

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ
им. Н. Н. МИНЛУХО-МАЯ

Г. М. ВАСИЛЕВИЧ

ЭВЕНКИ

Историко-этнографические
очерки
(XVIII—начало XX в.)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД
1969

Монография «Эвенки» посвящена самой многочисленной и самой расселенной малой народности Севера, ранее называемой тунгусами. Такая обобщающая работа публикуется впервые. Для написания ее, кроме литературных, музейных и архивных источников, использованы материалы, собранные автором в длительных экспедициях на протяжении 1925—1960 гг. к разным группам эвенков.

В книге говорится о расселении и численности эвенков, истории изучения этой народности и ставится проблема этногенеза, освещены вопросы хозяйства, культуры, семейного быта и др.

Книга может быть полезной этнографам, историкам, археологам, а также преподавателям сибирских вузов и школ

Ответственные редакторы

Н. А. КИСЛЯКОВ и В. Н. ЧЕРНЕЦОВ

Глафира Макарьевна Васильевич

ЭВЕНКИ

Историко-этнографические очерки (XVIII—начало XX в.)

*Утверждено к печати
Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР*

Редактор издательства **В. Т. Бочевер**

Художник **Л. А. Яценко**

Технический редактор **Г. А. Бессонова**

Корректоры **Ж. Д. Андропова и Л. Я. Комж**

Сдано в набор 25/XI 1968 г. Подписано к печати 31/III 1969 г.
РИСО АН СССР № 168—127В. Формат бумаги 60 × 90¹/₁₆.
Бум. л. 9¹/₂. Печ. л. 19 = 19 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 20.86.
Изд. № 3570. Тип. зак. № 1403. М-22246. Тираж 1700. Бумага № 2
Цена 1 р. 45 к.

Ленинградское отделение издательства «Наука»
Ленинград, В-164, Менделеевская лин., д. 1

1-6-2

83—69 (I)

1-я тип. издательства «Наука». Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

ВВЕДЕНИЕ

Расселение и численность. Эвенки (тунгусы)¹ — единственная народность Севера, освоившая пространства горной тайги и тундры. Уже в XVII в. на западе тунгусы выходили на Обь-Енисейский водораздел между Кетью и Туруханом, что отмечено на картах того времени и в исторических источниках (№№ 6, 20, 24, 29, 119, 177; № 135; № 183, II, 211, 215, 219, 221, 240; № 314). На севере они осваивали значительную часть тундры между Енисеем и Леной и тайгу по бассейнам всех трех Тунгусок, на восток от Лены распространялись по тайге до Охотского моря. Конные группы и скотоводы кочевали в степях Забайкалья и Верхнего Приамурья и по правым притокам Амура. В начале XVII в. среди тунгусов по Лене, между Алданом и Синеем и на примыкающих частях Амги жили якуты. В степных участках Прибайкалья и южного Забайкалья они кочевали чересполосно с бурятами. В долинах Зеи и Селемджи до прихода казаков рядом с тунгусами жили земледельцы дючеры и дауры. На крайнем северо-востоке, в районе рек Ямы и колымской Буюнды, тунгусы граничили с коряками и юкагирами; на северо-западе — с нганасанами, энцами и енисейскими ненцами. Енисейские группы жили смежно с кетами, на левых притоках Ангары они соседнили с коттами, асанами, тофаларами и бурятами, а в районе низовой Амгуни с гиляками (нивхами). Таким образом, в XVII в. тунгусы окраинных районов были связаны с разными народами (рис. 1).

В XVIII в. территория их расселения несколько изменилась. На северо-западе часть тунгусов вошла в состав нганасанов.

¹ До закрепления за всеми в 1931 г. единого названия, являвшегося самоназванием, тунгусами в литературе называли эвенков и эвенов, часть последних именовалась ламутами. Тунгусами же называли и негидальцев на Амгуни.

По бассейну Вилюя расселились якуты, потеснив тунгусов к его верховьям (часть последних ушла на юго-восток — в Приамурье, часть — на запад от истоков Вилюя, часть — на северо-восток). К концу XVIII в. якуты заняли ту территорию, на которой мы их находим в конце XIX в. Нижнеангарские группы тунгусов ушли на запад от Енисея, часть их передвинулась к бассейну Подкаменной Тунгуски. В Забайкалье район озер заняли буряты.

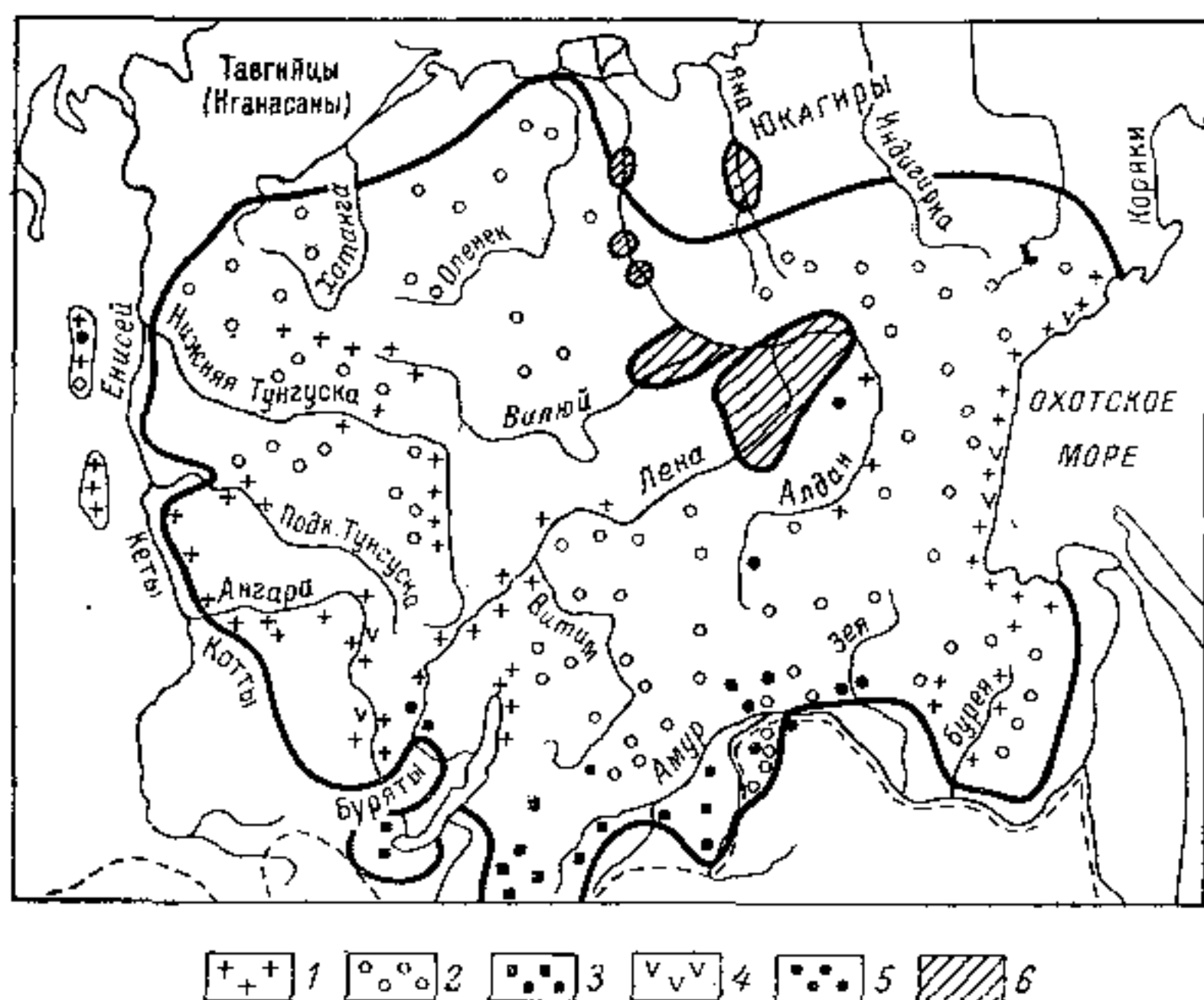


Рис. 1. Расселение тунгусов в XVII в.

1 — пещные («сидячие», «плодошные»); 2 — оленные; 3 — скотные; 4 — ламские («сидячие»); 5 — конные; 6 — якуты.

Тунгусы из района Телембинского острога и с южного берега Байкала были переведены на охрану границ южного Забайкалья. Перепись 1897 г. отметила значительное продвижение тунгусов от Енисея на запад, от Ангары на север (к югу от Ангары осталась незначительная группа), с Вилюя на запад; тунгусы остались только в верховьях некоторых притоков Вилюя — от р. Чоны и выше. Ушли они и из долины Лены, нижнего течения Олекмы и Витима. По Лене между рр. Пеледзем и Кобычей расселились якуты. Буряты заняли большую часть бассейнов Баргузина и Ульдурги. Степные тунгусы (кочевники и скотоводы) ассимилировались с бурятами и монголами, образовав в языковом и культурном отношении особые группы их и сохра-

нив лишь самоназвание. Районы, пригодные к земледелию, заняли русские; часть тунгусов, оставшихся рядом с ними, обрусела (верхняя часть Лены, Забайкалье). Часть охотских тунгусов, спасаясь от оспы, ушла южнее и расселилась между Охотским побережьем и Амгунью; некоторые перешли на Сахалин, другие — к югу от Амура (на р. Тумнин и южнее). Позже на

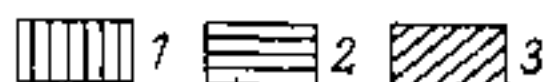
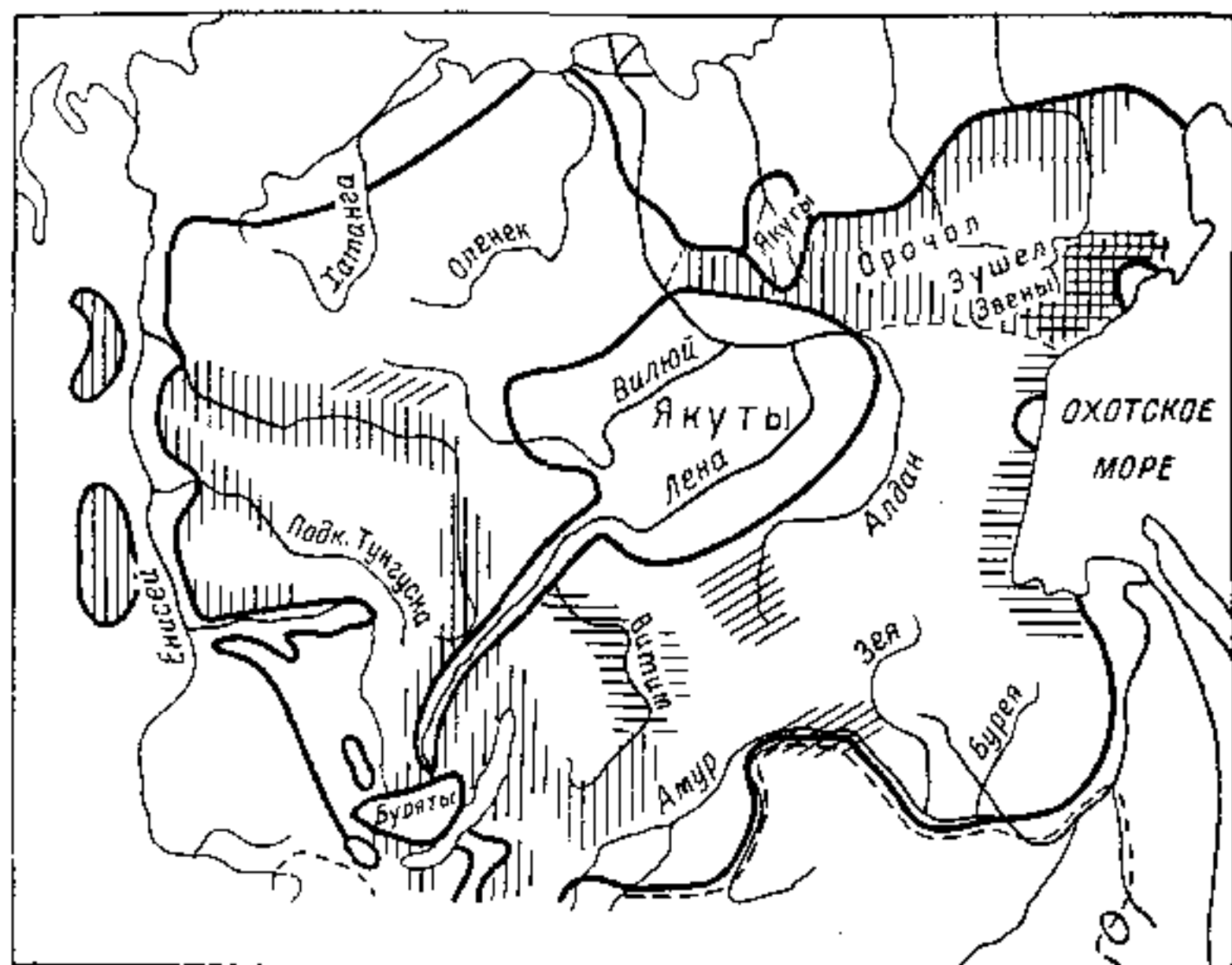


Рис. 2. Расселение тунгусов в XVIII в. и диалекты.

1 — шипящий (шекающий); 2 — свистящий (секающий); 3 — сибилантно-спирантный (секающе-хакающий).

смену охотским тунгусам пришли отдельные группы с Алдана — Май и Учюра. На крайнем северо-востоке группы тунгусов и ламутов (эвенов) из района Охотска и Гижиги перешли на Камчатку (рис. 2).

С. Патканов совершенно правильно отметил, что главной целью этих передвижений было отыскать новые богатые дичью и пушниной места. «Раз тронувшись в путь, тунгусы обыкновенно не скоро останавливались, и часто движение, начатое в известном направлении отдельными лицами или семьями, продолжается целые годы и десятки лет, охватывая все большую и большую часть тунгусов известной местности. При этом у них нередко не замечается никакого соответствия между причинами,

давшими первоначальный толчок к передвижению, и интенсивностью, размерами и продолжительностью этого движения ... В своих передвижениях тунгусы не обращают внимания ... на границы округов ... не стесняются они даже границами государств. Не сдерживает их во время таких переселений и их приписка к известному пункту ради платежа ясака» (№ 219, I, 2, 33—34).

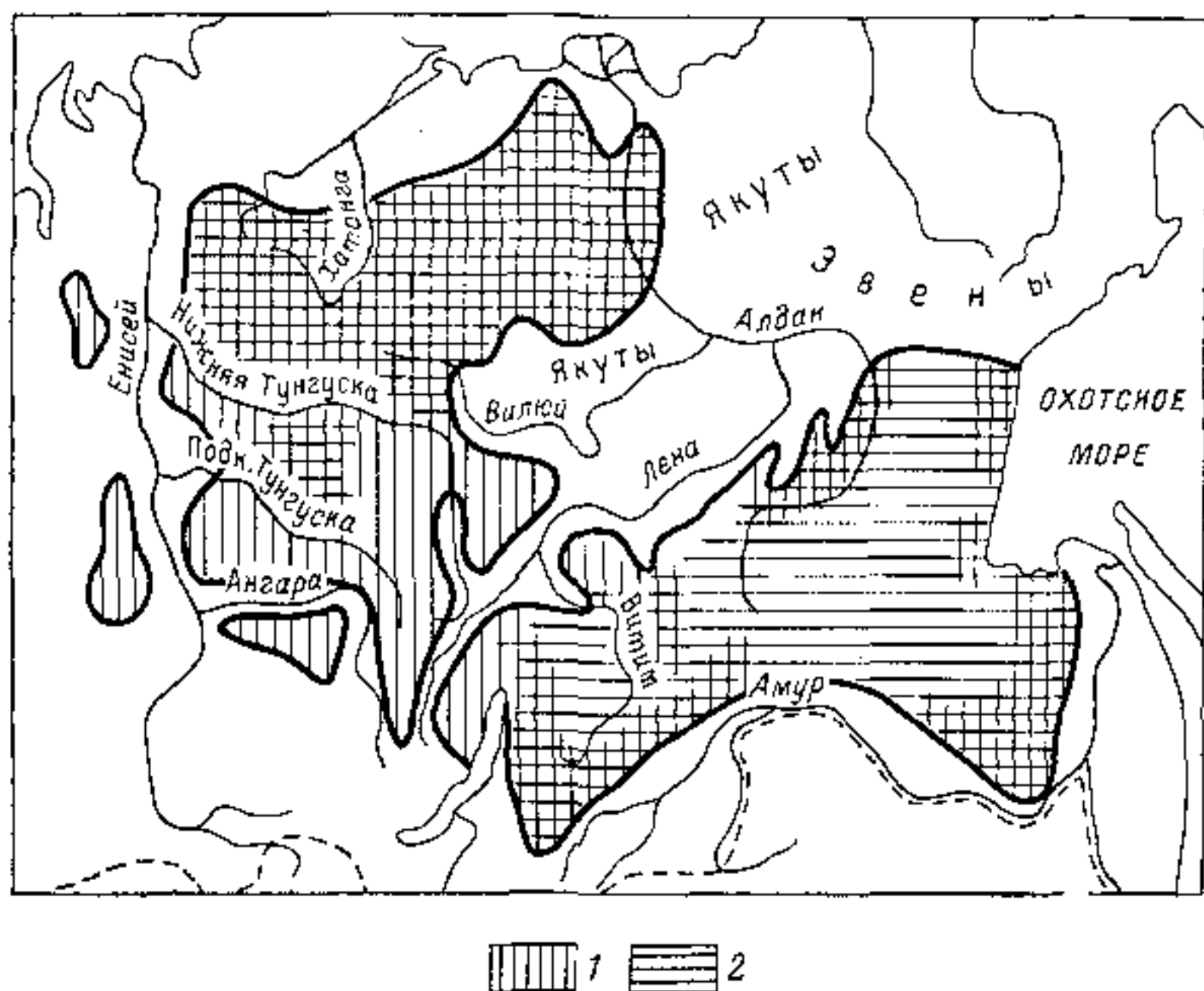


Рис. 3. Расселение тунгусов (эвенков) в конце XIX в. и типы оленеводства.

1 — эвенкийский; 2 — ороchonский.

В конце XIX—начале XX в. западные группы перешли через Обь в Васюганье, отдельные их семьи откочевали в верховья Чулыма и на Томь. Часть жила по верхним притокам Турухана и Таза. Ушли почти все тунгусы и из районов приисков (енисейских, ленских, витимских, амурских). На Оленеке—Анабаре, на средней части Алдана, на Амге прогрессировал процесс слияния их с якутами, в Забайкалье — с бурятами (путем браков) и монголами. Смешивались они и с русскими. Таким образом, в XIX в. образовались особые группы русских (чунари, илимцы, «казаки» Забайкалья), бурят и якутов. Территория расселения тунгусов постепенно уменьшалась (рис. 3).

В советский период с 1931 г. тунгусов официально стали называть по их самопознаниям: эвенки и эвены. Те и другие соприкасались только в районе рек майской Тотты и охотской Арки. Расселение эвенков в 1926—1927 гг. незначительно отличалось от расселения во времена переписи 1897 г. Но перепись 1959 г. зарегистрировала расселение отдельных мелких групп эвенков во всех районах Сибири, исключая районы Алтайских гор и степей Прибайкалья, где потомки бывших тунгусов уже считали себя бурятами и монголами.

В настоящее время более или менее компактными массами эвенки живут в Эвенкийском национальном округе, в Катангском районе Иркутской области, в Витимско-Олекминском районе Читинской области, в Алданском районе Якутии и в Аянском и Чумиканском районах Хабаровского края. Во всех других областях и краях они живут смешанно с другим населением (рис. 4).

Численность тунгусов — бродячих охотников и оленеводов — никогда не могла быть точно установлена. Для XVII в. Б. О. Долгих попытался выяснить ее по ясачным книгам. Он определил ее по всем уездам в 36 135 (№ 120, 179, 220, 273, 324, 351, 613), хотя во введении у него дана цифра 17 513. Однако по не зависящим от автора причинам сведения о численности населения имеют очень приблизительный характер.

Для XVIII в. Ф. Страленберг определял численность тунгусов (эвенков и эвенов) в 70—80 тыс.; М. Кастрен в 40-х годах XIX в. — 53 тыс., Гагемейстер в 50-х годах — 35—40 тыс.; Риттих в 70-х годах — 68 тыс. Численность эвенков и эвенов по переписи 1897 г. — 62 068 человек (с поправкой — 64 500). Из них назвали своим родным языком тунгусский — 27 597, а другие языки — 34 471 человек (№ 219, 1, 2, 40, 194, 214). Бродячих (охотников) было 28 472 человека, кочевых (конных и скотоводов) — 29 737, оседлых 495, «казаков» (на границе) — 3045, дворян (Гантимуровых) — 319 человек.

В 1926—1927 гг. была произведена похозяйственная перепись приполярного Севера. Она охватила тунгусов Киренского округа (Усть-Кутский, Чечуйский, Казачинский, Макаровский, Преображенский, Качутский и Бодайбинский районы), Туруханского края Красноярского округа (Илимпейская волость и бассейн Подкаменной Тунгуски), Николаевского округа (Тугуро-Чумиканский, Кербинский районы) и Сахалинского округа (Рыбновский район). Не вошли в эту перепись эвенки Бурятии и эвенки, кочевавшие по отрогам Яблонового и Станового хребтов — в районах Приамурья и южной части Якутии. Таким образом, переписью было охвачено 17 503 человека. На севере Якутии в это число вошли эвены; перепись 1934 г. зарегистрировала 38 тыс. эвенков, в 1959 г. — 24.6 тыс. (№ 190).

