Этнофилологическое направление в высшем профессиональном образовании малочисленных народов Севера // Материалы V Междунар. науч.-практич. конференции «Реальность этноса. Этнонациональные аспекты модернизации образования» (Санкт-Петербург, 18–21 марта 2003 г.). СПб., 2003. С. 372–377.

Эвены и эвенки — жители самых северных районов Азиатского континента, имеют уникальную культуру, обусловленную влиянием, в первую очередь, природно-климатических условий обитания. Высокие широты Северо-Восточной Азии в их природном разнообразии способствовали тому, что пришедшие некогда в эти места тунгусоязычные народы сохранили и развили такой уклад жизни, при котором способы ведения хозяйства, быт, традиции и обычаи были направлены на взаимопомощь и поддержку друг друга. Основой подобных отношений выступала идея гармонии человека с природой, с главным ее смыслом — сохранением природных начал во всех сферах жизни.

Северные тунгусы, имея долгую историю этнического развития, прошли длинный путь, в ходе которого сохранили многие черты своей древней культуры, переняв, однако, все полезное и необходимое у тех народов, с которыми они контактировали.

Для оценки уровня развития материальной и духовной культуры тунгусских народов было важно провести ее сравнение с культурой древнекорейского народа — когуресцев. Культуры этих народов обнаруживают много общего, и причины этого сходства заключаются в том, что прототунгусские племена контактировали с древнекорейскими племенами. Уход древних племен тунгусов с современной родины корейцев был связан с вытеснением их более сильными пришельцами.

Культурный обмен между этносами не означал потерю самобытности, а усвоение лучшего стало важнейшим фактором гармоничного развития, укрепления жизненных сил у северных народов. Общение народов друг с другом оказывало благотворное влияние на их эволюцию.

Культура монгольских народов родственна тунгусской, и прежде всего эта родственность выражалась в кочевом образе жизни. Сравнить культуры двух кочевых народов проще, чем, допустим, сравнивать кочевую культуру с земледельческой. Одинаковый тип ведения хозяйства и сходный уклад жизни накладывали определенный отпечаток на мировоззрение, выражавшееся в гармоничных отношениях человека с природой. Гармония человека с окружающей его средой продиктована неписаными законами жизни, дававшими возможность выжить этим народам.

В целом наша работа позволила наглядно продемонстрировать действенность теории Л. Н. Гумилева о взаимодействии этноса и биосфе-

ры Земли, теории, ядром которой является взаимодействие этноса с ландшафтом. Л. Н. Гумилев считал, что адаптивные способности человека на порядок больше, чем у прочих представителей животного мира¹, и в этом он, безусловно, был прав. Это доказывается тем опытом, который приобрели немногочисленные народы и этнические группы, заселившие необъятные просторы лесотундры и тундры высоких широт Арктики и сумевшие выжить в экстремальных климатических условиях, сохранить свой генофонд, языки, духовную культуру.

Сопоставление материальной и духовной культуры эвенов и эвенков как представителей северной ветви тунгусо-маньчжурских народов с культурным наследием других народов Восточной Азии позволило найти как общее, так и различия в культурном развитии и исторической судьбе этих народов. Сравнивая культурное наследие эвенов Якутии и эвенков Сибири с культурой других народов, мы стремились определить те детерминанты, которые составляют основу жизни и деятельности человека. Культура любого народа ценна именно как отражение опыта жизни данного этноса в условиях, характерных только для данного этноса.

С исторической точки зрения вся культура северных тунгусов не выпадает из общей картины истории Восточной Азии. В культуре эвенов и эвенков есть элементы, связывающие эти народы с народами, ныне территориально удаленными от них; есть элементы, свойственные культуре только этих народов; наконец, многие элементы культуры эвенов и эвенков являются универсальными и могут встречаться у самых разных этносов и этнических групп в разных концах нашей планеты.

Современное состояние северных народов демонстрирует стремление этих народов связать свое прошлое с будущим. Сохранение этнического наследия сегодня составляет для эвенов и эвенков Республики Саха (Якутия) первоочередную задачу, решение которой не терпит отлагательств. Возрождение современных родовых общин, в модифицированной форме воспроизводящих традиционный хозяйственный и духовный уклад жизни коренных народов, — это попытка воссоздать не только естественную сферу обитания северного человека, но и своеобразную, эффективную форму социальной самозащиты малочисленных народов в условиях рыночных отношений, что реально способствует подъему традиционных отраслей экономики, возрождению

¹ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990. С. 17.