Все приведенные здесь цифры не отражают точного количества эвенков. С. В. Бахрушин, говоря о их численности в XVII в.,

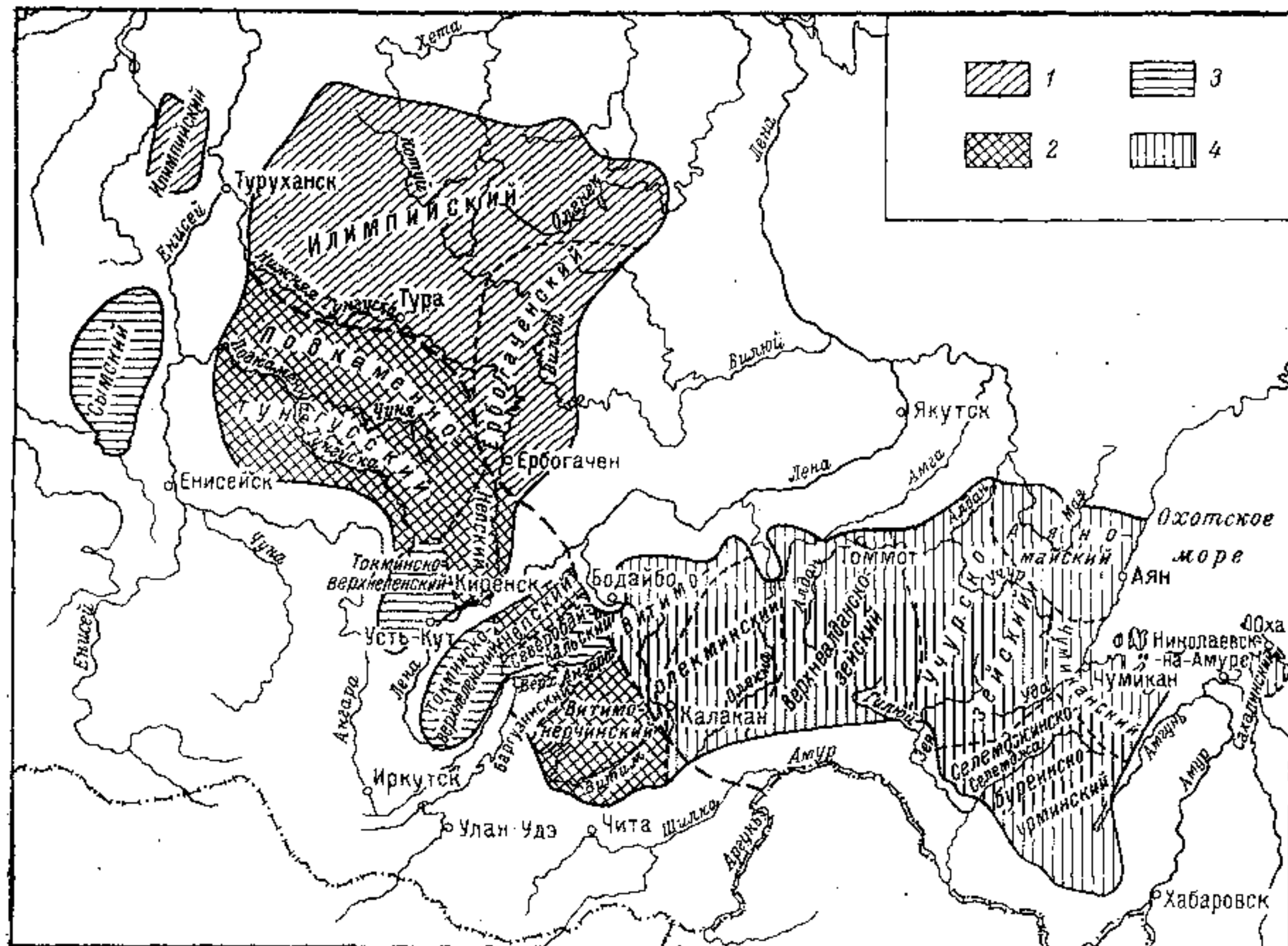


Рис. 4. Схема распространения групп и диалектов в начале XX в.

1 — северные спирантные (хакающие); 2 — южные сибилантные свистящие (секающие); 3 — южные сибилантные шипящие (шекающие); 4 — восточные сибилантно-спирантные (секающе-хакающие).

отмечал, что, хотя именные книги составлены и в них внесены были имена плательщиков, «эти книги не представляли из себя в достаточной мере заслуживающий доверия документ. При постоянных перекочевках туземцев, при их малой культурности и хитрости составленные на основании их показаний книги вносили в дело еще большую смуту» (№ 28, 15). Например, при составлении в 30-х годах новых книг на устье Тэтэи (эвенк. *тетэйа*) отмечено, что «те книги писаны новыми именами ... а иные и старыми ... Для того, что в прежних книгах ясачным людям имена не сойдутся» (там же).

Даже сравнительно хорошо организованная перепись 1897 г. имеет достаточно пробелов.² Если перепись 1926—1927 гг. не смогла охватить все группы эвенков, то недоучеты, требующие поправок, имеются и в наиболее организованно проведенной переписи 1959 г. Таким образом, все данные о численности тунгусов, и в частности эвенков, надо считать приблизительными.

Названия и самоназвания. Как уже отмечалось, эвенков называли тунгусами. Кроме того, эвенки имели и другие названия: в Среднем Приамурье — бирары (бирарские тунгусы, XVII в.), манегры и килены; в Забайкалье — хамныганы, солоны и онгкоры; в Центральной Азии — онгкор-солоны. Татары и якуты еще до прихода русских тунгусами называли эвенков и эвенов. Монголы же называли их *хамныган*; западные буряты — *калджакшин*; ханты — *келлем*, *куеллем*; селькупы (нарымские) — *джумал куп*; койбалы — *кальчакши*; асаны — *калчакшин*; кеты (инбатские) — *фуцбау*, *феамбе*; маньчжуры — *орочон*; нижеамурские тунгусоязычные народы — *килен*.

Русские познакомились с названием «тунгус» еще в половине XVI в. Как народность тунгусы упоминаются в 1581—1583 гг. в описании Сибирского царства (№ 194, 398—464). В источниках XVII в. название «тунгусы» фигурирует наравне с названиями родов; между Леной и Становым хребтом оно употребляется как название народа, а на Охотском побережье стоит рядом с названием «ламутки». До утверждения официального названия — «эвенки» термин «тунгус» был широко распростра-

² Так, не вошли в перепись тунгусы, кочевавшие по притокам Учуга: Гоняму, Гыному, Алгоме, Сугаму (285 человек с верховьев Алдана относятся к кочевавшим по Тимитону, Силигилу, по низовьям Учуга и по Аиму). Не получила отражения группа, кочевавшая по верховьям Илима, Подкаменной Тунгуски, Непы—Токмы и Нижней Тунгуски. О распространении тунгусов Енисейского округа С. Патканов, например, писал следующее: «Наши сведения... отрывочны и ничтожны... Даже местное начальство, постоянно имеющее дело с этими тунгусами, весьма мало осведомлено о том, где бродят... какова их численность и что стало со многими прежде довольно многочисленными родами, которых перепись или вовсе не обнаружила, или нашла в виде ничтожных остатков» (№ 249, I, 1, 157—158). «Южнее Ангары тунгусы очень малочисленны, и сведений о них почти не имеется» (там же, 160).

нен в литературе, а в западной — он встречается и сейчас. В настоящее время этот термин сохраняется в качестве общего названия для всех тунгусоязычных народов.

С начала XVIII в. делались попытки объяснить значение слова «тунгус». Происхождение его выводили из языка тобольских татар (№ 352, 51), от татарского слова *тоңус* — «свинья» (№ 96, II, 33), от *дун-ху* (№ 332, 289), сопоставляли его с тюркским *тенгиз* — «море» (№ 328), переводили его из тюркского *тоң* — «мерзлый», т. е. «непонимающий» (№ 303). Убедительную критику этих этимологий дал Э. К. Пекарский (№ 221, 206—216). Употребление термина «тунгус» татарами и якутами в XVII в. говорит о том, что он появился в то время, когда предки трех названных народов жили по соседству. В связи с этим его второй слог *-гус-* может встать в один ряд с суффиксами, образователями родо-племенных названий у народов алтайской семьи.³ Этнонимы с таким суффиксом (*-гар, -гир*) отмечаются с первых веков н. э. среди болгарских (тюркских) названий. Следовательно, сам этноним *тун* (без суфф. *-гус*) появился значительно раньше и из известных нам языков переводиться не может. Возможно, первоначально он обозначал «человек», «люди».⁴

Название «бирар» (< *бирагар* — «поречане») известно с XVII в., когда оно относилось к группе тунгусов, расселенных от верховий Олекмы на восток. Названия «манегры» и «килены» образованы от названий эвенкийских родов: первое — зее-амурских эвенков, второе — охотских. Солоны — название древнего населения Бухты в Монголии и никакого отношения к слову *сологон* (верховской житель) не имеет. Этимологизировать его правильное из монгольского, поскольку эвенки-солоньы всегда жили чересполосно с монголами. Онгкоры — название эвенков, живущих рядом с монголами. Возможно, оно связано с *онгут* (название группы монголов, обитавших в XII в. в районе Онгу). Хамныганы — название омонголившихся тунгусов. Этимология его пока остается неясной.

Из самоназваний известны: *эвэн, эвэнки* — наиболее широко распространенные, *орочен, илэ, мата, хамныган, хундысал*.

Самоназвания *эвэн, эвэнки* распространены среди всех тунгусов, за исключением хинганских скотоводов *орочен*, групп *илэ*, живущих в Катангском районе, в восточной половине Эвенкийского национального округа и в районе истоков Лены, а также оленеводов витимо-олекминской и алдано-зейской тайги, имевших самоназвание *орочен*, и оленеводов *орочол* южной части Магаданской области и Камчатки. Эвен — официальное название

³ Ед. ч.: *-гун, -гин, -гон, -ган*; во мн. ч. вместо конечного *-н* добавлены суффиксы *-р~л, -с~з, -т~д*.

⁴ Слово *тан* имеется в чукотском языке (*тан-гыт* — «враги»), встречается оно и в Тибете в этнониме *тан-гут*.

ламUTOв и тунгусов северной части Якутии, Чукотки и Камчатки. Самоназвание «эвен» упоминается впервые в XVII в.⁵ В XVIII в. это название (*wonki*) записал Ф. И. Табберт (Страленберг), а от забайкальских эвенков — И. Г. Георги. Самоназвание «эвен» было записано и в XIX в. от енисейских тунгусов, а в 1930 г. сымские тунгусы — потомки ангаро-енисейских — еще помнили, что прежде и они назывались так же. Эвенами назывались группы янских, индигирских и частично камчатских и охотских (ольских) ламутов. Сохранение этого самоназвания у енисейских, у потомков ангарских и у забайкальских эвенков, а также на крайнем северо-востоке, ряд общностей между данными группами как в этнографическом, так и в лингвистическом отношении являются свидетельством родства предков современных эвенков и эвенов и распространения самоназвания «эвен» на северо-восток из Приангарья—Прибайкалья задолго до прихода русских. Свидетельствует оно и о том, что суффикс *-ки* добавился уже после расселения эвенов по северу, а может быть, и после того, как северо-восточные эвены начали формироваться в отличную (по языку и элементам культуры) от материнской группу. Распространенность самоназвания «эвенки» по всей территории Сибири, у солонов и онгкоров, а также у тунгусов (манегров, бираров) на правых средних притоках Амура говорит о глубокой древности его появления. Переводить его из современных языков нельзя, хотя сами эвенки пытаются его этимологизировать (№ 46, 4). Этот этноним пробовали сопоставлять с историческим этнонимом *увань*, в VI—VII вв. распространенным в верховьях Витима и относящимся к оленеводам (Окладников, Бернштам).

Второе самоназвание — *орочен*, *орочол* — также стало известно с XVII в. (№ 121, II, 107; № 324, 37). Любопытно, что в описании быта орочонов (1686 г.) с правых средних притоков Амура ни разу не упоминаются олени. В источниках XVII в. этноним *орочол* (огочолы) упоминается среди названий охотских тунгусов в росписи рек И. Москвитина и С. Петрова (№ 266, 196). В XVIII в. этот этноним (*orotong*) записал Д. Г. Мессершмидт в Туруханске от одного из эвенков, прибывших в поселок. В XIX в. от этих же эвенков самоназвание *орочон* записал А. Мордвинов. В русскую литературу его ввел И. Георги. Орлов в половине XIX в. указывал, что орочонами называют тунгусов за Витимом, по Олекме, Тунгиру, Нюкже, Олдою и Амуру (№ 206, 165—166). Наличие в тунгусских языках слова *орон* (олень), а также близость суффиксов *-чи* (обладания) и *-чен*

⁵ В одной из отписок П. Головину оно записано вместе с собственным именем: «Пришли ... ясачные куцкие шамагирские тунгусы 5 человек. Овын (эвен. — Г. В.), Онин брат с товарищи» (№ 152, 95), а также как название рода: «Эвянский» (№ 121, VII, 280); «Эвянки» (№ 121, VII, 279).

(по месту жительства, амурские говоры) позволили утвердиться в литературе значению «олепный» за самоназванием *орочен* ~ *орочон*. Это самоназвание характерно для скотоводов и коневодов верхних правых притоков Амура, оно и закреплено за ними как официальное. Названные скотоводы никогда не были оленеводами, поэтому Р. Маак не признавал значения «оленеvod» за словом *орочон* (№ 241, 165). Л. Шренк относил происхождение этого названия к маньчжурскому языку. Но в маньчжурском нет слова *орон*. Домашний олень называется описательно *оронь бугу* (домашний изюбрь). Слово же *ороньчо* обозначает название рода, «оленик», «оленеvod». В говорах амуро-зейского диалекта имеется суффикс *-чен* для образования названий по месту жительства (*Дею+чен* — «житель Зей»; *Нюй+чен* — «житель Нюй»).⁶ Один из средних притоков Амура и весь его бассейн называется по-эвенкийски Оро (№ 241, 165—166). Таким образом, слово *орочен* обозначало жителя местности Оро. Вполне возможно, что некоторые из этих *орочен* приручили оленей и ушли с ними в горы. В эпических сказаниях эвенков рода Эдян герои — певчие охотники, уходя в походы на восток из горного района, расположенного к западу от Опоны, Анюя, встречают людей, близких к ним по языку, из племен сивир и кидан; некоторые из последних содержат лошадей и оленей. Охотники берут у них жен и несколько оленей в приданое и возвращаются (№ 79). Если в районе Амура слово *орочен* как название человека по месту жительства сохранилось до сих пор у скотоводов, то в районе Станового и Яблонового хребтов оно потеряло свое первое значение и по аналогии со словом *орочи* приняло значение «оленик» и изменилось в *орочон*. Последнее закрепилось в литературе. Изложенное свидетельствует о дооленеvodческом происхождении этого самоназвания. В Забайкалье же *орочен* (оленеvod) было образовано по типу *мурчен* (коневod) при помощи монгольского суффикса *-чен*, образующего имя деятеля.

Самоназвание *илэ* (человек) было распространено среди эвенков Катангского района, восточной части Эвенкийского национального округа и эвенков с верховьев Лены. Нам представляется возможным связать его происхождение с тюркским словом *ил* ~ *ел*, употребляемым в значении «народ» уйгурами, чагатайцами, телеутами; «народ», «племя», «семья» — алтайцами, лебедицами, телеутами; «чужие люди», «страна» — крымскими татарами; «родовичи», «род», «племя», «племенной союз», «народ», «страна», «государство» — узбеками; «народ», «племя», «племенной союз» — в древнетюркских памятниках. В тунгусский же язык тюркское слово *ил* могло попасть от прибайкало-лепских тюрков

⁶ Суффикс *-чен*, образующий названия населенных пунктов в чжурчженском языке, отмечен в VII в.

первых веков н. э. Исчезновение их и объясняется смешиванием с тунгусами, с предками якутов и бурят.

Самоназвание *мата* имело очень ограниченное распространение — верхняя часть бассейна Олекмы и смежные притоки Витима. Слово *мата* у эвенков между Леной и Енисеем обозначало свойственников и их род, т. е. людей чужого рода, поэтому в других говорах оно стало обозначать «чужеродец», «гость», «путник». Кроме эвенкийского, это слово имеется только в эвенском в значении «пришелец», «путник». Но зато оно существует в чукотском и корякском языках, в которых от корня *мата* образуются термины свойства. Ограниченность распространения в тунгусо-маньчжурских языках позволяет считать это слово заимствованным из языков палеоазиатов в далеком прошлом, когда тунгусы еще не расселялись по Северу.

Наконец, Мессершмидт в 1723 г. записал от тунгуса с Нижней Тунгуски (район притока Кочомо) самоназвание *хундышал* (хозяева собак). Конечно, это не прямое самоназвание, так называли себя пешие охотники с собакой в отличие от оленных. Название *хундышал* сохранилось до нашего времени уже как вариант родового названия среди нецских эвенков на р. Ике — притоке Нижней Тунгуски. Термин «собачьи» в литературе XVIII в. и название *хундысал* несомненно между собой связаны. Они представляют новый интерес в связи с обнаруженным на Вилюе ритуальным захоронением собаки в неолите и в связи с тем, что вилюйский неолитический человек и преобладающая часть современных эвенков имеют один и тот же антропологический тип — каганский. В свете этого становятся понятными и другие факты, связанные с собакой: «повешенные в жертву собаки», которых видел И. Идес в конце XVII в., проезжая по Ангаре, а также езда на собаках, запряженных в нарты, которую наблюдал на Ангаре в 1659—1660 гг. и описал пленный поляк А. Каменский-Длужик (№ 231), убивание собаки на могиле умершего у потомков этих тунгусов (ныне сымских), собачья опушка на кафтане, имеющаяся почти у всех групп с самоназваниями *эвен*, *эвенки*. Следовательно, название «собачьи», сохранившееся в XVIII в., осталось у тунгусов от глубокой древности и было дано по культу и, возможно, по большому количеству охотничьих собак, которых припрягали к охотничьей и к корытообразной нартам во время перекочевок пешие охотники как в доолениводческий период (№№ 52, 77), так и до 30-х годов нашего века.

В фольклоре встречаются еще два самоназвания: *ганалчи* (подкаменнотунгусская группа) и *уранкай* (дальневосточные эвенки). Первое точного перевода не имеет, условно переводится как «стрелки». В сказаниях эвенки-уранкай — пешие охотники — живут в горах к западу от Онона и Анюя (притоки Шилки и Аргуни). По рисунку в географическом памятнике XVII в. (№ 88, 59) уранкай в отличие от монгола одет в короткий распаш-

ной кафтан, соединенный у ворота, короткие штаны-натазники с передником и не имеет обуви, характерной для всех монголов и тюрков раннего времени. Костюм явно тунгусский. По всем данным, термин *уранкай* (<*уранкан*) еще до VII в. был названием разноязычных и разнокультурных племен (№ 80), одним из которых являлись и тунгусы. В XVII в. тунгусы-уранкаи зарегистрированы в Саянах (№ 120, 298).

Историко-археологическая справка. Археологические исследования на территории, освоенной тунгусами в XVII в., показали, что по Ангаре, Лене, Вилюю, по притокам Алдана, по Зее, Амуру, Селенге, Чикюю, Уду человек жил начиная с палеолита (Мальтинская стоянка на р. Белой — притоке Ангары, стоянки в устье Бурети датируются началом послеледникового периода) (№ 140, 16—71; № 197, 7—9; № 201, 44; № 202; № 97). Разведки 1961—1963 гг. на Зее и Амуре указывают на связи древнего населения с Якутией и низовьями Амура (№ 112). А. П. Деревянко и А. П. Окладников предполагают, что это население было не только «предшественниками», но и «источниками» для позднейших мохэских племен.

В палеолите охотники на мамонта, носорога и северного оленя уже приручили собаку. Ленская женская статуэтка позволила Окладникову высказать мысль о существовании в то время глухой арктической одежды.

Окончание ледникового периода и изменение климата привело к расширению зоны тайги и приближению природы к современной. Переход от палеолита к неолиту происходил постепенно. В неолите увеличилось количество стоянок (к настоящему времени открыты неолитические стоянки по Ангаре, Лене, Вилюю—Чоне, Хатанге, Колыме, Нижней и Подкаменной Тунгускам, Тимпону, Алдану, Амуру, Зее, Селенге). Некоторые из них находятся на местах палеолитических стоянок. Изучение неолитического материала на Ангаре, Лене, Амуре и Селенге позволило А. П. Окладникову выделить в ангаро-прибайкальском неолите локальные варианты: байкальский (от Енисея—Ангары до Байкала и по Лене до Витима); среднеленский, близкий к ангарскому (по Лене до Алдана и на запад до Хатанги); субарктический (в низовьях Лены и на восток до Колымы); культуры оседлых рыболовов (в нижней части Амура) и морских охотников (в северной части Охотского моря) (№№ 199—204). К этому следует добавить культуру охотников в районе Нижней Тунгуски—Вилюя—Чоны.

В байкальском неолите А. П. Окладников выделил ряд исторических этапов: хинский — появление простого лука и стрел; исаковский — возникновение керамики и полированных орудий, мотыг и захоронений с положением по странам света; серовский — стоянки у воды, появление М-образного лука, развитие охотничьей культуры, начало обработки дерева (тесла и долота) и в конце

этапа — развитие рыболовства (рыбки-приманки, гарпуны, грузики для сетей). В это же время появились орнамент из трех параллельных зарубок, наскальные изображения лосей, скульптурные изображения медведя, налима, увеличилось количество украшений, появились музыкальные инструменты в виде костяной трубочки, найдены захоронения с неполным сожжением трупа и охра в могилах, начались обменные связи с востоком и западом. Глазковский (II тыс. до н. э.) — следующий этап — переход от неолита к бронзе. Он характеризуется соединением разных традиций, что говорит о неоднородности населения в то время. Для него свойственно следующее: возвращение к маленькому примитивному луку; исчезновение каменных вкладышей и вкладышевых орудий; проникновение металлических предметов с юго-востока; начало освоения литейного дела — сплавы из меди с местным оловом; появление каменных дисков на головных уборах; захоронения с положением трупов вдоль реки, с укладыванием поломанных предметов покойного в могилу; богатые и бедные захоронения; привязывание ножа к бедру. Находка лопаточки, сходной с шаманской колотушкой, и двух человеческих изображений на груди позволяет говорить о зарождении шаманства. Стрелы, застрявшие в скелете, и костяные пластины свидетельствуют о военных столкновениях. В глазковском этапе уже выделяются локальные группы (нижнеангарская, верхнеангарская, ленская, забайкальская). Для ленской группы свойственно преобладание рыболовства и охоты за водной дичью. Археологические раскопки на Вилюе—Чоне и Нижней Тунгуске (1959—1963 гг.)⁷ показали, что этот район осваивался охотниками примерно на протяжении пяти тысяч лет (IV тыс. до н. э.—I тыс. н. э.), причем стоянки часто располагаются почти на одном и том же месте. Материалы также свидетельствуют, что смен культур, обусловленных передвижениями населения, здесь не было. Очень важно для истории установление аналогий между вилюйско-нижнетунгусскими и прибайкало-приангарскими материалами, а также общность этнического типа — катангского — для населения III тыс. до н. э. и современных эвенков (№№ 286—288). Интересно, что особенностью древнего населения было существование культа собак (захоронение собаки на стоянке в Туой-Хоя). Последние разведки, 1963—1966 гг., на Подкаменной и Нижней Тунгусках также показали сходство этих материалов с неолитическими материалами Приангарья (№№ 8—10).

В степных участках Прибайкалья в это время уже начался железный век: появилась курумчинская культура, сходная с культурой плиточных могил Забайкалья, что свидетельствует о проникновении сюда нового населения — конных охотников, знако-

⁷ Нижнетунгусскую стоянку на Сергеевской шивере относят к исаковскому этапу неолита.

мых с литейшим делом. Положение покойников головой на юго-восток при учете эвенкийского представления (покойник, встав, должен смотреть на земли предков) позволяет считать, что носители курумчинской культуры пришли в Приангарье—Прибайкалье с северо-запада по Ангаре. Одежда их на писаницах характерна для тюркоязычных скотоводов Центральной Азии. Вполне возможно, что выход тюркоязычных групп к Байкалу дал первый толчок к расселению тунгусоязычных охотников по тайге на запад и восток от Байкала (эвенк. *Ламу*) и на север по Лене. А. П. Окладников датирует расцвет курумчинской культуры VI—VIII вв. В то время уже появилось государство курыканов, которое было связано с соседями через послов⁸ (№ 164, 284). Археологические материалы говорят, что севернее курыканов по Лене жили полуседлые конные охотники. Еще ниже их жили охотники-рыболовы, которые на рубеже н. э. научились плавить железо в очень ограниченных количествах (№ 199, 350).

В VII в. этнографическая карта Приамурья—Забайкалья может быть представлена следующим образом:⁹ в верховьях Лены—Ангары в Забайкалье расселялись тюркоязычные курыканы; по верхней части Селенги — уйгуры; по верховьям Аргуни—Онона — баегу, огузы; по Нонни—Амуру — шивей; по правому берегу Аргуни — улохэу (вероятно, предки улэт ~ улэгир, — Г. В.); в лесной части Онона—Шилки — оленные цзюй и киук; на северо-запад от них до водораздела Нерчи—Витима в горнотаежной зоне — дамо (дахань); в районе верховий Олекмы — оленные увань, которых сопоставляют с эвенками (Окладников, Бернштам); в нижней половине бассейна Амура — мохэ.¹⁰ В верхней половине бассейна Амура распространялись племена шивесв. Южные шивей — земледельцы-скотоводы назывались еще киданями; северные шивей были лыжными охотниками и рыболовами. Рядом с последними жили сходные с ними охотники — бо-шивей, покрывавшие жилища берестой; дальше на север — отличные по языку охотники — большие шивей. Шивей — это вариант тунгусского *сивир*, маньчжурского *сибир*. Сибири (сибинцы) — родственный маньчжурам народ, имеющий в настоящее время свою письменность. Таким образом, факты

⁸ В Орхонско-енисейских писаницах изображены послы курыканов-курумчинцев, явившиеся в Орхон на погребение.

⁹ Расселение приводится по данным Н. Я. Бичурина, опубликованным А. Н. Бернштамом в 1947 г. (№ 32), но с нашими поправками, учитывающими передвижение по горной тайге.

¹⁰ Мохэ считают тунгусоязычными племенами. Самое раннее упоминание о них относится к V в. Связано оно с конными охотниками киданями, о которых говорится, что они «одного корня» с кумохами, а по бытовым особенностям близки мохэ, хотя отличаются от них тем, что хоронят своих покойников в горной тайге на деревьях и сжигают их через 3 года после смерти (№ 35, II, 75).

свидетельствуют о том, что в бассейне средней части Амура в VI в. шел процесс формирования тунгусоязычных групп из забайкальских пришельцев и аборигенов.

Охотничьи племена амурской, а тем более сибирской тайги фактически не были подчинены южным государственным образованиям. Ко времени выхода тюркоязычных предков якутов на среднюю часть Лены (XIII в.) тунгусы уже расселились по тайге, и те, которых встретили якуты, были оленеводами. Но не все оленные группы тунгусов ушли из Забайкалья—Приамурья. В монгольский период в Забайкалье отмечены оленные мекри, бекери (№ 232, 68; № 80) — род эвенков Вокрай (*Вакурай, Бекерей*; см. прилож.).

Объединение монгольских племен и образование государства монголов явилось вторым толчком, приведшим к переменам в Прибайкалье—Забайкалье. С отрогов Алтая в Прибайкалье вышли буряты, которые отодвинули тюркоязычное население вниз по Лене. Последние же в свою очередь заставили тунгусов отойти ниже по Лене и вверх по Алдану. По притокам последнего тунгусы вышли к Охотскому морю.

После монгольского периода и до прихода русских в Сибирь больших передвижений в тайге не было. В XVII в. тунгусы осваивали тайгу и лесотундру между Енисеем и Леной, некоторые группы выходили на Обь-Енисейский водораздел. На востоке они доходили до Охотского моря (рис. 1).

Присоединение Сибири к Русскому государству повлекло за собой переселение крестьянства на новые земли по большим рекам (Енисею, Лене, Ангаре и в Забайкалье—Приамурье). Это было третьим толчком для отхода тунгусов от больших рек. Кроме того, происходили мелкие передвижения. Так, например, столкновение мангазейских казаков с якутскими на почве сбора ясака явилось причиной отхода многих якутов со средней части Лены на Вилюй, Анабару, Оленек, Яну и Индигирку. Это в свою очередь стало причиной того, что с Вилюя и Оленека часть населения ушла к истокам Вилюя и западнее — в озерный район; часть с Вилюя ушла «на даурские покати» — в сторону Амура—Зеи. В Забайкалье некоторые из скотоводов-тунгусов вначале ушли на правые притоки Аргуни, но, узнав о преимуществе нахождения под русской властью, в том же XVII в. вернулись на старые места. На протяжении XVIII—XIX вв. происходило расширение площадей, занимаемых сельскохозяйственным населением, а со второй половины XIX в. стали открываться прииски. Все это, вместе взятое, заставляло большую часть тунгусов отодвигаться в глубь тайги, в малодоступные места. Оставшиеся жить вместе с русскими довольно быстро ассимилировались с ними, часть их стала заниматься сельским хозяйством, часть составила рабочую силу, используемую на переброске грузов, на покосах, на выпасе приисковых стад и на других подсобных работах. Но, находясь на

таких работах, они все же не забыли тайги и в зимнее время ходили часто на охоту.

История изучения тунгусов. Самые ранние источники сообщают, что в районе Байкала жило племя бай.¹¹ Более определенные сведения о забайкало-приамурском населении относятся к V—VII вв., а именно к шивеям, южные группы которых назывались киданями (№ 35, II, 92). В VII в. упоминаются оленные охотники увань ~ хувань, или гюй, жившие в 50 днях езды на северо-восток от баегу — в районе истоков Витима и Олекмы (№ 35, I, 441—442; № 163, 51).

Торговые связи Европы с Востоком в период средневековья привели к усилению интереса к последнему, и в том числе к Сибири, богатой мехами. Первые путешественники и послы, направлявшиеся в Китай через Сибирь, дают краткие сведения о народах, ее населяющих. В 1247 г. для установления дипломатических отношений с монголами из Европы был отправлен монах Плапо Карпини, а через 8 лет — Рубрук. Они являлись первыми европейцами, принесшими сведения, полученные ими от монголов. В частности, Рубрук сообщил о лыжных охотниках орнгаях,¹² живших к северу от монголов. Известный путешественник Марко Поло, пробывший на Востоке 24 года (1271—1295), оставил после себя книгу, в которой рассказывает об оленных охотниках мекри (*Вокрай*; см. прилож.). Вероятно, к этому времени относятся и данные рукописи Абуль-Гази, найденной в Тобольске и изданной в 1780 г. (№ 3, 38, 52). Абуль-Гази, говоря о мекри, пишет, что это «особый народ... не должно смешивать это племя с монгольским и уйгурским».

Расцвет торговли в период Арабского халифата (IX—X вв.) не мог обойтись без связей с Сибирью, откуда шли меха. Он вызвал появление описания путей и населения, жившего на этих путях. Гардизи, использовавший арабские сочинения VII, IX, XI вв., и Марвази дали описание жизни племен охотников с левых притоков Ангары на северном пути от киргизов к курыканам (Гардизи) и к северу от тюркоязычных групп (Марвази) (№№ 25, 26, 337).

О начале знакомства русских с тунгусами еще до XVIII в. свидетельствуют следующие факты: на карте в Краткой Сибирской летописи между Тоболом, Сосьвой и Уралом дан рисунок человека верхом на олене, а ведь на этой территории жили манси, никогда не ездившие на оленях. Рисунок перекликается с указанием о местонахождении тунгусов в районе Сосьвы, имеющимся в труде Витсена, и с сообщением Страленберга об учебе одного

¹¹ По преданиям сымских эвенков, род Бая(ки) первоначально жил у Ламу (Байкала).

¹² Слово «орнгаи» (урангаи), по всем данным, к началу монгольского периода и ранее было названием разноязычных групп населения, в том числе и тунгусов Забайкалья (№ 80).

тунгуса в тобольской школе военнопленных шведов в начале XVIII в., в которой «в 1721 г. числилось вместе с учителями 139 человек» (№ 193, 12—13). Эти факты делают понятным следующее сообщение английских торговых агентов на Печоре в 1611 г.: «Тунгусы народ более высокий, чем самоеды, и одежда их сделана из кожи (т. е. ровдуги, — Г. В.), короче и плотнее облегает тело ... нрав их кроткий» (№ 6, I, 212, 225). Все указанное, а также кочевания отдельных семей на запад, в сторону Урала, в XIX в. позволяют допустить, что отдельные тунгусы переходили через Урал для обмена пушнины в районе устья Печоры.¹³

Документы и росписи рек XVII в. (например: роспись Лены А. Ф. Палицина, 1638 г.; роспись И. Москвитина и С. Петрова, 1639 г.; № 154, 47), собранные и опубликованные в томах «Дополнения к актам историческим» и хранящиеся в архивах, дают много ценных сведений по родовому составу тунгусов, их семейным, родовым отношениям и образу жизни.

После поражения поляков в 1657 г. в Сибирь были направлены польские военнопленные. Один из них — Адам Каменский-Длужик (№ 231) — оставил описание народов, встреченных им в Сибири, в том числе ангарских и якутских тунгусов. Ангарские тунгусы произвели на него впечатление тем, что летом они носили только пояс с бахромой, были проворными и смелыми охотниками, охотились в одиночку, жили на Ангаре и ее притоках, содержали много собак, которых запрягали в нарты. Во время ветра на нартах ставили парус, а собак усаживали с собой и передвигались очень быстро. Кроме того, Каменский описал нижнеленских тунгусов оленеводов и их охоту с оленем-манщиком.

К этому же времени относится Сибирский атлас, составленный в конце XVII в. С. У. Ремезовым (№ 314), он охватывает всю Сибирь. Им же составлен труд «Описание о сибирских народах и границах их земель» (1696—1697 гг.), сохранившийся в извлечениях Черепанова, опубликованных в Краткой Сибирской летописи. Значительно больше сведений о тунгусах дали русские посольства в Китай, направлявшиеся по новому пути через Даурию, а именно посольства Н. Спафария (1675—1678 гг.) и

¹³ Само название Урал имеет соответствие в эвенкийском языке (*урэл* ~ *ура*л — «горы, покрытые лесом»). Заметка о тунгусском происхождении этого названия уже была высказана в печати М. Рисененом. О выходе тунгусов к западу от Енисея еще до прихода русских, кроме вышеуказанного, говорят следующие факты. В документах XVII в. записано тунгусское название Сыма — Чиромбуй, Черемури; таково же происхождение названий рек Турухана и Енисея. На картах XVII—XVIII вв. в Сибирском атласе Ремезова на междуречье Большого и Малого Тымов имеется надпись «тунгусы и самоеды» (№ 314); несколько севернее Тыма — «многих родов тунгусы и самоеды»; на других картах слово «тунгусы» написано поперек Енисея (карта Гергардта, 1914 г.) и на Кети и Касе (№ 20).

И. Идеса и Бранда (1695 г.), оставившие описания своих путешествий. Путь в Китай от Енисея шел по Ангаре, вокруг Байкала и в Забайкалье через Аргунь и Ган. Но если Спафарий в своей работе только упоминает ангарских и аргунских тунгусов, то Идес дает не только полное по тому времени описание групп, у которых он останавливался (ангарские, еравинские, нерчинские и аргунские), но и ценные сведения, полученные им расспросным путем, о населении, живущем к северу от того пути, по которому он ехал. Его сочинение и может с полным правом считаться первым этнографическим описанием тунгусов в XVII в.¹⁴ Спутник И. Идеса А. Бранд описал забайкальских тунгусов (№ 315).

Большим любителем собирания этнографических сведений был Николай Витсен, долго живший в Москве и в 1692 г. выпустивший первый научный труд «Noord en ost Tartary». В главе «О Тунгуссии» во втором издании он использовал данные Идеса. Работа Витсена, основанная не на личных наблюдениях, во многом уступает труду Идеса. Материалы Идеса долго использовались во всех позже изданных работах. Наблюдения Идеса и Каменского-Длужика во многом совпадают. Конные тунгусы, жившие в районе Еравинского зимовья, по образу жизни и обычаю захоронения (в земле) несколько отличались от других, хотя и у них основным занятием являлась охота. Аргунские тунгусы были кочевыми скотоводами.

Петровская эпоха — начало широкого развития науки, вызванного новыми политическими и хозяйственными задачами государства, расширением и укреплением связей с другими государствами и необходимостью закрепления новых земель. Отправляя медика-энциклопедиста Д. Г. Мессершмидта¹⁵ в Сибирь для изыскания «всяких раритетов и аптекарских вещей», Петр I поручил ему заниматься «описанием сибирских народов и филологией». Мессершмидт выехал в Тобольск в 1721 г., взяв там себе в помощники пленного шведа Ф. И. Табберта (Страленберга), проехал с ним по маршруту Томск—Абакан—Красноярск—Енисейск. В 1723 г. Мессершмидт уже без Страленберга спустился по Енисею до Туруханска, проехал вверх по Нижней Тунгуске, вышел на Лену и вернулся в Иркутск (№ 339, II). В 1725 г. он ездил по Забайкалью (№ 339, III). Материалы Мессершмидта были использованы в трудах Ф. Страленберга, П. Палласа и И. Клапрота.

Грандиозной по плану исследований, широте размаха и удачному подбору сотрудников была Вторая камчатская экспедиция Беринга в 1733—1743 гг. В ней обследование географии земли,

¹⁴ Работа Идеса впервые вышла на голландском языке. Первый перевод на английский язык был сделан в 1706 г. (№ 353). Русский перевод вышел в Москве в 1789 г. (№ 135).

¹⁵ Дневники. ААН, ф. 98, оп. 1; Г. М. Васильевич. Роль дневников Мессершмидта для тунгусоведения. ИСОАН, сер. общ. наук, в. 3, № 12, 1969; № 339, I, III.

древностей, обыкновений и обрядов различных народов было возложено на Г. Ф. Миллера. Переводчик экспедиции Линденау оставил очерки удских тунгусов и охотских ламутов. Участники этой камчатской экспедиции до выезда на северо-восток проделали ряд маршрутов по территории, освоенной тунгусами, и записали свои впечатления от встреч с ними.¹⁶ Материалы эти вошли и в ряд последующих описаний. Из названных работ наибольший интерес для тунгусоведения представляют дневники Мессершмидта (№ 339, II, III), труды Страленберга (№ 352, 135), Георги (№ 96), С. Гмелина (№ 99), Г. Ф. Миллера (№ 183) и очерки Линденау (№ 335); Страленберг построил свою классификацию групп тунгусов по признаку использования ими животных для транспорта (конные, оленные и собачьи). Эти группы соответствовали группам Идеса и официальных документов XVII в.: конные — конным (скотным или кочевым) группам, оленные — оленным и кочевым, а собачьи — пешим. Он же выделил скотных тунгусов хамныганов в особую группу, как и Абуль-Гази, считая их потомками группы су-монголов.

После опубликования работ Второй камчатской экспедиции была предпринята новая академическая экспедиция под руководством натуралиста П.-С. Палласа. Задачи ее были главным образом этнографические: исследование природы, племен, народного быта, промыслов, древностей и достопримечательностей. В этой экспедиции приняли участие натуралисты и этнографы (Георги, Гмелин-младший и др.). По пути в Красноярск Паллас направил своего помощника Соколова со специальным заданием в Забайкалье. Сам же из Иркутска через Байкал проехал в Кяхту и по Селенге вернулся в Иркутск. Описание этой экспедиции заняло три тома (№№ 343—344). Труд Георги, в котором использованы материалы предшественников (Миллера, Гмелина, Палласа и др.), а также летописи являются первой сводной работой о народах Сибири. Георги относил тунгусов к особой группе и делил их по хозяйственному (оленоводы, звероловы, коневоды, скотоводы) и транспортному (конные, оленные и собачьи) признакам. Труд Миллера «История Сибири» представляет особый интерес для истории современных енисейской и забайкальской групп эвенков. Исторические факты, приводимые им, говорят о том, что в начале XVII в. отдельные группы тунгусов заходили западнее Енисея; важно и указание, что эвенки «обычно живут семьями и редко встречаются в большом числе» (№ 183, 46).

¹⁶ Таковы описания маршрутов: Голованова — Енисейск—Иркутск—Баргузин—Нерчинск—Аргунские рудники; Крашенинникова — Аргунские рудники—Чита—Олекминск—Кептендэй; Гмелина и Линденау — Аргунь—Селенга; Иванова — Иркутск—Тункинское—Якутск—Саятача; Миллера — Иркутск—Енисейск—Мангазей; Иванова и Крашенинникова — Итандинский острог—Баргузин—Теплые воды—Байкал—Верхоленск и ниже, с заходом из Чечуйска на Нижнюю Тунгуску.

XVIII век закончился Четвертой северо-восточной экспедицией Биллингса—Сарычева (1785—1792 гг.), давшей дополнительные сведения о тунгусах Якутии (№№ 244, 352). В истории изучения тунгусов в XVIII в. нельзя не отметить и работу, которая проводилась на местах по личной инициативе. Так, Табберт-Страленберг еще до участия в экспедиции Мессершмидта составил карту Сибири, которая в 1730 г. была издана в Париже (№ 31). В 60-х годах в Иркутске губернатором был Бриль, написавший очерк о баргузинско-удинских тунгусах, найденный в Московском архиве Министерства юстиции и опубликованный через 100 с лишним лет И. Калачевым (№ 143). В очерке подробно описывается жизнь и ряд элементов материальной культуры, а также исчезнувшие позже запреты в семейных отношениях и другие обычаи. Из очерка мы узнаем, что оленные тунгусы в то время еще не освоили ружья. В костюме их сохранились исчезнувшие в XIX в. детали. Второе после Мессершмидта ценное описание быта ербогоченской группы с Чоны—Нижней Тунгуски—Илимпей (Лимты) было сделано сержантом Поповым в 1794 г. (№ 5). Он впервые описал камлание, указал на одну из причин межродовых столкновений. Он подчеркнул различие между «туруханскими» (илимпийской) и «нижнетунгусскими» (ербогоченской) группами.

Таким образом, к началу XIX в. были собраны относительно большие материалы по забайкальским группам тунгусов, некоторые сведения об енисейских, отдельные сведения о тунгусах Якутии и Охотского побережья. Эти группы значительно различались между собой. Однако во всех обобщающих последующих работах начала XX в. сведения, собранные среди забайкальских тунгусов, объединены и отнесены к характеристике всех тунгусов вообще. Классификация же по хозяйственному признаку была выработана правильно.

В XIX в. наряду с изучением естественных богатств внимание направлялось на специальное изучение народа Сибири. Открытие новых горнопромышленных районов на территории расселения тунгусов выдвинуло ряд новых задач, связанных с освоением данных районов. Одновременно с правительственными экспедициями специального назначения и экспедициями Академии наук осуществление этих задач в значительной части проводилось на местах энтузиастами-краеоведами. Из крупных краеведов этого периода, внесших вклад в тунгусоведение, можно назвать горного инженера Г. И. Спасского, издававшего в 1818—1824 гг. периодический журнал «Сибирский вестник», переименованный позже в «Азиатский вестник». Спасский поместил в нем значительное количество своих статей (№№ 258, 259), часть их посвящена изучению быта и истории нерчинской группы конных тунгусов, среди которой он сам работал и которую он знал довольно хорошо. Легенда о происхождении мира и человека, записанная им, пред-

ставляет собой интересный случай многих напластований и дает материал, бросающий свет на самостоятельное знакомство древних групп тунгусов с железом и его добыванием. Наиболее интересные для истории материалы, собранные Спасским, относятся к социальному строю и семейным отношениям. В это же время были опубликованы работы губернаторов Енисейского края А. П. Степанова и И. Пестова (№ 226). Степанов (№ 263) лично разъезжал по краю и вел этнографические записи. В его работе появились новые сведения об енисейских эвенках, называвшихся «овенами». К этому же периоду относится появление сравнительно-лингвистической работы Клапрота (№ 332), использовавшего дневники и некоторые словарные записи Мессершмидта, сделанные среди тунгусов Нижней Тунгуски. Основная идея Клапрота — показать общность языков разных семейств и структур, относящихся к глубокой древности. В 1828 г. Министерство иностранных дел поручило Управлению Восточной Сибири позаботиться о сборе всевозможных статистических и этнографических сведений об Амуре. На востоке вела работу Российско-Американская компания, имевшая непосредственное отношение к изучению быта туземцев (№ 280). В 1846 г. она направила судно для ознакомления с южными берегами Охотского моря. Вслед за ним сухим путем из Аяна была направлена торговая экспедиция под начальством Орлова. В донесениях экспедиции впервые сообщалось о положении туземного населения южной части Охотского побережья и о связях с Китаем.¹⁷

Середина XIX в. в области тунгусоведения ознаменовалась исследованиями трех ученых: А. Ф. Миддендорфа, М. А. Кастрена и «вольнодумца в рясе» Н. Я. Бичурина, известного под монашеским именем Иакинфа. Экспедиция Миддендорфа (1843—1844 гг.) по существу была самым крупным мероприятием по изучению восточной половины Сибири. К таймырскому маршруту был добавлен и амурский. Интерес к Амuru и границе с Китаем был одной из причин расширения экспедиции Миддендорфа. Зимой 1844 г. Миддендорф вернулся в Енисейск с Таймыра и отсюда через Иркутск поехал в Якутск. Во время второй поездки он из Якутска отправился через Амгу—Алдан—Учур на устье Уда. Отсюда съездил на Шантарские острова, Тутур и обратно, прошел через вершину Амгуни—Селемджи, через бассейн Зеи и в начале 1845 г. вышел на Амур к Шилке—Аргуни.

Таким образом, Миддендорф встретился с неизвестными до него группами эвенков (таймырские и илимпийские, алданские, бурее-амгунские и зейские). Материал, собранный А. Ф. Миддендорфом,

¹⁷ Любопытно, что Орлов, практически владевший эвенкийским языком, свободно разговаривал на нем как с негидальцами, так и с гиляками, что свидетельствует о том, что данный язык в то время был языком общения.

был колоссальным и обрабатывался в течение 30 лет самим собирателем и разными специалистами. В частности, его записи по языку эвенков обработал Шифнер (№ 316; № 346, III). Во второй части труда дано подробное описание способов охоты у эвенков, оленеводства, рыболовства, одежды, средств передвижения, предметов быта, дорожных знаков и др. Разъезжая по тайге на оленях и имея проводниками эвенков, А. Ф. Миддендорф изучил их характер и отзывался о них очень хорошо. Наряду с эвенками он описал негидальцев и долган.