традиционного уклада жизни, потенциальному развитию родного языка и культуры в целом.

В отношении методологии изучения поставленной проблемы мы приходим к выводу, что многие принципы, установившиеся в научном познании общественного развития, в том числе те, которые до самого недавнего времени использовались в науке об истории и культуре малочисленных народов Севера, оказываются несостоятельными при осмыслении культурного наследия народов Севера — и в том числе эвенов и эвенков. Особенно уязвимым при определении уровня развития северных народов представляется принцип приоритета показателей темпов экономического роста, который не может быть выгодным для хозяйственного объекта как наносящий непоправимый ущерб природе этого края, а значит, и всей планете. Подлинным критерием оценки техногенно-экономической цивилизации является культура производства и воспроизводства жизни, а глубинной системой ее саморегуляции выступают нравственно-гуманистические ценности общества¹. В природно-экстремальных условиях Севера особенно наглядно проявляется то, что суть истории северных тунгусов, как и культуры в целом, заключена в приоритете ценности человеческой жизни.

Опыт истории формирования культуры северных тунгусов, как и других народов Якутии, осмысление ее эколого-гуманистической сути представляется ценным для создания общей стратегии выживания человечества, осознающего кризис техногенной цивилизации.

¹ Рейснер Л. И. Цивилизация и способ общения. М., 1993. С. 41.

Список сокращений

ВСОРГО — Восточно-Сибирский отдел Русского географического общества

ИПМНС СО РАН — Институт проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук

ИЯЛИ СО АН — Институт языка, литературы и истории Сибирского отделения академии наук

МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)

РС(Я) — Республика Саха (Якутия)

СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии

СЭ — Советская этнография

ТИЭ — Труды Института этнографии

ЯНЦ СО РАН — Якутский научный центр Сибирского отделения Российской Академии наук

ПРИРОДНЫЕ МЕТОДЫ И СРЕДСТВА ЛЕЧЕНИЯ У ЭВЕНКОВ ЯКУТИИ¹

РВАНУЮ РАНУ от укусов хищников обвязывали брюшным жиром медведя или собаки, в других случаях обмывали водой и смазывали свежей смолой.

ГНОЯЩУЮСЯ ОТКРЫТУЮ РАНУ обертывали тонким слоем бересты или листом подорожника, что способствовало заживлению.

ФУРУНКУЛ (ЧИРЕЙ) не разрешали вскрывать до полного созревания. Для ускорения процесса созревания его заклеивали заячьей кожей, которую после «налива» отрывали вместе с прилипшим к ней стержнем чирья. Иногда чирей вскрывали просто ножом, в таком случае всегда старались выковырнуть его стержень.

ЛИШАИ И ДРУГИЕ КОЖНЫЕ ЗАБОЛЕВАНИЯ детей лечили каким-то белым веществом, извлекаемым из-под кожного покрова с правой стороны верхней губы любого домашнего оленя. О происхождении этого белого вещества, похожего на цинковую мазь, эвенки сами не знают, однако оно было у каждого оленя, и чем старше олень, тем больше у него этого вещества (от 2-х до 4-х спичечных головок). Это белое вещество употреблялось как мазь.

ОБОЖЖЕННУЮ кожу:

- а) обмазывали кровью собаки;
- б) забинтовывали брюшным жиром собаки;
- в) смазывали мазью, изготовленной из золы раковины улитки и топленого масла;
- д) давали обожженный участок облизать собаке;

ПРИ РЕВМАТИЗМЕ ноги больного парили в ванне из хвои кедрового стланика.

ПРИ ЦИНГЕ больного кормили сырым мясом и давали ему отвар любой хвои, а также заставляли больше двигаться.

¹ Приложение 1 составлено по архивным материалам С. И. Николаева «Народная медицина у дореволюционных эвенков Учурского и Тимптонского районов Якутской АССР».

ОТ ТУБЕРКУЛЁЗА пили топленый собачий жир.

ПРИ БОЛИ В ГРУДИ И КАШЛЕ применялся теплый компресс из золы, накладываемый на шею или на грудь.