К этому времени относятся и путешествия М. А. Кастрена. Последнее из них было проведено в Забайкалье и на Енисее (1845—1849 гг.). Он единственный ученый, практически изучивший многие народы Сибири и их языки. Установив родство между финно-уграми и самоедами и между финно-уграми и тюрками, он обнаружил через самоедов связи финнов с тунгусами (№ 317, 160—161). Для того чтобы подтвердить древние связи, необходимо было скрупулезное изучение истории народностей, их языков и фольклора. Эти мысли Кастрена (№№ 317—319) по своей широте и глубине были в то время новыми. Они стали исходными для последующих исследований и до нашего времени сохранили свою ценность.

Н. Я. Бичурин, являясь начальником духовной миссии и архимандритом Пекинского монастыря (1808—1812 гг.), собрал огромное количество книг, которые он перевел и издал позже в России. Его труды (№№ 33, 34) сохранили свой научный интерес и ценность до нашего времени.

Путешествия Кастрена, Миддендорфа и других, развитие работы на местах и накопившийся в связи со всем этим материал, его публикация в местных газетах и изданиях различных ведомств — все это требовало организации центра исследований и центрального органа. Таким центром стало Русское географическое общество (РГО), утверждение которого совпадало с окончанием экспедиции Миддендорфа (1844 г.).

В это же время на местах начала разворачиваться работа по изучению природных богатств. Расширение освоения горнорудных месторождений в Забайкалье и Верхнем Приамурье, поднявшийся интерес к Амурской и Приморской областям выдвинули целый ряд новых задач, одной из которых было изучение эвенков этих районов. Из Иркутска в новые места был направлен ряд экспедиций, организованных как официальным путем, так и по частной инициативе. Они знакомились с жизнью туземного населения. В 40-х годах в южном Забайкалье на территорию нерчинской скотоводческой группы тунгусов совершил поездку доктор Паршин (№№ 216, 217), давший о них общий очерк быта и отметивший их связи с бурятами. В 1848 г. капитан Невельской и лейтенант Казакевич получили официальное предложение описать берега Амура и Сахалина. Их экспедиции привезли сведения

об эвенках и других народах, населявших районы Нижнего Приамурья и Сахалина, и об их взаимосвязях. На Сахалине в то время эвенков не было, из тунгусоязычных народов там жили только ороки (орокаты, орнгоры) (№ 280). Результатом оживления деятельности на местах явилось открытие в 1851 г. в Иркутске Сибирского отдела РГО, сосредоточившего научное руководство полевой исследовательской работой. Этот период в тунгусоведении можно считать началом широкого научного собирания этнографических и лексических материалов, которые уже позволяли охарактеризовать специфику отдельных более мелких групп и их взаимосвязей полнее, чем это можно было сделать по данным XVIII в.

В 1854 г. Академия наук снарядила на нижнюю часть Амура этнографическую экспедицию Л. Шренка, которая в общей сложности провела там два с половиной года. Задача ее — выяснение географического распространения народов Приамурья и определение изменения границ в историческое время. Результатом этой экспедиции были общеизвестный труд Шренка в трех томах и другие работы (№№ 308, 341). При составлении своей работы Шренк привлек записи Максимовича, а также все литературные источники, касающиеся истории и описания тунгусоязычных народов Приамурья. Труд Шренка не потерял своей ценности до настоящего времени.

Одновременно с экспедицией Шренка Сибирский отдел РГО снарядил на средства от пожертвований мецената того времени Соловьева Вилуюскую экспедицию. Начальником ее был учитель иркутской гимназии Р. Маак. Результатом этой экспедиции являлся также трехтомный труд, в котором дана картина жизни населения бассейна Вилуя. Мааку удалось записать до 800 слов, короткие песни и несколько фраз на говоре эвенков с Вилуя. Его лингвистические и этнографические материалы особо ценны, так как показывают, что основную массу населения в бассейне Вилуя составляли выходцы из ангарских эвенков, что на этой территории вырабатывались некоторые элементы одежды, позже ставшие характерными для одежды эвенов (ламUTOB). Сразу же после Вилуюской экспедиции Р. Маак был приглашен в Амурскую (1855—1856 гг.), также организованную Сибирским отделом РГО. Она дала материал по верхне- и среднеамурским эвенкам (№ 242). Его лингвистические записи обработал А. Шифнер (№ 346). С Мааком ездил Герстфельд, проводивший специальные наблюдения по среднеамурским эвенкам (манеграм, бирарам; №№ 98, 242). Одновременно с экспедицией Р. Маака Географическое общество организовало Сибирскую экспедицию, продолжавшуюся с 1855 по 1862 г. В составе ее были натуралист Г. Радде (№№ 238, 239) и офицеры Орлов (№ 205), А. Ф. Усольцев (№№ 284, 285). Эта экспедиция собирала также и этнографические материалы. Радде, путешествуя по северному Прибай-

калю, встретил эвенков, бывших в то время в значительной части пешими охотниками, а в восточных поездках по Приамурью — манегров и бираров, которых определил как монголизированных тунгусов. Орлов работал на территории баунтовских и верхнеамурских орочонов и манегров. Он подробно описал годичный цикл жизни баунтовско-витимских эвенков. Усольцев, путешествуя по вершинам правых притоков Зеи (Олдой, Гилюй, Иликан), встречался с амуро-зейскими эвенками. К этому же времени (1851 г.) относится и поездка А. Мордвинова к забайкальским орочонам (№ 187), а Паргачевского по верхней части Амура (№ 230). В с. Богородском последний встретил эвенков из рода Самагир. П. Кларк совершил поездку к верхнеленским эвенкам, которые уже в то время жили по-русски (в избах) и содержали лошадей и коров. На западе неоднократно поездки по Туруханскому краю проводили Н. Костров (№ 156), А. Мордвинов (№ 188), М. Ф. Кривошапкин (№ 160, 65—79) и П. Третьяков (№ 281, 365—500). Все указанные лица рассматривали эвенков, кочевавших в районе, примыкавшем к Енисею, как одну группу, хотя исторически они делились на три группы и различались между собой как в этнографическом, так и в лингвистическом (диалектном) отношении. Наиболее полное и интересное описание охоты и рыболовства дает М. Ф. Кривошапкин во II части работы «Енисейский округ и его жизнь» (№ 161). Но, к сожалению, он не указывает названий народностей и какими орудиями охоты они пользовались. В 1857 г. Географическое общество организовало на средства промышленников Туруханскую экспедицию под руководством Лопатина с участием историка и этнографа А. Щапова (№ 311), который работал среди эвенков, кочевавших между Туруханском и Подкаменной Тунгуской.

В 60—70-х годах усилился интерес к Маньчжурии. Некоторые из экспедиций и поездок туда дали новые материалы по эвенкам (орочонам). В 1865 г. П. Крапоткин (№ 158) в своей поездке по Маньчжурии записал наблюдения над орочонами, оседло жившими в бассейнах Нонни и Гана. В 1870 г. Географическое общество снарядило экспедицию Палладия (№ 212) в Маньчжурию для археологических и этнографических исследований. Архимандрит Палладий подробно описал путевые наблюдения на территории эвенков-солонгов и маньчжуров. В 1873—1875 гг. Географическим обществом была проведена Оленекская экспедиция геолога А. Л. Чекановского (№№ 296—298). Вместе с ним ездил Ф. Ф. Миллер (№ 184, 21—26; № 185, 235—236). После поездки по всей Нижней Тунгуске летом 1874 г. экспедиция прибыла на Оленек, прошла до его устья и зимой направилась в Верхоянск, в 1875 г. прибыла в Якутск, а весной Чекановский проехал по Лене на низовья Оленека. Эта экспедиция дала новые материалы по быту ербогоченской, наканновской, верхневиллюйской и оленекской групп тунгусов. Впервые была описана межродовая обмен-

ная ярмарка на устье Илимпей. Выявлены постоянные и промысловые кочевья на большие расстояния (с Ангара на север за Нижнюю Тунгуску, с Вилюя на побережье Северного Ледовитого моря), взаимосвязи с якутами и русскими. Лингвистические материалы, полученные Чекановским от ербогоченских эвенков, представляют особую ценность, поскольку в советский период эти эвенки говорят уже на другом диалекте.

Материалов, собранных к XIX в., было вполне достаточно для их суммирования и выяснения общей картины жизни эвенков, что и было сделано Хижишем (№ 328). Естественно, в то время вопрос о более мелких группах, развитие и история сложения которых были различными, еще не поднимался. Деление же на большие группы по хозяйственному признаку (оленоводы и степные коневоды) продолжало сохраняться прежним. Отсутствовали только группы «собачьих» тунгусов. Часто специфика одной группы распространялась на все остальные, в результате чего складывалось не совсем правильное представление о них.

В 1882 г. на Нижней Тунгуске в с. Преображенке современного Катангского района работал И. Д. Черский (организовал метеорологическую станцию) (№ 299, 274). Ему пришлось близко наблюдать взаимоотношения ербогоченских эвенков с русскими торговцами («дружками») и развивавшуюся кабалу. Он же первым отметил более высокую по сравнению с бурятскими мелодичность эвенкийских песен.

В 1886 г. к северобайкальской группе эвенков был направлен врач Кириллов (№ 146), отметивший увеличение количества прибайкальских («приморских») рыболовов за счет оленных и частые столкновения между ними из-за рыбалок. К этому же времени относится и работа врача Пасвика (№ 218) среди эвенков. В 70-х годах по Ангаре—Лене, в Иркутском крае и в Забайкалье работал сибирский путешественник этнограф П. А. Ровинский. Его интересовали вопросы отношений между русским и туземным населением (№ 249).

В 1888 г. на средства золотопромышленников Кузнецовых была организована поездка Н. Григоровского (№ 103) от Верхней Ангара до Витима, имеющая целью поиск дороги от Верхней Ангара на Мую. Григоровский прошел через кочевья северобайкальских эвенков и записал от них несколько преданий и интересный исторический рассказ о сопротивлении тунгусов русским, впервые пришедшим туда. Им же подробно описана городьба рск и установка морд.

В конце XIX—начале XX в. был открыт ряд музеев. Получил разрешение вопрос об издании периодических и специальных этнографических журналов. В Москве Этнографический отдел Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии начал издавать свои труды и стал выпускать журнал «Этнографическое обозрение»; в Петербурге в 1900 г. в Географическом

обществе начал издаваться журнал «Живая старина». В первом же его выпуске была опубликована программа для сбора сведений по этнографии.

В 1892 г. Географическое общество оказало содействие Н. В. Слюнину, который направился для антропологических измерений и изучения флоры и фауны всего побережья Охотского моря. Результатом был двухтомный труд (№ 256), содержащий новые материалы по охотским эвенкам и эвенкам.

В 1894—1896 гг. Сибирский отдел Географического общества организовал на средства купца И. М. Сибирякова якутскую этнографическую экспедицию. Среди участников ее были ссыльные народовольцы И. И. Майнов (№№ 175—177), Э. К. Пекарский (№№ 222—224), В. Иохельсон (№ 138), В. Г. Богораз и др. Главная задача экспедиции — изучение быта северных народов с целью выяснения причины вымирания некоторых из них и выяснение влияния русских колоний и русской промышленности на группы, живущие главным образом в районе приисков Витимо-Олекминской системы. Изучение должно было охватить все стороны быта эвенков и якутов от Витимо-Олекминского плоскогорья до Охотского моря. Результатом экспедиции явился ряд изданных работ (№№ 175, 222—224), но для изменения условий жизни тех же витимо-олекминских эвенков почти ничего не было сделано. Появились статьи Н. М. Добромыслова о баргузинской группе эвенков (№ 114), Н. Геккера об ассимиляции и приспособляемости олекминских эвенков из района приисков (№ 95). М. П. Сафьянников, изучая раннюю историю кочевых тунгусо-скотоводов Нерчинской и Урульгинской степных дум, выяснил, что самые ранние группы эвенков с верховьев Онона и Ингоды из бродячих охотников превратились в кочевых скотоводов, однако охота у них по-прежнему продолжала занимать ведущее место. Часть этих эвенков осела и быстро ассимилировалась с русскими, но сохранила свою национальную особенность — страсть менять местожительство (№ 253). К этому же времени относится начало работ по тунгусоведению П. Шимкевича (№ 325, 13—22; № 304), разрабатывавшего позже вопросы шаманства у тунгусо-маньчжуров. Во время одной из первых своих поездок он побывал среди орочонов Забайкалья. Материалы его по забайкальским и амурским эвенкам (похороны и др.), а также фотографии опубликованы позже Финдейзенем. На нижнюю часть Витима и Чую с целью изучения промыслов ездил Я. Стефанович (№ 269). В 1890 г. ссыльный Мицкий в погоне за золотом попал в Илимпейскую тайгу, женился на эвенкийке и, кочуя, объехал всех илимпейских эвенков. Он составил посемейный список их, который был позже приложен к путевому дневнику И. А. Хейна (№ 292). В 1897 г. в район Енисейских приисков (р. Пит) ездил Г. Гут. Он первым записал тексты песен и отрывков сказаний (№ 109) от енисейско-ангарских эвенков.

Усиление торгово-промышленной деятельности в Амурской области потребовало подробного описания ее. Этот труд взял на себя Г. Е. Грум-Гржимайло, издав сводный том, часть которого посвящена инородческому населению — разным группам эвенков и другим народам (№ 104). В связи с постройкой железной дороги в бассейны левых притоков Амура направлялись гидрологические экспедиции. В отчете одной из них К. Н. Дадешкелиани, кроме описания встреченных им эвенков с. Буреи и Бира, отметил сохранявшиеся в то время родовые институты и описал семейные отношения и обменную торговлю с якутами и китайцами (№ 110).

Большим событием в конце века была перепись 1897 г. Материалы переписи по эвенкам специально обработаны С. Паткановым. Учет родовых названий эвенков показал их расселение и историческое родство групп одного рода, находящихся на большом расстоянии друг от друга. К работе приложены карты расселения эвенков и других тунгусоязычных народностей. Анализ и значение материалов этой переписи были даны позже в работе И. И. Серебренникова (№ 254, 121—169). К этому же времени относится поездка С. Шестина в восточную часть Саян к эвенкам р. Иро. Она дала первые сведения об иройской, или саянской, группе, которая была туда поселена царским правительством для охраны границ. Живя рядом с русскими, иройские эвенки обрусели уже в XIX в. (№ 302).

Таким образом, к концу XIX в. имелись сведения, дающие представление об енисейских эвенках, расселенных вдоль Енисея, в районах северных озер — норильских (западная часть илимпийской группы) — и у истоков Вилюя (восточная часть этой группы), о витимских и олекминских, о нерчинско-читинских скотоводах и о нелькано-аянских эвенках. Имелись некоторые сведения об эвенках из районов истоков Амги и Алдана, Учура—Тугура—Буреи, со средней части Зеи, с Баргузина, Баунта и Прибайкалья. Появились отрывочные материалы об эвенках Маньчжурии.

Эти записи тем не менее не могли дать полного представления обо всех эвенках. Эвенки глубинных районов (средняя часть Подкаменной и Нижней Тунгусок, Олекмы и районов к западу от Енисея и по отрогам Яблонового и Станового хребтов) продолжали оставаться совершенно неисследованными, малоизученными были социальные отношения, духовная культура, вопросы взаимодействия с соседями, детали разных предметов материальной культуры и техника их изготовления.

На рубеже XX в. большое внимание было уделено забайкальским эвенкам, как северным (баргузинским, северобайкальским), так и южным (скотоводческим и охотничьим группам с систем рек Армака и Иро). Н. М. Добромислов из своей поездки по северным районам Забайкалья вынес впечатление, что эти группы не имеют ничего общего с бурятами и стоят ближе к якутам.

Он же подметил особенности права собственности на данной территории (№ 114). В результате экспедиций Н. Кириллова и Г. Доппельмайера появились специальные работы по охотничьему промыслу, частично опубликованные уже в советский период (№№ 122, 146).

Ю. Д. Талько-Грынцевич, занимавшийся антропологическими измерениями ироиских эвенков и других народов Забайкалья, подошел к проблеме этногенеза этих групп. Ироиские обуряченые по языку эвенки — хамныганы, — по записанной им легенде, пришли на р. Иро с Саян, где они жили по соседству с сойотами (тувинцы). Несмотря на утерю языка, эти эвенки сохранили общетунгусские черты, которые отличали их от монголов. Не смешивали себя с монголами и они сами. Это подтвердилось и антропологическим изучением.

В первые десятилетия XX в. уже существовал ряд этнографических обществ, в университетах читались курсы антропологии и этнографии, увеличилось количество музеев на местах. В Петербурге в Русском музее открылся отдел этнографии (совр. Государственный музей этнографии народов СССР), в Москве — Дашковский музей (позже — Музей народоведения). Собираание коллекций не могло происходить без изучения различных сторон жизни эвенков. Появился ряд статей. Так, в результате нескольких экспедиций (1903—1904 гг.) в район озер к северу от Нижней Тунгуски появились статьи П. Е. Островских, в которых он отметил отличие турьжских эвенков от илимпийских на востоке и от енисейских на западе. Эти отличия произвели на него такое большое впечатление, что он предположил, будто «эвенки данной группы принадлежат к какой-то самостоятельной тунгусской ветви» (№ 207, 208). В это время В. Птицын обследовал голоустновскую группу на южном берегу Байкала и составил словарь, характеризующий ее говор (№ 237). В 1907—1908 гг. по Енисею с заездами на притоки проезжали А. Н. Тугаринов, опубликовавший статьи в советское время, а в геологической экспедиции М. П. Толмачева в озерный есеевский район в верховьях Хатанги—Котуя принял участие В. Н. Васильев, доставивший в Музей антропологии и этнографии Академии наук коллекцию и написавший краткий очерк о восточной подгруппе илимпийских эвенков (№№ 59, 84, 85). В 1910—1912 гг. среди эвенков северной части современного Илимпийского района и к западу от Енисея в районе Кетского канала и южнее собирал коллекции К. М. Рычков, написавший ряд статей, частично вошедших в его монографию (№ 251). К сожалению, у него совершенно неверны этимологии слов, относящихся к представлениям эвенков, что привело к ряду неправильных выводов. У Рыčkова впервые дается подробное описание медвежьего праздника сымской группы. В 1912—1914 гг. на Енисей ездила английская исследовательница М. А. Чаплицкая, сделавшая выезд на восток от Енисея в район Норильских озер

и оз. Чирингда. Этнографические материалы она дала в описаний путешествия и в монографии «Аборигены Сибири» (№№ 320—322). В 1916 г. у нижнеолекминских эвенков побывал политический ссыльный большевик М. И. Губельман (Емельян Ярославский). Его статья об эвенках была напечатана уже в советский период (№ 105). В то время эвенки нижней части Олекмы говорили на якутском языке, хотя продолжали быть бродячими охотниками-оленеводами. Некоторые из них, потерявшие оленей, переходили на оседлость, покупали коров, ставили якутский дом с камельком и пытались засеять землю, но не умели, по-видимому, выбирать мест под пашни, и поэтому ночные заморозки вымораживали всходы. Крупный маньчжуровед того времени А. Гребенщиков дал описание группы эвенков-орочонов и солонов, живших по р. Нонни и ее притокам (№ 102, 150—157). К армакской группе (№ 250) эвенков, переселенной в 1763 г. с Ангары и Байкала (район Култука и соседних рек) на систему р. Джиды для охраны границы в Восточных Саянах, ездил в 1903 г. С. Г. Рыбаков. Большинство хамныганов в то время говорило по-бурятски, часть — по-русски. Соответственно этому одни жили в юртах, другие — в домах. Но основным занятием всех была охота, и лишь некоторые из них держали коров.

В 1912—1913 гг. к забайкальским эвенкам (нерчинско-талочские и баргузинская группы оленеводов и скотоводов и баунтовская группа оленеводов) ездили супруги Широкогоровы (№ 306), собравшие значительные этнографические материалы из области религиозных представлений, шаманства (№ 305), социальных отношений и антропологические данные, которые вместе с материалами, собранными позже по тунгусам Маньчжурии, были обработаны и изданы в 20—30-х годах XX в. (№№ 348—350). Этнографические материалы С. М. Широкогорова по эвенкам бассейна Витима и правых средних притоков Амура очень ценны, но некоторые выводы по разным разделам социального строя и духовной культуры, базирующиеся на материалах, собранных среди забайкало-амурских групп эвенков, распространены на всех эвенков. Материалы по вопросам обычного права и экономики были собраны В. Солярским (№ 257) среди народов Нижнего Приамурья, в том числе и среди чумиканских эвенков.

Таким образом, к началу советского периода уже имелось какое-то количество сведений о разных группах эвенков. Хотя большинство их относилось к описанию внешних, бросающихся в глаза черт культуры, в ряде случаев они все же давали общее представление о локальных (лингвистических и этнографических) особенностях групп. Так, по этим материалам среди эвенков системы Енисея уже можно было выделить илимпийскую (Нижняя Тунгуска и территория к северу от нее), сымскую (к западу и востоку от Енисея в районе между устьями Ангары и Подкаменной Тунгуски), вилюйско-ербогоченскую (в районе Вилюя—Чоны и

Нижней Тунгуски) группы, а на востоке — алданскую (район Амги—Алдана в верхнем течении), нелькано-майскую (район средней части Алдана с его правыми притоками — Нельканом и Маей — и частично побережье Аява), южнобайкальскую (эвенки-скотоводы), северобайкальскую (пешие охотники) и, наконец, нижнеолекминскую и витимо-баунтовскую (оленьи охотники) группы.

В начале XX в. экспедиции, однако, еще не заходили в глубь эвенкийской территории. Не было сведений об эвенках с верхнего течения Подкаменной и Нижней Тунгусок и из района водораздела между ними, слишком незначительны были сведения о верхнененских и северобайкальских эвенках и о расселившихся по отрогам Станового хребта и по притокам Амура (Бурей, Урми, Амгунь), Зеи (Гилюй—Селемджа), почти отсутствовали сведения об эвенках анабарских, удских (чумиканских) и сахалинских. В монографических работах Хикиша, Грум-Гржимайло деление на группы производилось по традиционному хозяйственному признаку. Тем не менее постановка специальных вопросов по тунгусоведению уже начиналась: появились работы в области шаманства (В. Михайловский, С. Шашков, П. Шимкевич, В. Арсеньев) и была сделана первая попытка проанализировать песенные тексты (Гут). Эвенкийские материалы использованы в трудах Б. Лауфера — по декоративному искусству, Б. Адлера — по картам первобытных народов, Д. Анучина — по луку и стрелам, А. Шифнера — по тринадцатимесячному календарю, в статьях — по вопросу о положении женщины и о воспитании детей, о промыслах. Антропологическое исследование южнобайкальских групп позволило Талько-Грынцевичу поставить и проблему этногенеза. Больше всего материалов по вопросу расселения дала перепись 1897 г. Ее данные показали смешанный по происхождению состав многих территориальных групп, а также то, что представители одного и того же рода были членами различных в хозяйственном отношении групп.

История постановки проблемы этногенеза тунгусов. Вопрос происхождения народа в значительной степени связан с его языком, с отношением этого языка к другим родственным языкам и с местом языка и народа в классификации родственных языков и народов. Проблема классификации народов по языкам была выдвинута в России уже в XVIII в. Сравнение собранного лексического материала показало близость языков разных племен и народов. Записи слов от разных групп эвенков и сравнение их с письменным маньчжурским языком позволили говорить о родстве и общих корнях их происхождения (№№ 259, 263 и др.).

В начале XIX в. Ю. Кнапрот (№ 332, 195, 208), проводивший огромную работу по языкам Азии, делил тунгусов на собственно тунгусов (эвенков и эвенов) и маньчжуров. Он первый подметил близость тунгусских языков к монгольским и тюркским. В. Шотт

в своей работе (1836 г.) о родстве алтайских языков с финно-угорскими развил наблюдения Клапрота. Близость между языками этих семейств несколько позже научно обосновал М. Кастрен, создавший теорию древнейших связей урало-алтайских языков. Родство говорящих на этих языках народов он видел в основной линии хозяйственного строя, сохранившейся в той или иной степени у всех (в нomaдизме), и в социальном строе (в организации рода и нормах брака), в мифологии и эпосе (№ 318, 10; № 319, 114—115, 119). Но тем не менее окончательное решение проблемы Кастрен предоставлял будущему.

Материалы, собранные Шренком, Мааком, Герстфельдом и другими по народам Амура, выявили разнообразие тунгусских племен и дали возможность наметить их классификацию. Ее сделал Шренк. Хотя он и не занимался антропологическим изучением этих народностей, но после тщательного анализа, сопоставлений различных фактов пришел к выводу, что «при разграничении народов по их племенному родству или различию следует обращать главное внимание на язык, а затем уже на физические свойства народа» (№ 308, I, 213). По его классификации все тунгусские племена Приамурья делились на 4 группы: дауры (ныне относимые к монголам) и солоны — тунгусские племена с сильной монгольской примесью; маньчжуры, гольды (нанайцы) и орочи; ороحوны, манегирцы, бирары и кили на р. Кур; ольчи, ороки, негидальцы, самагирь. К третьей группе относились, таким образом, все эвенки Приамурья и Сибири. Первые две группы составляли южную ветвь, вторые две — северную.

Шренк, как и его предшественники, считал, что все тунгусы происходят от одного племени: «Как ветвь одного и того же племени тунгусские народы Амурского края имеют весьма много общего в своих физических свойствах. Сходство между ними велико, и племенное единство их очевидно. Тем не менее вследствие более раннего или позднего отделения того или другого из них от общего племени, более или менее частых сношений и смешений с иноплеменными соседними народами, их различно сложившихся судеб, их разного образа жизни и т. д. у них в физическом строении образовались более или менее характеристические отличия» (№ 308, I, 296—297). Наиболее полная классификация тунгусо-маньчжурских языков в начале XX в. была дана В. Котвичем (№ 157).

Изучение языков в советский период показало, что тунгусоязычные народы Нижнего Приамурья ближе к собственно тунгусам, чем к маньчжурам, которые с сибирцами и чжурчжэнями составляют самостоятельную ветвь языковой группы (№№ 4, 68). Одновременно с определением языкового родства тунгусо-маньчжуров и их общего происхождения вставал вопрос о месте, где развивались эти общности. Наиболее раннее высказывание по этому вопросу мы имеем у Г. Ф. Миллера (1750 г.): «Я считаю тунгусов

первыми обитателями тех стран, которые они занимают поныне» (№ 183, I, 181, 185). Изучение восточных источников и истории народов Центральной Азии несколько изменило точку зрения Миллера. М. Дегюинь, составивший в середине XVIII в. историю народов Центральной Азии, считал группу больших шивеев прямыми предками тунгусов: «Эти шигои (шивеи, — Г. В.) и есть тунгусы сегодняшнего дня» (№ 323). Эту точку зрения Дегюиня разделяли ученые и в начале XX в. (Гребенщиков, Грум-Гржимайло, Лопатин, Шимкевич и др.): древнейший период истории тунгусов они начинали с сушеней.

Н. Я. Бичурин пытался нарисовать и картину древнего расселения тунгусов. Ошибка его гипотезы заключалась в том, что он отождествлял этническую принадлежность древних народов с этнической принадлежностью современного населения тех же районов (№ 35, I, XXXVIII).

Если А. Ф. Миддендорф (см. выше, стр. 23) сделал свой вывод на основании наблюдений над разными группами эвенков Сибири, то Л. Шренк в основном строил свой вывод на основании глубокого изучения тунгусоязычных племен только Нижнего Приамурья, поэтому он пришел к другому выводу: «На Амуре и его притоках находится их настоящая родина. Там они достигли высшей степени до сих пор доступного им культурного развития и оттуда расселились во все стороны» (№ 308, I, 12). В конце прошлого века к вопросу происхождения тунгусов подошли и антропологи И. И. Майнов (№ 175) — для южноякутских групп, Ю. Д. Талько-Грынцевич (№ 276) — для забайкальских. И. И. Майнов установил на южной территории Якутии два антропологических типа — северный и южный, свидетельствующих о двух компонентах в этногенезе эвенков Якутии. Ю. Д. Талько-Грынцевич, собравший большой антропологический материал на территории Забайкалья и смежных районов Центральной Азии, пришел к выводу, что территория начала формирования тунгусов находилась в Монголии и южном Забайкалье.

В начале XX в. вопросу этногенеза тунгусов и их историческим передвижениям значительное место в ряде своих работ уделил С. М. Широкогоров (№№ 348—350). Материалы, используемые им, относятся к тунгусоязычным народам нижней части бассейна Амура, а также к эвенкам Забайкалья. Широкогоров, как он сам признавал, из-за отсутствия ранних письменных документов и малого количества археологических материалов, которыми он располагал, построил свою гипотезу «временно на косвенных указаниях и на выводах из общих тенденций племенных движений» (разрядка наша, — Г. В.),¹⁸ но в последую-

¹⁸ We are thus for the time being confined to conjectures, based mostly upon indirect information and conclusions drawn from the general tendencies of the ethnical movements.

них трудах он пользовался этой гипотезой как окончательными выводами. Его положения основывались на различиях между северными тунгусами и южными (собственно маньчжуры) в этнографическом и лингвистическом отношении. Исходя из своих материалов, он выделил два этнографических комплекса — охотников-оленьеводов (тунгусы) и земледельцев (маньчжуры). При этом он исключил из них те группы, «... которые уже давно подверглись чужому влиянию, как кочевые тунгусы ... Южные тунгусы адаптировали различные элементы местного этнографического комплекса, в то время как северные тунгусы сформировали свой современный этнографический комплекс из различной географической и этнической среды (*milieu*) северных районов» (там же). В основу его рассуждений легла точка зрения о южном происхождении тунгусов. Это привело его к выводу о формировании тунгусов в районе средней и нижней частей водораздела между Хуанхэ и Янцзы. В основу этой гипотезы легли непригодность распахной одежды к северному климату, психическая неустойчивость и предрасположение тунгусов к нервным заболеваниям, антропологическая особенность — примесь типа «гаммы» и, наконец, тот факт, что ни одна тунгусская народность не может считаться приморской.

Подробную критику гипотезы Широкогорова, с которой мы полностью соглашаемся, дали А. П. Окладников (№ 200), М. Г. Левин (№ 171, 179—186), К. Етмар (№ 330). Гипотеза о южном происхождении тунгусов, выдвинутая Широкогоровым, была поддержана представителями венской католической школы (В. Конперс, Ф. Флор). Из позднейших (1948 г.) исследователей можно назвать польского ученого Т. Милевского (№ 340), который в своей работе о языковых системах, их размещении на территории земного шара, о формировании основ языковых групп (семейств и их групп) касается и тунгусо-маньчжурских. Его вывод о происхождении тунгусских языков сводится к следующему: тунгусская группа языков в древнейший период оторвалась от алтайской, носители ее передвинулись на северо-восток (Маньчжурия). Говорившие на этих языках жители периферии создали свою систему под влиянием субстрата — аборигенных «палеоазиатских» языков. Из этой территории часть населения ушла в бассейн Нижнего Приамурья и на Лену, потеряла контакт с основной массой тунгусов, скрестилась по языку с аборигенами «палеоазиатами» и дала начало тунгусским языкам. Из района Алдана—Виллюя тунгусский язык распространился по всей Сибири. Начало формирования его автор относит к I тыс. до н. э.

Вопрос этногенеза народов СССР в советский период занял особое место в связи с составлением истории народов. Интерес же к проблеме этногенеза тунгусов развился в связи со сходством археологических материалов Приангарья с элементами тунгусской культуры и с открытием факта близости между антрополо-

гическими типами населения приангарского неолита и современных северобайкальских эвенков. Археологи и антропологи провели огромную работу за последние десятилетия.¹⁹ Но окончательных выводов еще никто не сделал. Кроме того, постоянное открытие новых материалов приводило к изменению выводов одного и того же археолога. Так, А. П. Окладников в 1950 г. считал, что основные черты этнографического комплекса, характерного для эвенков Прибайкалья, уже полностью существовали в глазковское время (1700—1300 лет до н. э.), но после находки «шилкинского» черепа он изменил свою точку зрения. Этот череп, пишет А. П. Окладников, «древнейший из всех известных сейчас в бассейне Амура, обнаруживает поразительную близость к черепам современных тунгусов (эвенков) Прибайкалья». И дальше он делает вывод, что «вопреки сложившимся ранее представлениям древнюю родину байкальских эвенков следует искать не столько в Прибайкалье, сколько к востоку от него, вплоть до верховьев Амура. Допустимо предположить, что после глазковского времени на протяжении трех тысяч лет в Прибайкалье проникали с востока племена, обладавшие чертами того физического типа, который, судя по „шилкинскому“ черепу, имело древнее население Верхнего Приамурья в конце второго тысячелетия до н. э. . . . пришельцы оказались не в чуждой, а в родственной им по культуре среде . . . Должно произойти скорее всего слияние пришельцев с коренным населением, иначе в Прибайкалье XVIII—XIX веков не сохранилось бы следов древней культуры» (№ 203, 5—9). Передвижение тунгусов в железном веке Окладников объясняет «как агрессией степняков . . . так и внутренними причинами, в первую очередь возникновением оленеводства, „окрылившего“, по меткому выражению Богораза, эти племена . . . С движением оленеводческих племен, обитавших в верховьях реки Амура, на запад к Байкалу следует, очевидно, связывать появление в байкальской тайге предков современных эвенков, смешавшихся с аборигенным населением Прибайкалья . . . Просачиваясь в течение веков небольшими группами, оленеводы могли освоить огромные таежные территории» (№ 203, 8—10). Общность же элементов культуры и особенно распашного кафтана с нагрудником у населения энеолита, бронзы и у эвенков Окладников объясняет общностью географических условий и образа жизни. В работе 1959 г. (№ 204) Окладников, не высказывая прямо своей первой точки зрения, обращает внимание читателя на предположение «многих ученых» о том, что родина тунгусо-

¹⁹ На 1966 г. археологами не затронуты большая часть Подкаменной и Нижней Тунгуски, Олекма, Витим, Учур, Уд—Чумикан и на западе — средние притоки Енисея и Оби. Антропологами не изучены группы с нижней половины Нижней Тунгуски, с Олекмы, Учура, с притоков Май. Материалы, полученные в 1960—1965 гг. с верховьев Зей, Алдана, Учура и в 1966 г. с Олекмы, были еще не обработаны.

маньчжурских народов находилась или в Маньчжурии, или в районе верхнего и среднего течения Амура (№ 204).

Возвращение А. П. Окладникова к точке зрения В. Г. Богораза о появлении у тунгусов оленеводства, давшего толчок к расселению, оказалось созвучным с точкой зрения М. Г. Левина. В своем антропологическом исследовании 1958 г. (№ 171) М. Г. Левин отмечает крайнюю недостаточность антропологического материала по эвенкам (с Таза, Подкаменной Тунгуски, северного Прибайкалья, Амги-Алдана) и на основании этого делает очень осторожные выводы (№ 171, 150): «Эвенки Прибайкалья, по-видимому, северной Якутии, различные группы ламутов бассейнов Колымы, Охотского побережья, Чукотки и Камчатки обнаруживают выраженный комплекс признаков, характерный для байкальского типа. В составе эвенков южных районов (т. е. верхней половины Алдана, — Г. В.) можно предполагать наличие центральноазиатского компонента . . . среди западных эвенков (т. е. подкаменнотунгусских, — Г. В.) представлен своеобразный тип, обнаруживающий значительное сходство с типом саянских оленеводов-тоджинцев и тофаларов и выявляющийся также среди чулымцев и, по-видимому, других групп Верхнего и Среднего Енисея и Обь-Енисейского водораздела». В главе 3 он, однако, основывает свои выводы на принятой им историко-культурной классификации; «по хозяйственно-культурным типам и по историко-культурным областям» (№ 171, 8) тунгусов (эвенков и эвенов) он относит к «охотникам-олeneводомам тайги». Исходя из положения, что «на основе одного типа в известных исторических условиях развивается другой» (№ 171, 11), М. Г. Левин считает, что «распространение оленеводства . . . привело к развитию на основе древнего типа таежных охотников нового хозяйственно-культурного типа — таежных охотников-олeneводоов». Такой же вывод имеется у него и в заключительной части, несмотря на то что им была высказана мысль о недостаточности антропологического материала для больших выводов: «Возникнув у древних тунгусоязычных групп этой области (Забайкалье, Приамурье), оленеводство открыло перед ними широкие возможности освоения сибирской тайги. Распространяясь по Северной Сибири и ассимилируя дотунгусское население этих территорий, тунгусоязычные племена восприняли очень многие черты хозяйства и культуры аборигенов — охотников и рыболовов тайги — и сами растворялись в массе аборигенного населения. . . дотунгусоязычное население Северной Сибири передало своим позднейшим, уже тунгусоязычным, потомкам особенности своего антропологического типа. Так сложился антропологический состав современных тунгусских народов Северной Сибири» (№ 170, 204).²⁰ Исходя из того

²⁰ Во время нашего совместного (с М. Г. Левиным) написания статьи по оленеводству еще не были исследованы типы оленеводства у эвенков.

что в статье В. А. Горцевской (№ 101) указываются лексические отличия западных говоров от восточных, М. Г. Левин делает вывод, что область первичного формирования тунгусов лежала в восточной части территории их современного распространения и отсюда шло расселение древних эвенкийских групп на запад в Прибайкалье и на Енисей (№ 171, 197). Таким образом, гипотеза Левина вернулась к общепринятой в XIX—XX вв. точке зрения, что тунгусы расселялись из Среднего Приамурья. Но в 1961 г. он уже пишет: «Анализ данных антропологии позволяет сформулировать тезис о том, что происхождение тунгусских народов Сибири следует рассматривать как процесс языковой ассимиляции дотунгусского населения, не сопровождающийся расселением значительных масс людей» (№ 172, 27). М. Г. Левин решает вопрос этногенеза тунгусов, ограничиваясь группами охотников-оленьеводов тайги и опуская родственные по языку и имеющие одно и то же самоназвание *эвенки* конные и скотоводческие группы — солонгов, онгкоров, бираров, мангров с правых притоков Амура. Не учитывается им и тот факт, что эвенки и эвены являются частью тунгусо-маньчжурских народов, с которыми они, кроме генетической и языковой общности, имеют и общность этнографическую.

Позднейшие антропологические экспедиции Н. М. Золотаревой (№ 132) и Ю. Г. Рычкова (№ 252) к эвенкам, а также определение «вилюйского» черепа неолитического человека (№ 141) показали характерность катангского антропологического типа не только для современных жителей Восточной Сибири, и в частности для всех эвенков, но и для неолитического населения Вилуя—Чоны—Нижней Тунгуски. В заключении мы еще вернемся к вопросу расселения тунгусов по тайге и к особенностям их культурного комплекса.

По этой же проблеме высказал свою точку зрения и историк Е. М. Залкинд. Но он основывался только на данных эвенков Бурятии.²¹

Выявление этих типов показало, что каждому из них соответствуют свои особенности как в хозяйстве, так и в культуре и что оленеводство среди тунгусов — пеших охотников распространялось уже после того, как они расселились по тайге (№ 77).

²¹ Е. М. Залкинд в своей статье «О времени расселения эвенков в бассейне Енисея» (№ 130), полемизируя с нашей статьей «К вопросу о киданях и эвенках» (№ 56), не дает, однако, ничего нового по проблеме этногенеза. Кроме того, Е. М. Залкинд, не приведя абсолютно никаких доказательств, отрицает наше положение, что тунгусы появились в бассейне Енисея за много веков до XII в. (Залкинд считает временем их поселения XII в.). Также бездоказательно он относит этнонимы и топонимы древних сказаний к «современной географической номенклатуре», не признавая связей между фольклорными и историческими фактами, объясняя невозможность вести исследование отсутствием «новых путей исследования... сложнейших вопросов, связанных с историческими судьбами народов» (№ 128).

Наша работа «Материалы языка, фольклора и этнографии к проблеме этногенеза тунгусов» имела своей задачей установление начальных периодов и их этапов в процессе формирования прототунгусов и маньчжуров. Исследование проводилось методом широкого сравнительно-исторического анализа данных лексики и грамматики, этнонимии, фольклорных сюжетов и этнографических фактов.

Поскольку это исследование велико и не издано,²² мы кратко изложим основные его положения, а именно периоды процесса этногенеза прототунгусов.

Начало становления тунгусского этноса происходило в среде охотников неолита байкальской, по Окладникову, культуры, которой и соответствовала алтайская языковая общность. На средних этапах неолита в горно-гольцовых районах южного Прибайкалья стали обособляться охотники, а на юге этой территории — начинающие приручение мелкого рогатого скота предки монголов и тюрков.

Общий «алтайский» пласт, сохранившийся в языках, этнонимии и фольклоре тунгусо-маньчжурских, монгольских и тюркских народов, и может считаться следом той этнической среды, северная часть которой развилась в тунгусоязычный этнос. Этот пласт в свою очередь включает ряд исторических слоев, что показывает наличие длительного пути развития языков и культуры и взаимодействие языка-основы алтайской семьи с языком-основой уральской семьи. Один сравнительно небольшой слой его, по-видимому, восходит к языкам древнейшего населения Сибири и к языкам пришельцев из южных областей. Слова-корни и некоторые грамматические элементы этих языков, фольклорные сюжеты, традиции сохранились до нашего времени у народов, объединяемых в разные группы и семьи (№№ 51, 62, 67, 354). К этой общности восходят этнонимы *мангы*, *саман*, *канга*. Следующий пласт, тунгусо-маньчжурский, образовавшийся в первый период становления тунгусского этноса, также отразил очень большую длительность процесса становления и взаимодействия с другими этносами. На этом периоде в языке выработались те основы грамматики и лексики, которые позволяют сейчас объединять тунгусо-маньчжурские языки в одну группу. Состав лексики, а также некоторые предметы материальной культуры позволяют говорить, что древнейшие тунгусы были пешими охотниками (№№ 63, 64, 69, 77) на кабанов, изюбров, мелких парнокопытных, имевшими лук и петли, умевшими обрабатывать бересту и дерево, шить²³ из них разные вещи (колыбели, лодки-берестянки, посуду,

²² См. АИЭ. Изданы реферат первой части (№ 50) и некоторые главы (№№ 49, 51, 53, 54, 57, 59, 61, 63—65, 68—70, 73, 75, 77, 80).

²³ Шитье предметов из бересты, а в некоторых случаях и из дерева характерно только для тунгусоязычных народов.

покрышки на шалаши), выделывать гнутые доски для колыбелей и лыж. Рыболовство в этом периоде еще не имело значения. Из этнонимов к рассматриваемому времени, по-видимому, относится *Бая* и *Эджэн* (№ 49). От отделившегося из общей массы монголоязычного населения, находящегося по соседству, древнейшие тунгусы получили навыки кузнечества, а в конце периода благодаря связям с ними они познакомились с лошадью. От тюркоязычных соседей они получили хлеб (зерно и толокно) и ткани. Учитывая археологические данные и такой термин, как Ламу (Байкал), этот период, видимо, придется датировать серовским этапом неолита (по Окладникову) в горно-гольцовой зоне, примыкающей к Байкалу с юга. В конце этого периода началось расселение пратунгусов. Первые группы, ушедшие от Байкала на восток, вероятно, до рубежа н. э. (китайский этап неолита), оторвавшись от материнской основы, развивались на бассейнах правых притоков Амура — Сунгари — Уссури — во взаимодействии с иным населением. Они стали основным ядром в образовании чжурчжэней — предков маньчжуров.

Следующий пласт, тунгусский, образовался во второй период этногенеза прототунгусов. Оставшиеся прототунгусы в это время освоили горную тайгу, примыкавшую к Байкалу, и продолжали развивать самостоятельно свои языки и культуру. В это время в тунгусских языках выработались элементы, сближающие все языки группы, кроме маньчжурского, как в области лексики, так и в области грамматики (№ 68, 94). В культуре выработался тот тунгусский комплекс, который всегда отличал тунгусоязычные народы Сибири от всех остальных народов. В этот комплекс к тому, что появилось на предыдущем этапе, добавились тонкие выгнутые лыжи с подклеенной подволокой, составной костюм — распашной кафтан, стягивающийся вязками под подбородком, и подвешенный на шею нагрудник, покрывающий грудь и живот, натазники, ноговицы и унты с поршневидной подошвой (№№ 53, 64, 74, 141). Возможно, в конце второго периода появился этноним *эвэн*. Учитывая данные археологии, этот период можно датировать ориентировочно концом китайского и началом глазковского этапов неолита. В течение всего этого периода связи с южными и северными соседями продолжались и отразились как в языке, так и в духовной культуре.

Следующий, третий, период относится к этногенезу тунгусов (предков эвенов и эвенков) и характеризуется расселением их на запад и восток от Байкала. Причиной этого, по-видимому, явился выход тюркоязычного населения к Байкалу, разделивший их на две группы: западную (с шиплящим диалектом) — ангаро-прибайкальскую и восточную (со свистящим диалектом) — ленско-витимскую и забайкало-амурскую (с сибилантно-спирантным диалектом). К этому периоду, видимо, относится появление таких этнонимов, как *Курка(-гир)*, *Килен*, *Долган*, *Донгон* → *Донгой*,

Кима, Солон. С этого времени тунгусы Сибири развивались уже вне связей с нижнеамурскими тунгусами, в образование которых время от времени из Забайкалья—Приамурья входили их небольшие группы. В первые годы монгольского периода произошли передвижения бурят с Алтая к Байкалу. Выход тюрок Прибайкалья на среднюю часть Лены заставил одних тунгусов передвинуться на запад и восток, других вступить во взаимные связи с пришельцами, это, вероятно, относится к родам Долган, Донгой и Эджэн, осваивавшим в то время места ниже устья Алдана и бывшим ближайшими соседями якутов. На Лене эти тунгусы были по языку якутизированы. На западе группы тунгусов вступили в связи с енисейцами (коттами, аринцами, кетами), на северо-западе — с самоедскими группами. Такие контакты оказали свое влияние на образование местных говоров и на появление новых элементов культуры у отдельных групп. Эти локальные особенности сохранились и в историческое время (XVIII—XIX вв.) и в пережитках дожили до советского периода.