ПРИ КАШЛЕ пили:

- а) почечный или сердечный жир как домашних, так и диких зверей;
- б) топленый собачий или медвежий жир. Существовало поверье, что для мужчин может быть целебным только жир медведицы, а для женщины — жир медведя;
- в) крепкую настойку листьев или семян багульника;
- г) отвар листьев рябины;
- д) водный или спиртовой раствор медвежьей желчи или кабарговой струи. (Эвенки различали два вида как медвежьей желчи, так и кабарговой струи: целебный и нецелебный. Из медвежьей желчи, которая обычно бывает темного цвета, считалась целебной лишь редко встречающаяся желчь янтарно-желтого цвета. Такая желчь ценилась очень дорого.)

ПРИ АСТМЕ курили (как астматол) листья багульника, пропитанные раствором медвежьей желчи.

ОТ БОЛЕЗНИ ПЕЧЕНИ пили слабый водный раствор кабарговой струи или отвар ягеля. Для этого собирали лишь порыжевшие кончики ягеля, кипятили их, при этом получался отвар, похожий на густой чай.

ПРИ МАЛЯРИИ пили:

- а) отвар плодов шиповника;
- б) отвар коры ольхи;
- в) отвар рогоза.

ТУНГУССКИЕ ТЕРМИНЫ ШАМАНИЗМА

АМАКА ШЭВЭКИ — главное божество (у эвенков)

АРИНКАЛ И ИБДЬИРИЛ — злые духи, посылавшие людям болезни и смерть

БУНИ — Нижний мир, подземное царство злых духов

БЭЕН — телесная душа человека

ВЕРХНИЙ МИР — мир небесных божеств

ИЧЭЭН — шаман, обладающий обычными способностями (по шаманской иерархии)

КАМЛЕНИЕ — ритуальное действие шамана

КУДЬАЙ — божество-покровитель человека

МАРХА — шаман, обладающий сильными способностями (по шаманской иерархии)

МОУ МУХОННИ — дух Воды в образе старушки

МУМЭНГИ ХОКТО БИРА — мифическая река каждого тунгусского рода, по которой протекает вся его жизнь

ОМИ — чистая душа-тень человека, улетающая в Верхний мир

ОМИРУК — хранилище-пристанище бессмертных душ в Верхнем мире

СТЕРХ — священная птица-божество, связанная с тотемическими представлениями о мире

СРЕДНИЙ (СРЕДИННЫЙ) МИР — мир растений, животных, земных божеств и людей

ТОУР МУХОННИ — дух Земли в образе женщины

ТОВ МУХОННИ — дух Огня, являющийся покровителем семьи, ее благополучия, этот дух связывал земных духов с небесными Божествами

ХАМАН — шаман

ХЭВКИ — Верховное божество

ХИНКЭН — дух-покровитель Охоты в образе женщины, которая была покровительницей и хозяйкой зверей и растительности

ШЕВАГИ ОКЖАРИ — главное божество Неба (зафиксировано у тунгусов в XIX в.)

ЭБИКЭЭ — шаман с ограниченными возможностями

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. Становление традиционного уклада жизни северных тунгусов	14
1. Процесс этнокультурного формирования северных тунгусов . –	
2. Социальная организация тунгусов как одно из условий выживания.....	30
3. Традиции и обычаи эвенов Якутии	46
ГЛАВА 2. Мировоззренческая основа традиционной культуры северных тунгусов	58
1. Духи, божества, люди: диалог с природой	–
2. Наследие прошлого в культуре северных тунгусов	72
3. Сакральный статус мудреца-шамана в культуре северных тунгусов.....	79
ГЛАВА 3. Современное состояние эвенов Республики Саха (Якутия)	92
1. Последствия национальной политики СССР	–
2. Возрождение родовых общин эвенов Индигирки и Колымы... ..	99
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	116
Список сокращений.....	119
Приложение 1	120
Приложение 2	122

Научное издание

Марина Христофоровна Белянская

**Традиция и современность:
культура выживания
северных тунгусов в Северо-Восточной Азии
(историко-этнографический очерк)**

Ответственный редактор *А.А. Бурыкин*

Редакционная подготовка Н.Г. Михайловой
Оформление обложки Е.А. Соловьевой
Компьютерная верстка Н.Г. Михайловой

Подписано в печать с оригинала-макета 31.05.2004.
Ф-т 60x84/16. Печ. л. 7,75. Тираж 200 экз. Заказ № 240.

Издательство «Бельведер».
199034, С.-Петербург, наб. Лейтенанта Шмидта, 11, к. 40.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ЦСИ.
190020, С.-Петербург, ул. Циолковского, 11.