Глава 1

КАЛЕНДАРЬ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ ГОД

У всех тунгусоязычных народов всегда, насколько позволяют судить источники, основным занятием являлась охота.¹ Так, эвенки с верховьев Онона и Ингоды, державшие скот и относившиеся к группе кочевых, считали ее своим главным занятием (№ 253, 16). Хамнытаны (кочевые тунгусы с рек Джиды, Иро, Армака), по сообщению Ю. Д. Талько-Грынцевича, «возвели звериный промысел в культ» (№ 274, 76). Страстную преданность охоте и бродячему образу жизни как характерную черту нижне-амурского тунгусоязычного населения отмечал Л. Шренк (№ 308, I, 199). И только оленеводы орочны были единственными, у которых охота соседствовала с оленеводством (даже олень был приучен не пугаться выстрела, когда стреляли, не слезая с него).

В названиях «месяцев» (табл. 1) народного календаря и ранних сказаниях также отразилось преобладание охоты и летнего собирательства, в то время как оленеводство и рыболовство не нашли отражения в календаре.²

В литературе XVIII—XIX вв. всех тунгусов (эвенков, эвенов, негидальцев) принято делить по хозяйственному признаку на «бродячих», «кочевых» и «сидячих». Бродячими называли тех, которые всегда кочевали по новым местам, следуя за добычей; кочевыми — скотных и конных эвенков Забайкалья, которые постоянно кочевали с летников на зимники; сидячими — группы,

¹ Охота с очень ограниченным рыболовством была характерна для неолитического населения между Нижней Тунгуской—Чоной и Вилюем (№ 288), а антропологический тип (катангский) этого населения тот же, что и у современных эвенков (№№ 141, 252).

² Исключение наблюдается у групп из озерных районов к северу и к западу от истоков Вилюя, на Охотском побережье и в озерных районах на истоках Витима. У них, и то не у всех, два «месяца» имеют названия, связанные с рыбой. У тундровых эвенков один из «месяцев», когда идет охота на гусей, назван *гор* — «линька гусей».

Т а б л и ц а 1

«Месяцы»	Сымские (В), приангарские (Бедоба-Ка- менка, II)	Нижнетун- гусские (нижн. ч., В, К)	Токминские (В)	Нецские (II), ербогоченские (В)	Илим- ийские (В)	Подкаменно- тунгусские, баякитские (В)	Северобай- кальские, баунтовские (О)	Тушгир-олен- минские (В), баргузинские (II)
I	Гиравун (В), гераун (II).	Мирэ.	Дыраун.	Гиравун (В), ге- равун (II).	Гиравун.	Гиравун (В), ми- рэ (II).		Гираун (II), оро- хиспор *, ток- суку *, сото- точи *.
II	Мирэ.	Гираун.	Мирэ.	Мирэ (В), эк- тэнкирэ (II).	Мирэ.	Мирэ (В), гера- ун (II).	Мирэ (О).	Мирэ (II), ко- лумтутар *, олунту *.
III	Эктэнкирэ (В), этан- киро (II).	Эктэнкирэ (В), октин- кир (К).	Эктэнкирэ.	Эктэнкирэ (В), туран (II).		Эктэнкирэ (В), оптынкиро (II).	Туран (О).	Эктэнкирэ, нэл- кэки.
IV	Туран.	Туран.	Туран.	Туран (В), ови- ласа (II).	Туран.		Туран (О).	Туран (II), ови- лахани (В), чегалахани.
V	Шонкан, цан- ман.	Шонкан ~ шуонкан.	Шуонкан ~ суонкан.	Сонкан ~ суон- кан (II), хон- кан (В).	Хуонкан.	Шуонкан ~ суон- кан (В), шу- хун (II).	Дукан (О).	Сонкан (II), ови- лаха (В).
VI	Мучун.	Мучун.	Сонкан, би- чэн.	Мучун (II), ирба (В).	Чукалаха.	Мучун (В), илага (II).	Илага (О).	Ирбалэхэ (В), дукун (II), даллин.
VII	Иркин (В), долгала- сани (II).	Нанякич (В), чарулин (К).	Иакун.	Илага (II), ил- хун (В).	Нанман, гор.	Нанякит (В), билгулэсэни, илхун.	Илхун (О).	Илага (II), ил- хун (II), ун- милэхэн (В), ирбалэхэнц (В).
VIII	Хунмин.	Иркин (В, К), нанякич (К).	Иркин.	Илага (II), ирин (В), иркин.	Иркин.	Чороли (В), ирин (II).	Ирэн (О).	Угун (II), ирин (II), балони (В), хунмилэхэ (В).
IX	Ширудян, еркин (II).	Сирудян.	Орокор.	Сирудян ~ хи- рудян (В).	Хирудян.	Иркин, ширу- дян ~ сирудян.	Оревун (О).	Иркин (II), си- рудян, сирула- хани (В).
X	Угун (В), си- рудян (II).	Угун ~ уун.		Сингилэсэни (II), улуэ (В).	Улуми- кит.	Угун.	Угун (О).	Сигэлэхэ (II, В), слунту.
XI	Хугдарпи, хугдарпе.	Хугдарпе.	Хогдарпе.	Хугдарпи.		Хогдарпе ~ огдарпе.	Угдарпир (О).	Сетеппи *.
XII	Отки (В), хэгды (II).	Отки.		Отки (В), мирэ (II).	Хэгды гилдэмэ.	Отки (В), ге- раун (II).	Мирэ (О).	

«Месяцы»	Зейско-учурские (В)	Амурско-бурейские (В)	Алдано-учурские (В)	Удские (Чумикан) (П)	Аянские (Пк, Р)	Название и перевод
I	Гиравун.	Ингиллахэ.	Мирэ.	Мирэ.	Мирэ (Пк), хорон (Р), соная (Р), мирэ (Р).	Гиравун — «период шагания»; хорон — «макушка»; соная — «дымовое отверстие чума»; мирэ — «плечо»; ингиллахэ — «период морозов».
II	Эктэнкирэ.	Туран.		Гиравун.	Сигал беган (Пк).	Эктэнкирэ — «период снега на ветвях».
III				Эктэнкирэ.	Ичан беган (Пк), эктэнкирэ (Р).	Туран — «прилет ворон»; ичан беган — «месяц локтя»; белян беган, билан — «месяц запястья».
IV	Туран.	Овилаха.	Туран.	Шонкан, тыглан.	Овин, билан (Р), туран (Пк), сиглан беган (Пк).	Сонкан — «период отела»; овилаха, чега-лаха — «период наста»; овин — «насть»; тыглан — «вскрытие реки».
V	Сонкан.	Неңнени, чу-калахани.	Овилаха.	Сонкан, неңне, илага.	Илага беган (Пк), чукалахэ, унму (Р).	Неңнени — «весна»; чука — «травя»; чукалахэ — «период трав»; илага беган — «месяц зелени»; унму — «аромат».
VI	Мучун.	Ирбаллахэ.	Мучун.	Илкун.	Мучун (Пк), илкун, илага (Р).	Мучун — «зеленение лиственных»; ирба — «перест рыб»; илкун — «завязь ягод»; илага — «созревание ягод».
VII	Илкун.	Ириллахэ.	Илкун, илага.	Ирин.	Орон беган (Пк), иргалаха, петров беган (Р).	Иркин — «обдиранье рогов»; дюлеу — «сок березы»; чанман — «период комаров»; иргалаха — «период оводов».
VIII	Иркин.	Иркин.	Иркин.	Иркин.	Иркин (Пк, Р), или-дан (?).	Гор ~ гуолаха — «линька гусей»; хун-мин — «период мошки»; ирин — «созревание ягод».
IX	Сирудян.	Урелаха.	Сирудян.	Угун.	Сиру беган, сирудян (Пк), сирулахэ (Р), унму (Р).	Угун — «набережи»; болони — «осень»; сирудян, орокон — «спаривание».
X	Сигэллахэ.	Хигиллахэ.	Сигэллахэ.		Билан беган (Пк, Р), сигэллахэ (Р).	Урелаха ~ оревун — «период охоты с трубой на изюбра»; сигэллахэ — «период снега, шуги на реке»; улумикит — «белковка».
XI				Хугдарпи ~ угдарпи.	Ичан беган (Пк, Р), говдён.	Хугдарпи, билан беган — «месяц запястья»; говдён — «пушная охота»; ичан беган — «месяц локтя».
XII				Отки.	Орон (Р), соная беган, мудан (Р).	Сона — «дымовое отверстие»; орон — «макушка головы»; мудан — «конец»; хэгды гилдама, отки — «большой мороз».

Примечание. В — записи Василевич; П — Петровой; К — Кривошапкина; Пк — Пекарского; О — Орлова; Р — Романовой; * якутские названия у олекминских эвенков, якутизированных по языку.

жившие по берегам рек и озер и занимавшиеся рыболовством. Зимой мужчины, оставив семью на постоянной стоянке, уходили пешком на охоту. Если имелись олени, их использовали под выюки. На Охотском побережье «сидячие» звенки, кроме того, занимались морской охотой.

Рассмотрим годовой цикл жизни разных групп звенков, характерный для XIX в. Варианты его в значительной степени зависели от географических условий.³

Годовой цикл северобайкальских звенков в середине XIX в. (№ 205) начинался с весны. В период *туран* (прилет ворон — март) по окончании зимней пушной охоты звенки переходили в лощины, где начиналась лыжная охота гоном на лосей и других парнокопытных. Так продолжалось до периода *шонкан* (время отела парнокопытных — апрель), когда они переходили к рекам и занимались рыболовством, ставя на реках заездки. В период *дукун* (май) уходили на земли, богатые гарями, и готовились к охоте скрадом на коз и оленей. Чумы ставили на опушках неподалеку от речек, где в свободное от охоты время могли ставить заездки. В период *илага* (цветение ягод — июнь) перекочевывали вверх по рекам, в скалистые места, где охотились скрадом на изюбров, имевших большое значение для обмена и торговли.

В период *илжун* (наливание ягод — июль) спускались с гольцов к рекам и озерам специально для рыболовства; на реках ставили верши на хариусов и щук; на озерах ловили рыбу (таймень, ленок, окунь, щука, а иногда и осетр) сетью с лодки. По ночам в заводях рыбу лучили с лодки, иногда с берега. Ночами же подстерегали лосей, которые, чтобы полакомиться водорослями, заходили в воду. Охотники кололи их копьем или рогатиной, тихо подплыв в лодке. С половины периода *ирэн* (обдиранье коры лиственницы парнокопытными — июль) звенки уходили в гольцы на поиски нор с тарбаганами. К периоду *иржин* (обдиранье рогов — август), примерно к 1 сентября, перекочевывали в травянистые долины, богатые хвощом, где начиналась охота с трубой (*оревун*) на изюбров. Одновременно охотились на лосей. Стоянку обычно устраивали около богатых рыбой рек, чтобы успеть поставить верши. Осенью, в период *угун* (образование «паберегов» на реках и озерах — сентябрь), откочевывали в глухие лесные места для охоты на пушного зверя (соболь, лисица, куница, выдра, рысь, россомаха, белка, хорек, волк) преимущественно плашками, западнями и кулемками. За этой охотой проводили *угдарнир* (период выпадения снега — октябрь). В период *мирэ* (букв. «плечо»;

³ Так, например, в северном Прибайкалье и на восток от Верхней Ангары преобладала охота на мелких парнокопытных и на соболя, на севере лесотундры — на песцов. Для этой охоты имел значение северо-восточный ветер, который продувал и очищал от снега пасти; кроме того, во время продолжительных ветров песец голодал, жался ближе к лесу и бросался на любую приманку (№ 251).

декабрь) выходили для обменного торга на ярмарки, затем опять возвращались в тайгу и охотились до периода *туран* (март). Если стоянка располагалась около речки или озера, то, по сообщению баунтовских эвенков, для смены питания старики занимались подледным ловом удочкой-бармасом с наживкой — червем. В половине прошлого века в районе оз. Байкал путешествовал Г. Радде (№ 239), также отметивший, что эвенки из родов Шамагир, Киндыгир и Килчагир оленей не имели, у нескольких зажиточных в стаде было до 30 голов (№ 239, 51). Другие путешественники (№№ 103, 210, 205, 145, 248) в 50—80-х годах XIX в. выделяли «горных» и «береговых» эвенков, подобно тому как в атласе Ремезова выделены «лодошные» и «оленные». Вторые не выходили к устьям рек, а первые были преимущественно рыболовами. Те из них, которые имели несколько оленей, отдавали их на выпас горным (№ 192, 71). Эти две группы отмечал и М. Г. Левин в 1927 г., считая всех сидячих эвенков беднейшей частью населения, потерявшей своих оленей (№ 168).

У удских эвенков, по описанию Линденау, охота на парнокопытных преобладала. Весной, в период *эктэнкир* (падение снега с веток — февраль), они откочевывали в долины с неглубоким снегом для охоты гоном на лыжах за лосем и оленем. Мужчины уходили со стоянки, гонялись за животными, убивали их, хорошо укрывали ветвями добычу и шли на стоянку, откуда подкочевывали с семьями к месту хранения добычи, здесь они и жили до тех пор, пока не съедали мясо. В это же время мужчины продолжали охотиться на новых животных. Такая охота продолжалась до периода *шонкан* (период отела — май), когда эвенки перекочевывали ближе к скалистым гольцам для охоты на горных козлов и кабаргу. Там охотились до лета. Летом жили в долинах верхних течений рек и в продолжение всех трех периодов — *илага* (цветение), *илкун* (наливание ягод), *ирин* (поспевание) — ловили для питания рыбу и собирали ягоды. С периода *иркин* (август—сентябрь) начиналось настораживание самострелов на оленя и лося. Это продолжалось до периода *угдарни* (ноябрь), когда переходили в заросшие долины и настораживали самострелы на соболя, рысь и волка, изредка ставили пасти. Зимой, в период морозов (*отки, мир*), охота прекращалась, чтобы продолжиться в конце января и до периода *эктэнкир* (февраль—март).

У верхнеамгунских эвенков хозяйственный год был таким же, как у удских (рис. 5).

У сымских эвенков — потомков ангарских и енисейских, живших в XIX—начале XX в. на водоразделе между Обью и Енисеем и державших оленей для мяса, по нашим данным 1930 г., преобладала охота на птицу и некоторую роль играло рыболовство. С весны кончалась «малая зимняя ходьба», а с начала периода *туран* (апрель) семья подходила ближе к ягельным местам, где на зиму были оставлены олени. Выбирали несколько оленей и

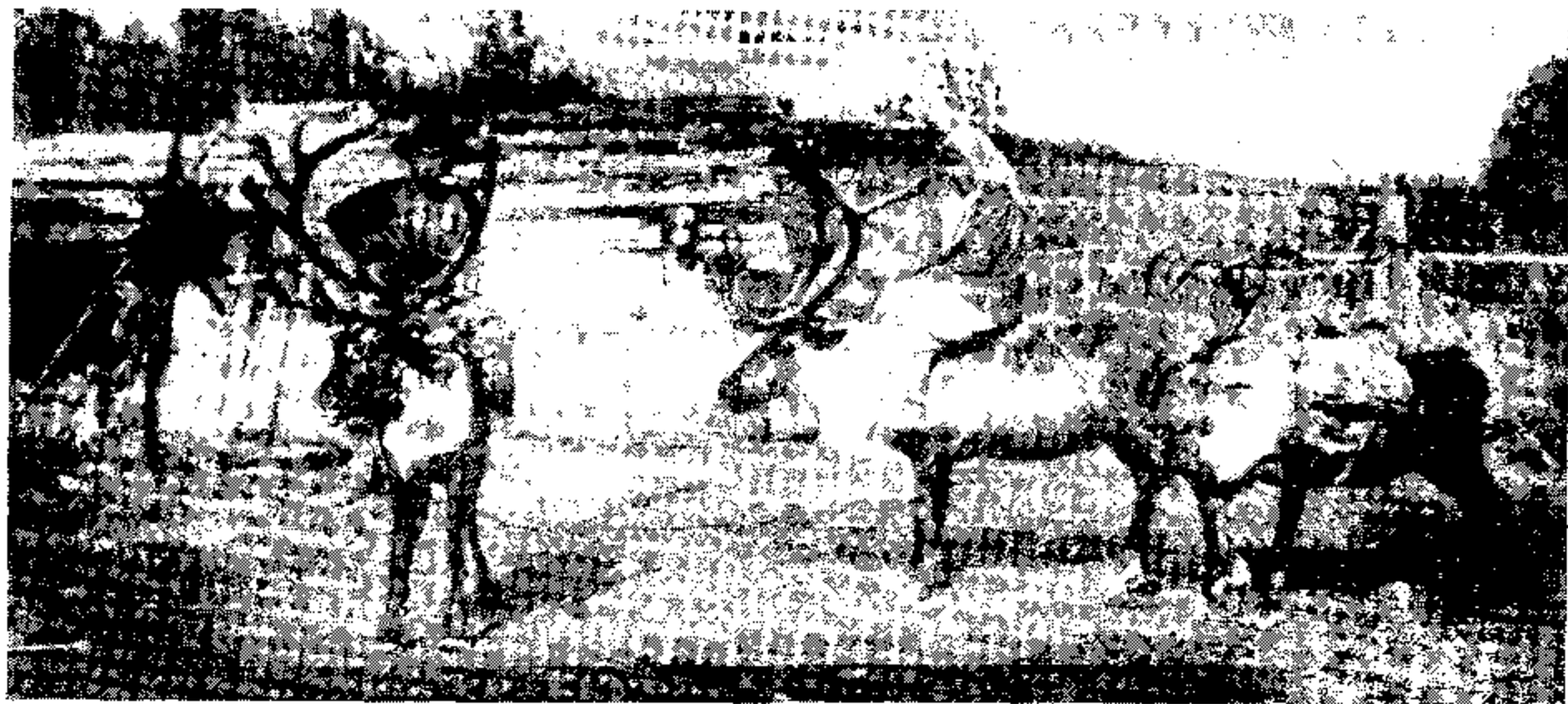


Рис. 5. Отъезд верхнеамгунских эвенков. (Колл. МАЭ, № И-1530).

выезжали с пушшиной к торговому пункту. В период *шонкан* (май) подходили к ягельникам, коллективно (3—4 семьи) ставили изгороди для отела важенок. В этот период для питания добывали петлями-пленками и западними птиц, а в реках ловили первую рыбу. Затем (в мае же), в период *умудян* (объединение), переходили с оленями в сосновые боры с хорошими площадками. Там собиралось до 10 и более семейств (в это время праздновали *икэнипкэ*). Жили в борах во время периода комаров и оводов (в конце мая и в июне). Мужчины занимались рыболовством, а женщины заготавливали бересту и изделия из нее, обрабатывали шкуры животных. Передвигались в течение этого периода мало (рис. 6). Олени днем держались на стойбище, вечером разбегались по ягельникам. В период *хунмин* (мошка — июль) передвигались на небольшие расстояния 3—4 раза по району рыбалки. Ловили рыбу только для дневного питания и собирали ягоды для заготовки на зиму, а в XX в. — уже для обмена. Затем, в период *иркин* (июль), мужчины подыскивали богатые ягельники для зимнего отпуска оленей, перекочевывали 1—2 раза, ставили западни на птицу (тетерев, глухарь), а в конце периода охотились на медведя. Женщины продолжали собирать ягоды. В период *ширудян* (спаривание — сентябрь) кочевали к району, богатому лосями; на стоянке оставались 3—5 хозяйств. Охотились за лосем, не оставляя охоты на птицу. В конце этого периода передвигались к ягельникам, чтобы оставить оленей. Охота на птицу продолжалась, попутно били медведя; в конце периода оставляли все лишнее на ягельниках и начинали «большую ходьбу» — охоту на белку и пешие перекочевки с волокушей. Охота продолжалась в течение *хугдарни* и до *отки* (большие морозы — ноябрь—декабрь). За это время семья передвигалась 3—4 раза, на стоянке бывали 1—3 семьи. В период *отки* выходили ближе к оленям, выбирали нескольких и на нартах выезжали на торговый пункт. В эти месяцы охотники отдыхали, так как белка в большие морозы не выходила из гнезда и «не делала следов». На отдыхе слушали сказателей и сказочников. После возвращения ездовых оленей отпускали в тайгу и готовились к «малой ходьбе», которая начиналась с периода *мирэ* (февраль) и продолжалась до периода *туран* (март). По окончании охоты подходили к ягельникам, вылавливали оленей и выезжали на торговый пункт. С этого начинался новый хозяйственный год.

У подкаменнотунгусских и токминских эвенков, державших оленей для мяса и перевозки домашних вещей, охота на боровую дичь была менее развита (преимущественно в периоды *угун* и *сирудян*). Кроме летних рыбалок, они (главным образом старики) занимались подледным ловом (№№ 41, 45, 150, 192). Указанные группы эвенков охотились мешком. Некоторые из них (с верхних притоков Нижней Тунгуски), взяв охотничьи

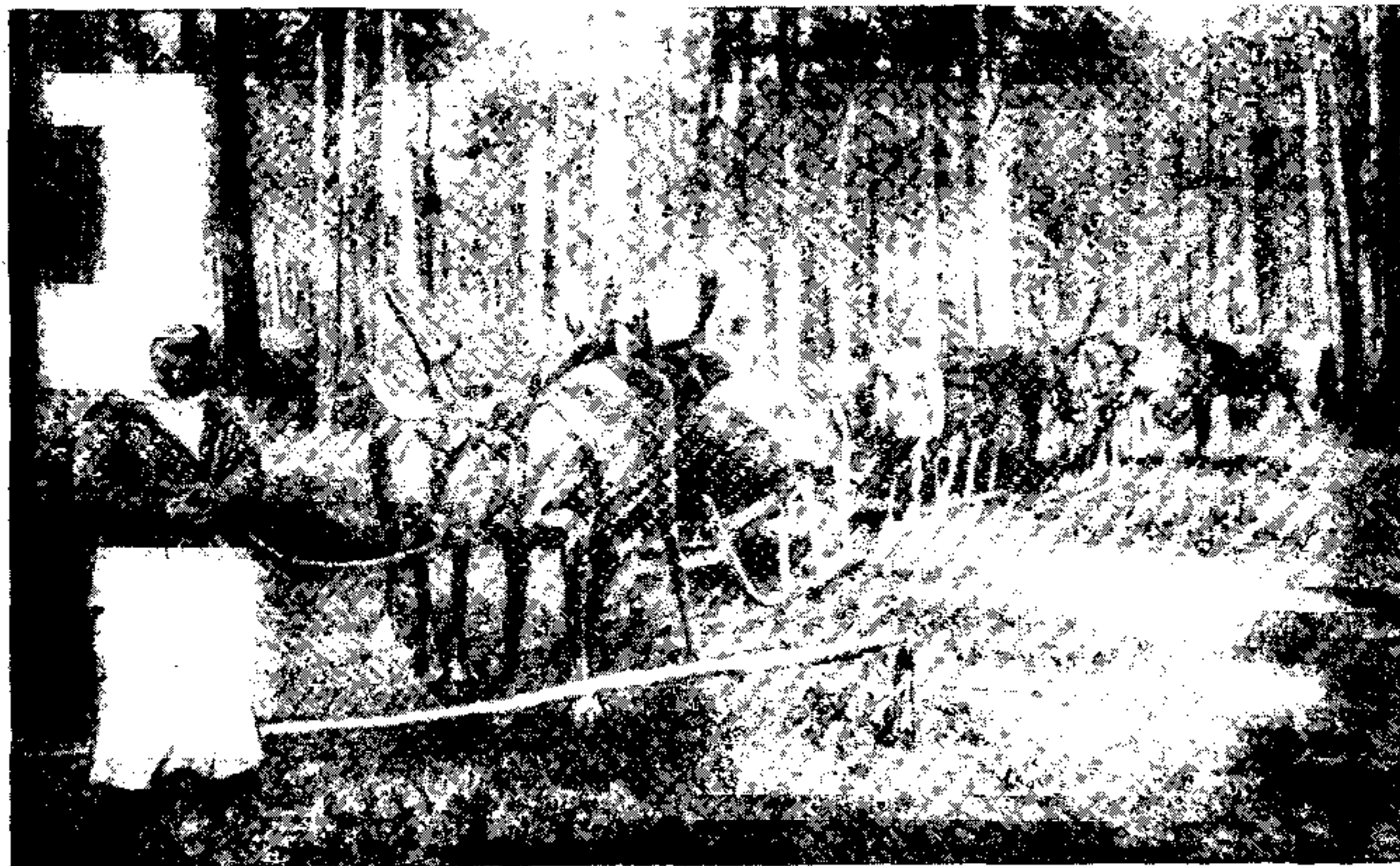


Рис. 6. Летняя перекочевка сымских эвенков. (Колл. МАЭ, № И-1355-464).

парты, с первым снегом уходили по 2—5 человек охотиться на соболя в Байкальские горы и в горы Забайкалья, а с последним снегом, также пешком, возвращались к семье. Еще в 1869 г. П. Третьяков писал о туруханских тунгусах, что «150 лет назад (т. е. в начале XVIII в., — Г. В.) оленей было очень мало и езда на них считалась за порок, ими пользовались лишь . . . для перевозки грузов» (№ 281, 443).

У верхнеленских эвенков (№№ 153, 227), также державших оленей только для перевозки поклажи, ходивших на охоту и перекочевывавших пешком, хозяйственный год целиком определялся охотой. Он начинался с весеннего сбора оленей, которые на зиму были отпущены в тайгу (все лето до осени их держали при хозяйстве). В период *сонкан* устраивали изгороди для отела важенок. Но выбор места стойбища определялся охотой в данный сезон, поэтому в мае стояли в распадках около гарей, где продолжалась весенняя охота гоном на лосей и коз. После отела передвигались в места, где появлялась первая трава, и охотились на изюбров. Затем двигались в гольцы, где охотились на оленей и косуль. Летом спускались с гольцов к рекам и водоемам для охоты с лодки на лосей и диких оленей, а по вечерам на выдр. В течение всего лета охотились на коз и косулей. В начале осени по утрам и вечерам охотились на изюбров с трубой (*оревун*). Затем спускались в долины, где не бывало глубоких снегов, и охотились на лосей и коз. С осени (с половины октября) начиналась охота на пушного зверя. До отвода оленей в тайгу охотились на соболя, колонка, росомаху и рысь, для чего жили в кедровниках, затем отводили оленей в долины, где зимой бывали глубокие снега, чтобы обезопасить их от волков, и сами перебирались на старые гари и в чистые (без подлеска) леса, где было много белки. Попутно били медведя при выходе его из берлоги. Охота на белку прерывалась в большие морозы — время, когда охотник отдыхал, и продолжалась до весны (середина апреля). В конце этого периода выходили опять на гари, в распадки и охотились гоном на лосей и коз. Затем собирали оленей и готовились к отелу.

У витимо-олекминских эвенков, содержавших относительно большое количество оленей (30—100 голов и больше), хозяйственный год также в основном определялся охотой (№ 44). Они круглый год кочевали с оленями, не отпуская их без присмотра на всю зиму в тайгу. Весной, в период *сонкан*, прикочевывали к месту отела важенок. Обычно таким местом были средние течения притоков Витима и Олекмы. После периода отела группы эвенков, имевшие по 10—30 голов на хозяйство, задерживались на нижних частях этих рек для охоты за лосем и диким оленем, группы с большими стадами уходили в гольцы (на Витимо-Олекминское плоскогорье), жили там, пока не пересыхали лишайники, одновременно охотясь на тарбагана и с помощью

пищалки — на кабаргу. В гольцах стояло на одном стойбище по несколько чумов (до 10—15). К половине июля лишайник начинал пересыхать и хозяйства «разъезжались», спускаясь на средние течения рек, где продолжалась охота на лосей и оленей. В конце этого периода выходили к торговому пункту, оставив чум и оленей на расстоянии 2—3 км от него. Осенью приближались к «своим речкам» (системам притоков Олекмы и Витима), по которым кочевали, охотясь на пушного зверя. В отличие от других групп эти охотники не только выезжали на охоту на оленях, но ездили на них верхом в поисках белки и даже стреляли, не сходя с оленя. Парнокопытного зверя били попутно. Весной, к концу марта, опять выезжали к торговому пункту, откуда откочевывали к месту отела. Рыбу для каждодневного питания ловили летом только малооленные семьи.

Джугдырские орочоны (№№ 55, 58), кочевавшие с оленями по отрогам Джугдыра (Яблонового и Станового хребтов), в отличие от витимо-олекминских ориентировали летние перекочевки по местам сезонного корма оленей. Как и олекминские, эти эвенки в период *сонкан* старались прикочевать на то место, к которому привыкли важенки. Здесь ставили изгороди для отела. После отела перекочевывали в гари с порослями молодой травы. Здесь же охотились на лосей и оленей. Затем, в период *илага*, подымались вверх по долинам, богатым иван-чаем, приближаясь к гольцам. В жаркое время стояли в горных тундрах (*киландя*), богатых ягелем, стараясь выбирать такие места, где на лето оттаивали наледи, образовавшиеся на конусах выноса горных ручьев и рек. Здесь на камнях росла трава, которую любили олени. В это время для дополнительного питания собирали ягоды и кедровые орехи. В конце сентября, когда в гольцах высыхал ягель, спускались в узкие долины, заросшие хвощами. Здесь устраивали изгороди, в которые днем загоняли молодняк, чтобы сохранить его от порозов (производителей), часто вступавших в драки из-за важенков. После периода *сирудян* уходили в лесные районы, чтобы дать оленям полакомиться грибами. Тогда же готовились к зимней охоте на пушного зверя, попутно добывая для питания боровую дичь (перед началом охоты некоторые выходили к торговым пунктам). Затем откочевывали на «свои реки», где сосредоточивались лабазы с зимней одеждой и запасами пищи и находились могилы родственников. С осени в богатых соболем долинах, на тропах, одна семья настораживала до 100 самострелов. Оленей в это время, чтобы не испортить самострелов, переводили в другие долины. Охота на пушного зверя продолжалась до марта с некоторым перерывом во время больших морозов. В марте (период *туран*) откочевывали к торговым пунктам. Охота на копытного зверя проводилась попутно круглый год, и забой домашнего оленя являлся исключением. Передвижения на большие расстояния и перекочевки

на новые места у этих эвенков, как и у олекминских, могли быть вызваны только эпизоотией в стаде. В таких случаях старые места кочевков эвенки оставляли на несколько лет.

Илимийские эвенки (№ 251, 1—2; №№ 84, 85) из озерных районов лесотундры, расположенных к северу от Нижней Тунгуски, с осени отправлялись на установку («огородка») пастей на песца. Двигаясь вдоль своего пастника, попутно охотились иногда на белку. Установка пастей производилась с начала и до середины декабря, когда охотники возвращались к крупным озерам для зимнего промысла рыбы. Здесь они жили с семьей до февраля. В феврале охотники уходили на осмотр пастей, затем опять возвращались, чтобы через некоторое время проверить их во второй и последний раз, а в апреле спустить на лето. Летом, во второй трети июня, охотились на линного гуся. Члены семей продолжали заниматься рыболовством.⁴ Иногда сразу же после осмотра пастей некоторые охотники уходили в горы на истоки Оленека и июнь охотились на копытных животных, остальную часть лета (до зимней охоты) жили у озер, занимаясь рыболовством. Такой же хозяйственный год был характерен для эвенков, населяющих озерные районы Забайкалья. Поскольку их семьи жили на местах рыбалок, а в кочевку на охоту отправлялись только охотники, они вполне подходили под определение «сидячих». У крупных оленеводов, имевших большое количество пастей на песца, хозяйственный год определялся потребностью стада в пастбищах.

У сахалинских эвенков, предки которых кочевали по Буре, хозяйственный год (по рассказам эвенков студентов) начинался с осени после первого снега, когда охотники пешком уходили охотиться на соболя и дикого оленя и попутно били выдру и белку. Охотились около 20 дней, ночуя в палатках. Семьи с оленями в это время жили в чумах или в палатках. По глубокому снегу охотники на лыжах гонялись за животными, ночуя у костров. В конце зимы, когда за ночь снег покрывался настом, начиналась лыжная охота гоном на соболя. К весне охотники возвращались в семью, и все вместе с оленями уходили в травянисто-болотистые места (чук), где росла любимая оленями трава. Здесь происходил отел важенок. Отсюда охотники уходили бить гусей и уток. После отела кочевали по луговым районам. Летом выходили на открытые ветреные места. Некоторые из охотников спускались к морю для ловли рыбы. К сентябрю

⁴ Малооленьность эвенков бывш. Туруханского края отмечали П. Третьяков (1859 г.), М. Кривошапкин (1864 г.), Н. Латкин (1892 г.), а П. Островских даже выделил в особую группу эвенков с оз. Чирингда. А. Чекановский и Ф. Миллер в XIX в. с трудом находили себе оленей у эвенков с верховий Вилюя. Последние, занимаясь рыболовством, выделяли из своей группы лиц, которые кочевали с их оленями.

собирались и уходили дальше от моря для охоты за дикими оленями.

Таким образом, данные о хозяйственном годе эвенков, в XVII в. называвшихся «сидячими», а позже «пешими», «бродячими», а также о группах, имевших малое количество оленей, свидетельствуют о комплексном охотничье-рыболовецком хозяйстве. Группы же, имевшие достаточное количество оленей для кочеваний, вели охотничье-оленоводческое хозяйство, а группы, имевшие излишки оленей, — оленеводческо-охотничье. Другие виды хозяйственной деятельности не оказывали влияния на хозяйственный год.

Если откинуть случаи передвижений из одних мест в другие, вызванные перекочевками зверя или эпизоотией в стаде, то количество километров, проходимых семьей этих эвенков за год, для разных групп было различным. В среднем в год у всех групп с пешей охотой это расстояние колебалось от 100 до 400 км, а у групп с охотой на оленях — от 300 до 600 км, включая и ежегодные выходы к сородичам, жившим в отдаленных от них районах.

Глава 2

ОХОТА

Очень большая территория расселения тунгусоязычных народов, и эвенков в частности, различные географические условия и обусловленные ими различные границы распространения тех или иных видов животных определили как способы охоты, так и маршруты кочевания за зверем. Терминология, относящаяся к некоторым животным и мелким парнокопытным, общая для всех тунгусо-маньчжурских языков,¹ говорит об исконности охоты.

Для всей сибирской тайги — районов расселения эвенков — были характерны лось, державшийся преимущественно в боровых частях предгорий с мягким рельефом и заболоченными пространствами падей, и соболь. До прихода русских в Сибирь последний был распространен по всей тайге, где имелись узкие лоцины с буреломом и конусами выноса галечника на устьях. Но хищническая охота пришлого населения в XVII в. и лесные палы привели уже в XVIII в. к исчезновению его во многих районах, а в XIX в. он сохранялся лишь в малодоступных местах в вершинах рек с узкими долинами. Лиса, белка, заяц, а также некоторые другие животные и боровая дичь встречались

¹ Например, общий термин для дикой козы и косули: эвенк. *гивчэн*; онгк. *гисээ*; негид. *гивчан*; ороч. *гигуса*; удэт. *гигусу*; ульч. *гигун* ~ *гигун*; нан. *гиву* ~ *гивун*; маньчж. *гигу*, *гуча*.

по всей тайге. По рекам с буреломом водились бобры и выдры. Для лесотундры были характерны песец и горностай, а в горах и севернее — тундровый олень, в горных районах с гольцовыми зонами на восток от Байкала — олень, кабарга и косуля, изюбр² и тарбаган, горный и снежный баран.

Таким образом, в отношении охоты территорию эвенков можно разделить на две большие зоны. Первая — между Енисеем и Леной, исключая горную область истоков Лены; здесь отсутствуют пространства с гольцами. Вторая — на восток от Лены—Байкала — местность горная, сильно пересеченная, с большими гольцовыми областями. Поэтому на западе преобладала охота с луком, на востоке — охота с самострелами и петлями. Район верховий Лены занимал промежуточное положение.

В течение XVIII—XIX вв. лук сменился ружьем, в районах, где эвенки остались жить близко к русским деревням, появились русские ловушки (пасти, кулемы, плашки), которых они прежде не признавали.

Охота на лося (*токи*, *моты* ~ *мотыпки* — «древоед»; *секта-каты* — «тальникоед»; *коңноко* — «черный»; *куя* ~ *куярка* — «молодой лось») приурочивалась к концу зимы и началу весны и к осени. В остальное время охотились на него попутно. Весной лось держался по большим распадкам, в гарях и на болотах. Охотились на него скрадом и гоним на лыжах. Охотник на лыжах гнал лося по следам. В Байкальских гольцах, чтобы лыжи не шуршали, на них надевали меховые козьи чехлы (по этому случаю существовала загадка: «Две козы скрадывают лося»; № 227). Когда наст становился более крепким, за лосем гонялись на лыжах-голицах. Чтобы они не скользили в стороны, верхнеленские эвенки пришивали к лыжам в 2—4 ряда костяные пластинки. Бежали обычно против ветра и стреляли из-за куста. Охота гоним требовала большой выносливости и развивала азарт. Нам рассказывали случаи, когда гнать лося приходилось не один день, охотник падал от изнеможения, но охоты не прекращал, а, передохнув, бежал вновь. Среди отдельных групп эвенков на истоках Нижней и Подкаменной Тунгусок и Лены гнать зверя выходили иногда 2—4 человека. Один-два охотника садились в засаду, а двое гнали зверя (с собакой или без нее) по направлению к ним. Когда лось пробежал близко от сидевших в засаде, в него стреляли. В осенний сезон обычно гоняла собака. Охотник, найдя свежий след лося, спускал со-

² О роли крупных копытных животных в хозяйстве эвенков говорит лексика: лоси и олени, кроме общих названий, имели сезонные и половозрастные. Например: лось в осенний сезон назывался *ирэ* ~ *тирэ*, *анан* ~ *анам* ~ *анамжун* ~ *энэм*, в начале лета — *халанчан*, весной — *лукучэн* ~ *нукучэн*; дикий олень весной — *корейка* ~ *курейка*, летом — *иркин*, осенью — *сиру*, зимой — *ишчэн*; благородный олень весной — *пэнтэ*, летом и осенью — *буг* ~ *бугу*, зимой — *согон* (алдано-зейские говоры).

баку с ремешка, и она, догнав зверя, старалась задержать его до подхода охотника. Летом в некоторых районах — верховья Лены (№ 227), левые притоки Витима и Амура (№ 110) — на лося охотились с лодки. Иногда охотник, ожидая выхода лося, осторожно против ветра пробирался среди зарослей, подгребая двумя лопаточками-веслами. При удобном случае, когда зверь выходил на берег, охотник вонзал в него копье или стрелял из ружья. Эта охота требовала особой ловкости, наблюдательности и умения, так как производилась в темноте. Верхнеленские эвенки осенью, когда лоси переходили в места, где зимой бывает меньше снега, охотились у переправ через реки. В прибрежных кустах устраивали засады, откуда стреляли в переплывающих и выходящих на берег животных. Олекминские и зейские эвенки ставили на лося самострелы в изгородях. Эвенки с левых средних притоков Амура (МА, 1947, 1948)³ иногда настораживали петли на водопойных тропах (рис. 7). Эвенки Нижней Тунгуски и верховий Лены иногда совместно с русскими рубили изгородь (МА, 1925), в которой на определенном расстоянии оставляли промежутки, где рыли ямы, укрепляли их бока жердями, покрывали настилом и засыпали поверхность хвоей и ветками. Такие ямы иногда делали и нелькано-аянские эвенки (№№ 220, 223, 224).

Весной и осенью на дикого оленя⁴ (*багдака*, *корейка* ~ *куррейка*,⁵ *куя* ~ *куярка*, *мелеле*⁶) охотились так же, как на лося, — гоном и скрадом. Весной некоторые эвенки (верховья Нижней Тунгуски и Лены) устраивали засады на пути переходов животных через открытые места. Когда зверь пробегал на расстоянии выстрела, в него стреляли.

К северу от Нижней Тунгуски, где олени ранней весной переходили табунами в сторону тундр, их сторожили на тропах, при появлении табуна начинали стрелять. Испуганные животные разбегались и вязли в снегу. Когда же убивали вожака, стадо приходило в полное замешательство, и охота завершалась успешно. Отдельные вилюйские эвенки в тундрах подстерегали стада на переправах через реки (№ 296, 332).

В полосе лесотундры, севернее Нижней Тунгуски, по верховьям Вилюя и Оленека, а также по средним притокам Алдана некоторые эвенки охотились с приученным оленем-манщиком (*ондодо*). Охотник, оставаясь с подветренной стороны, выпускал

³ Здесь и далее ссылки на материалы автора обозначаются буквами МА с указанием года их сбора.

⁴ Общетунгусское название дикого оленя — *бэюн*.

⁵ Название это перенесено с весеннего названия косули (*корей*).

⁶ *Мелеле* — название мелкого тундрового дикого оленя, встречающееся в преданиях ниже- и подкаменнотунгусских эвенков. *Мелле* у оленных чукчей и коряков — тоже дикий мелкий тундровый олень (№ 331а, 362—363).

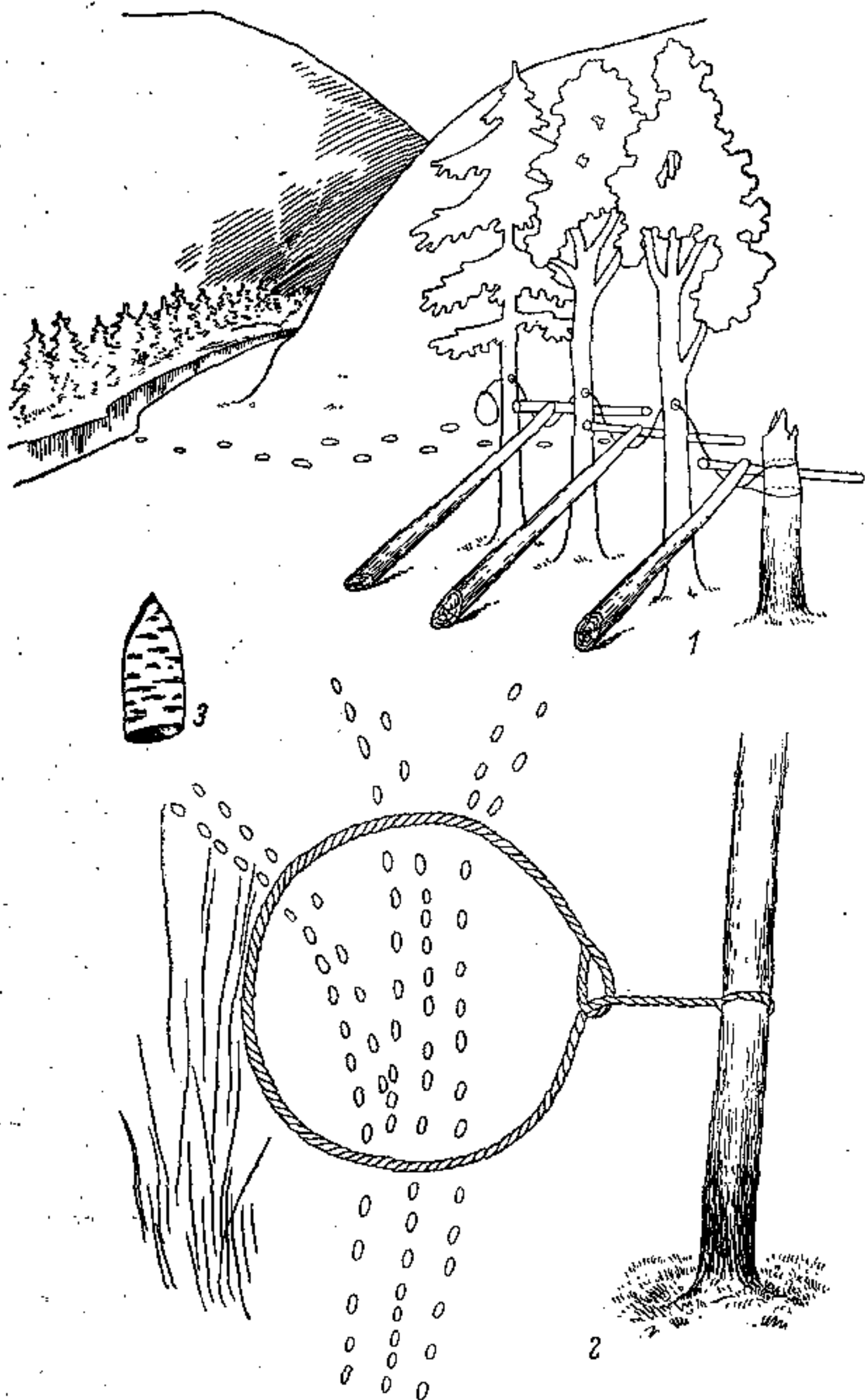


Рис. 7. Петля на медведя (1), на лося (2) и берестяная шипелка (пи-чагун) для охоты на кабаргу (3). (Рисунок Н. Борисова, р. Урми).

манщика вперед на длинном ремне и подвигался за ним до тех пор, пока не убивал выстрелом дикого оленя. Осенью, в период спаривания, манщику петлями накидывали на рога ремень и подпускали к дикому оленю. В азарте драки последний не чувствовал, как подходил охотник.

Нелькано-аянские эвенки в лошадках, покрытых ягелем, настораживали самострелы на водопойных тропах.

К востоку от Лены—Прибайкалья в сильно изрезанных скалистых местах была широко распространена охота на кабаргу (*микчан* ~ *микча* — «скакун»; якутская огласовка — *быкчан*) и косулю (*гивчан*; весеннее название — *корей*). Способы охоты на них были теми же, что на оленя: ранней весной в гольцах охотились гоном и скрадыванием, а летом по вечерам — с лодки, так же как на лося. В конце лета на кабаргу охотились с собакой, которая загоняла животное на скалу и держала его на «отстое», пока не подоспевал охотник. Верхнеленские и амурские эвенки осенью на местах перехода кабарги с гор в сторону реки ставили петли (№ 227; МА, 1947). Но наиболее распространенным способом в конце лета у них была охота со звукоподражательным манком (*пичавун*), сделанным из двух маленьких полосок бересты. На притоках Амура (№ 241) широко применялось настораживание самострелов в засеках, которые рубили от ручья к ручью. Их устанавливали на расстоянии 50—80 м в отверстиях засек. Длина засеки иногда доходила до 10 км, и в ней бывало насторожено до 200 самострелов. Витимо-олекминские эвенки (МА, 1929) окружали засеками гору, на которую любили ходить кабарги и косули, и в отверстиях ставили пасти. Эвенки с Шилки и Аргуни (№ 241) и амурские ставили засеки не только на коз, но на лосей и диких оленей. От одной речки к другой через водоразделы по одной линии подрубали деревья и валили их друг на друга полосами, оставляя на расстоянии 40—60 м отверстия для настораживания самострелов. Эти засеки эвенки-манегры называли *охор*. Осенью, когда животные переходили с гольцов на выдувы (в места, где было мало снега), охотились у рек на переправах.

Мясным животным, имевшим и товарное значение (*канты*), являлся изюбр (*бугу*, *кумака*); территория распространения его была сравнительно ограничена (верховья Лены, Забайкалье, левые притоки Амура). Лето изюбр проводит в гольцах, иногда выходя к солопцам. Осенью он постепенно спускается с гольцов, чтобы перед большим снегопадом очутиться в таких местах, где снежный покров бывает не очень мощным. С наступлением наста зверь выбирается в места с неглубоким снегом, чтобы в случае погони иметь возможность уйти. С появлением зелени он подымается в гари, травянистые пространства с водоемами и к началу лета переходит в гольцы. Прежде эвенки гоняли изюбра по пасту. В начале весны охотились по 2—4 человека

с собакой, которая загоняла животное в скалы на «отстой». Специальная охота за пантами проходила весной в травянистых долинах с солонцами. Охотились скрадом и с лодки в водоемах, так же как на лося, а летом — еще и на солонцах. Амурские эвенки (№ 241) для утренней охоты на солонцах около троп устраивали на деревьях помосты и выжидали зверя с вечера. Некоторые из верхнеленских (№ 227) сами устраивали искусственные солонцы, для чего на тропе колом вырывали яму, в нее вливали раствор соли и вбивали кол. По свежим следам и сдвинутому колу узнавали, что изюбр приходил. Тогда строили засаду. Осенью, в период течки изюбра, охотились с берестяной или деревянной трубой (*оревун*). Найдя следы, утром на восходе или вечером на закате садились в засаду и слушали, где кричит зверь. Если изюбр прекращал рыкание, охотник начинал сам «рыкать» — дуть в трубу. Звук трубы подражал рыканию самца. Самец, бродящий с самкой, откликался, отгонял самку, подходил ближе. Тогда охотник «рыкал» слабее, и изюбр шел смелее. Охотник, подманив изюбра на расстояние выстрела, стрелял. Собака в это время держалась на привязи. Если зверь бывал ранен, охотник пускал ее по следу.

К мясным животным относился и медведь, на которого охотились попутно преимущественно весной и поздней осенью. Охота на медведя связана с древним культом, поэтому у медведя было много названий как обычных, так и иносказательных. Общими для всех являлись названия «дед», «старик» (*амака, амикан, эхэ, эхэк*), «бабушка», «старуха» (*эбэкэ, эбэчи*), «большая старуха» (*атырканца*) и др. Среди эвенков имелись специалисты-медвежатники, которые охотились на медведя с копьем или с пальмóй, заменяющей рогатину и топор. Они подходили к медведю близко и направляли орудие так, чтобы удар попал в сердце и медведь всей тяжестью навалился на орудие. Эти медвежатники другим способом не охотились, и слава о них распространялась далеко по тайге. Обычно охотились на медведя в берлоге. Найдя берлогу, 2—3 человека выходили на охоту. Иногда охотниками были только муж и жена. Вход в нору закрывали бревном, подпирая или прикрепляя его к дереву, и ждали, когда покажется голова животного (*нельк.-аянск.*), или заставляли медведя показаться, просунув палку в отверстие и двигая ею (*алд., зейск., амг.-чумик.*). Как только показывалась голова, стреляли. Иногда к палке привязывали пальмóу и, просунув в отверстие, старались попасть в голову зверя (*тунгирск.*). Вытаскивали медведя из берлоги, набросив на голову петлю аркана.

В отдельных случаях во время наста некоторые эвенки гоняли медведя-шатуна на лыжах. Зверь, проваливаясь, не мог быстро бежать, а спущенные собаки хватили его за ноги. Осенью охотились в кедровниках с ружьем. Зейские и урмийские эвенки (МА, 1947, 1948) настораживали на тропах большие петли.

В весеннее время северобайкальские и баунтовские эвенки на тропах к берегу ставили кулемы, а некоторые из олекминских и нелькано-аянских — большие пасти.

Среди подкаменнотунгусских эвенков, по сообщению Е. Унюка (№ 282, 37), бытовала летняя охота на медведя с манком (*коцукта*) в виде сухой дудки (длиной до 20 см) с прямо срезанным одним концом и косо срезанным другим. Звук манка имитировал урчание медведя. С манком охотились в период течки. Охотник после заката солнца спускался в берестянке и время от времени «урчал» манком, чутко прислушиваясь к звукам. Услышав ответное урчание медведя, он останавливал лодку и, приготовив ружье, продолжал манить зверя. Когда медведь подходил близко, охотник замолкал, а затем, изловившись, стрелял в него.

Охота на каменных баранов (*боцнокон, дёлог*) была распространена среди нелькано-аянских эвенков (№ 220, 224) и производилась весной и осенью. Охотились с собакой, которая загоняла барана на скалу и держала «на отстое», пока охотник не убивал его.

Птицу как боровую, так и водоплавающую добывали петлями, позже — из ружья. В озерных районах (к северу от Нижней Тунгуски, в бассейне Вилюя, в Забайкалье и на Сахалине) большое значение имела охота на гусей во время линьки. Их стогнали в одно место и били палками.

Из пушных зверей охота на соболя (*чивкан ~ чипкан, некэ, сэгэн*) занимала прежде первое место у всех групп эвенков. В тайге в начале зимы чаще производился гон с собакой по неглубокому снегу. Если собака загоняла соболя в дупло, охотник ждал выхода зверька или затыкал все отверстия в стволе и разводил дымокур у основания. Если зимой охотник находил гнездо белки, в которое забежал соболь, он колотил палкой по стволу и стрелял, когда соболь выскакивал из гнезда. Характерной для енисейской тайги была охота с обметом — сеткой длиной 40—90 м. Вокруг норки или места, куда скрылся соболь (дупло или каменистая россыпь), расставляли колышки с наклоном внутрь, на них укрепляли сетку. Нижнюю часть сетки на четверть уминали в снег. Изнутри вдоль сетки снег до земли разгребали маленькой канавкой, чтобы соболь не мог убежать под снегом, затем подрубали все соседние мешающие сучьи и ветки; если же оставалось внутри дерево, с него счищали кору. На верхушки колышков привязывали колокольчики и ждали, когда они зазвучат. Ждали в снежной яме, устроенной так, чтобы из нее удобно было наблюдать за зверьком. Собаку помещали на хвойной подстилке внутри сетки (МА, 1926). Некоторые из живших рядом с русскими эвенков ставили на соболя кулемы и пасти⁷ и настораживали капканы.

⁷ Об устройстве пастей, употребляемых русскими в охоте на соболя, см. у С. П. Крашенинникова (№ 159, 671—686).

Кулемы помещали в распадках на расстоянии 20 шагов друг от друга среди зарослей кедра и пихты.

От Зей на восток и в Забайкалье в горных, сильно изрезанных районах была широко распространена охота с самострелами, которые настораживали на следах, идущих из нор или у входа в норку. Один охотник мог настораживать до 100 самострелов. Амгуно-урмийские эвенки (МА, 1948) выгоняли соболя на галечник и следили за отверстием, в которое он прятался. Затем туда вставляли одним концом дуплистое гнилое бревно (*коңдэ*), в него вкладывали палочку с развилкой (*тылбэвун*), верхний конец последней проходил через отверстие, в которое вбежал соболь, и был связан с горизонтальной палочкой, второй конец палочки связывали с подпоркой (*лопаткэ*), на нее опускали нетолстое бревно (*мо колбокон*). Затем выгоняли соболя через то же отверстие. Он задевал за развилку, последняя тянула палочку, и бревно падало на дуплистое дерево, придавливая зверька. Эта ловушка называлась *соксокон* (по-якутски *сэксэ*). В Забайкалье иногда охотились запуском в занесенную снегом россыпь камней. Загнав соболя в россыпь, охотник выбирал подветренное место, садился на лыжи и ждал, когда соболь выйдет, а при выходе зверька в него стрелял.

Промысловая охота на соболя уже в XVIII в. в ряде районов (например, в низовьях Олекмы, в верховьях Оленека), а к началу XIX в. повсеместно заменилась охотой на белку (*улуки*, *кэрэмуң*), и лишь в отдельных местах любители весь охотничий сезон охотились только на соболя. Водилась белка преимущественно в высокоствольных, чаще затененных борах. Для охоты на белку использовался лук с тупоносими деревянными стрелами, позже — ружье. В начале охотничьего сезона искали белку с собакой. Когда же выпадал глубокий снег, охотник сам искал следы. Для этого он кружил по лесу на лыжах (район между Енисеем и Леной, в Прибайкалье и на крайнем востоке) или ездил верхом на олене (на Витиме, Олекме, верховье Алдана, Зее). Бить белку приучались с детства, с 7—8 лет.⁸ В верховьях Нижней и Подкаменной Тунгусок и Лены весной была распространена охота плашками (*пилаха*), которые заготавливали с осени или летом, чтобы дерево просохло (плашка из сырого дерева пахла смолой, и в нее белки не шли). В конце зимней охоты заготовленные плашки увозили на охотничьих нартах и складывали в поленницу на стоянке. Отсюда по 10—15 плах развозили в стороны и разбрасывали по кругу на расстоянии 100 м друг от друга. Разбросав плашки, шли в обратном направлении и настораживали их. Плашки осматривали, идя по кругу, через день-два. Один охотник настораживал 100 (верховье Нижней Тунгуски) — 200 (верховье Лены) плашек.

Лису (*сулаки* ~ *шулаки* ~ *хулаки*) весной и зимой били из лука и из ружья. Иногда настораживали самострелы и плашки

⁸ Подробнее об этом см. у Б. Э. Петри (№ 227, 39—40).

(нельк.-аянск.), кулемы и пасти (илимп.; пасти ставили иногда и енисейские эвенки). Чаще на лису ставили капканы (енисейск., алд., нельк.-аянск.). Иногда енисейские, нелькано-аянские и верхнеленские эвенки на тропах бросали приманку-помет с сулемой или со стрихнином. Яд вкладывали в воск или тесто или в кусочки рыбы, мяса и обмакивали в масло. Около помета разбрасывали сушеную икру или мясо.

На колонка (*солоңго ~ хоноңго ~ шолоңго; илдири* — верхнеленские эвенки) осенью охотились с ружьем и били, когда собака загоняла его на дерево. Если встреченный колонок уходил в нору, ее вырубали топором. Если же он уходил в дупло упавшего дерева, затыкали входное отверстие, перерубали ствол метрах в четырех от него и, дав зверьку выскочить, ловили его руками, а затем убивали. Если же колонок уходил в дупло стоящего дерева, под ним раскладывали дымокур для выкуривания зверька. Енисейские эвенки ставили на колонков черканы и на следу у норки настораживали капканы.

Рысь (*секалан, тыбдяки, дукту, гэлки, норно ~ нондо*) и росмаху (*дянтаки, етэкэ, мэнтэкэн, мурга, мукэвки, солтарай, агилкан*) били из ружья, если случайно нападали на свежий след. Иногда пускали по снегу собаку, которая загоняла животное на дерево. Енисейские, илимпийские и верхнеленские эвенки ставили капканы на следах этих животных (росомаха часто следовала за рысью, чтобы отнять у нее добычу). Сымские (к западу от Енисея) и верхнеленские эвенки иногда ставили пасти.

На волка (*иргичи, гускэ, гирку, долбохик, бэечэн, дэвэе, чинукай, нэлэвки, хивига, сиркэ, кутурук, дихукэ, утыңэ, агитка, агилак ~ агилкан*) эвенки прежде совсем не охотились. Эвенки, предки которых связаны происхождением с группой *орочен* (к северу от Нижней Тунгуски и все восточные *орочоны*), сохранили ранние представления о волках, по-видимому, тотемистического характера.⁹ Ряд названий для волка связан с представлениями о различных духах (*агитка ~ агилак ~ агилкан* — «лесовик»; *нэлэвки ~ нэлэку* — «злой дух»; *долбохик* — «полуночник»; *кутурук* — «носитель счастья»). Перед началом XX в. илимпийские оленеводы в тех случаях, когда волк появлялся около стада, устраивали засаду и били его из ружья, иногда на

⁹ Например, К. Рычков записал от илимпийских эвенков, что пути к верхнему божеству (*хэвэки*) знают только волк и ворон. Забайкальские *орочоны* сообщили Малых, что «волк все равно, что *орочон*», «все равно, что брат». В наших фольклорных записях от алданских *орочонов* имеется запись: «Волк был раньше человеком». Некоторые *орочоны* с Чары не били волка из страха его мести (МА, 1929). Такое представление о волке у *орочонов*, по-видимому, появилось от монголов, когда *орочоны* жили по соседству с ними.

тропе настораживали капкан или самострел. Хаунтовские эвенки на волка ставили кулему.

На зайцев (*муннукан* ~ *мундукан*, *туксаки*, *чиндакан*, *паглук*) охотились преимущественно эвенки, жившие по соседству с русскими и якутами (нельк.-аянск., с верховьев Нижней Тунгуски и Лены, сымск., сахал.). Для охоты использовали плашки (нельк.-аянск., сахал.), пасти (сымск., с верховьев Нижней Тунгуски) и петли (сымск., вит.-олекм.).

Охота на горностая (*делэки*) наиболее широко была распространена к северу от Нижней Тунгуски. Охотились при помощи капканов и черканов, очень редко использовали кулемы. Капкан иногда ставили и алданские эвенки, но чаще на горностая ставили черкан (вит.-олекм.). Верхцеленские иногда настораживали плашки.

Охотой на выдру (*дюкун* ~ *дюкин*) занимались эвенки, кочевавшие к западу от Енисея — сымские и на востоке — амгунско-чумиканские и сахалинские. На выдру устанавливали преимущественно капканы, реже — самострелы на тропах, били ее и из ружья. С ружьем сахалинские эвенки поджидали выдру на закате, когда зверек выходил на берег или на лед есть рыбу. Гнездо выдры искала собака. Иногда выдру выживали из гнезда, запрудив реку ниже последнего и выше по течению и обрубив нависшую над гнездом часть берега. Зверька били, как только он выходил из норы.

Охотились эвенки и на таких животных, как тарбаган, кабан и песец. На тарбаганов (*эйгэ* ~ *эгъе*, *дёлодыкан*) охотились в Забайкалье и в верхней части бассейнов Витима и Олекмы. Летом в гольцах этих животных выкапывали или выкуривали из норы, ставили на них черканы. Кабан (*тороки*, *тукалагда*, *мурдукэ*, *айдар*) встречался в южном Забайкалье и по нижним частям левых притоков Амура. Охотились на него с собакой. Песец (*чатырэ*) водился в полосе лесотундры, иногда — в тайге. Среди илимпийских эвенков промысел на песца занимал первое место (№ 251, 1). Охотились они преимущественно при помощи пастей. Осмотр пастей в течение зимы производили два-три раза.

Оружием охоты у эвенков служил лук со стрелами. Он был вытеснен в XIX в. ружьем. Использовали также палмý, копье «отказ» (рогатину) и нож. Луки у эвенков были двух типов: сложные (М-образные) и простые. Сложный лук (*бэр*; *ноңга* — забайк.; *исты* — илимп.),¹⁰ длиной в одну ручную сажень, склеивали рыбьим клеем из двух хорошо просушенных (в течение двух лет) и обычно естественно изогнутых пластин (*хакрэ* ~ *хактэ*) ели и березы или лиственницы и кедра. Енисейские эвенки в середину лука вклеивали квадратный или овальный березовый клин

¹⁰ Луки у эвенков были охотничьими (*бэюмэгдэ*) и военными (*илэмэгдэ*) — верховье Подкамонной и Нижней Тунгусок.

(*харан*); нелькано-аянские по образцу привозных (даурских) луков обкладывали свой лук с внутренней стороны китовым усом. «Даурские» луки (*нома*) попадали ко всем амурским и забайкальским эвенкам. Западные эвенки снаружи оклеивали лук берестой, а концы с надставкой из березы частично обматывали сухожилием. Восточные обматывали сухожилием только концы лука у надставки и обклеивали лук полосами черемухового дерева (*кар*) и берестой или делали надставные концы (*еркан*) с зарубками для насаживания тетивы из дерева черемухи, иногда из рога без обмотки. Тетиву (*илин ~ игин*) изготавливали из волокон конопли, полосок кожи, а сымские иногда обматывали ее еще тонким слоем бересты. Луки имели слегка двояковыгнутую форму. Сложный М-образный лук, найденный на территории расселения эвенков, А. П. Окладников датирует серовским этапом неолита. Простой лук (*алаңа — чумик.*) был короче сложного (около 1 м) и имел одну изогнутость. Изготавливали его из одной пластины листовенницы и обклеивали берестой, иногда полосами из ремня. Некоторые эвенки (амг.-урм.) на вогнутой стороне прокладывали сухожилие. Тетива изготавливалась из волокон крапивы и конопли.

Стрелы (*нюр*) различались наконечниками. Охотясь на кабаргу и выдру, использовали вилообразные наконечники с зазубринами на внутренней стороне; на крупного зверя — шилообразные и двухлезвиевые наконечники с одной зазубриной у основания; на соболя — клинообразные обоюдоострые треугольные железные пластинки, вставленные в роговые наконечники, которые укрепляли на древке стрелы (вост.). Были еще граненые и раздвоенные наконечники — на гусей. Костяные наконечники вставляли и закрепляли в древке, а металлические закрепляли при помощи медного язычка в раскрепе костяной палочки, которую укрепляли в древке. Были стрелы и с соскакивающими наконечниками, державшимися на сухожильной нитке. Такая стрела не убивала зверя, а задерживала его бег. Для охоты на белку енисейские эвенки пользовались главным образом деревянными стрелами (*луки ~ нуки*) с тупым овальным концом и без оперения. Оперение стрел шириной около 3 см делали из перьев дятла, орла и из хвостовых перьев тетерева. С орлиным оперением стрела была тяжелее. Колчан для стрел изготавливали из ровдуги и обычно богато украшали; носили его за спиной.

Знакомству с ружьем енисейские эвенки обязаны первым русским; след этого сохранился у сымских эвенков в названии ружья — *пишал* (<русс. «пищаль»), хотя уже в XVIII в. появилось и местное название — *пэктырэвун* — букв. «оружие, которое делает вспышку», отсюда *пэктырэ* — «стрелять из ружья»; амурские эвенки и манегры познакомились с ружьем (кремневой винтовкой), по-видимому, через соседей — даурских торговцев, об этом свидетельствует сохранение в их говорах слова *мевчан*. Ал-

данские и аянские эвенки узнали о ружье от якутов и длительное время покупали у них переделанные русские ружья (МА, 1947). Эти эвенки перенесли на ружье название лука — *бэр*. Вначале ружья были кремневыми, затем — шомпольными и пистонными, гладкоствольными и нарезными. Из ружья стреляли с руки и с подпоры («сошка»; ленск., вилуйск., забайк.).

Охотник всегда носил с собой нож в ножнах — *пурта* (зап.), *кото* (вост.), который снимал только на ночь. У эвенков были распространены два способа ношения ножа в ножнах: привязывание его или к правому бедру (западнее Лены),¹¹ или к поясу (восточнее Лены). Вторым способом оленеводческие группы вместе с другими традициями принесли в районы, расположенные западнее Лены. Традиция привязывания ножа к правому бедру была отмечена у населения Прибайкалья в глазковский период энеолита (Ленковский могильник). Из современных народов эта традиция отмечена у некоторых обских угров, энцев, нганасанов. Такой способ ношения отмечен в сказании эвенков Якутии.

Пальма — *кото* (зап.), *уткэн* (вост.) — представляла собой массивный, длинный (50—60 см), одностороннеострый тесак, нижним концом вставленный в расщеп палки и укрепленный в этом месте обклейкой из полосы бересты. Длина палки у западных эвенков превышала рост человека, у восточных достигала 1 м.

Копье «отказ» — *гида* — представляло собой двухстороннеострый листовидной формы наконечник, оканчивающийся втулкой, которую насаживали на заостренный конец палки и укрепляли гвоздями. Длина палки достигала роста человека. Большинство эвенков предпочитало иметь пальму, которая была тяжелее, ее использовали также в качестве топора.

Из орудий охоты наиболее распространенным и сохранившимся в XX в. в районах Лены—Байкала был самострел *бэркэн* (*алаца* — северобайк., баунт.). Самострелы устанавливали на тропах и в отверстиях изгородей. Ставили их на медведя, лося, оленя, косулю, кабаргу, зайца, а восточные эвенки — иногда на соболя и лису. Устройство самострела подробно описано в литературе.¹² Зарубки на визирной дощечке служили «мерой высоты» настораживания стрелы и были приспособлены к типу стрелы (например, у стрелы с вилообразным концом зарубка должна помещаться между раздвоением, а у стрелы с шилообразным концом — против конца стрелы). На нижних притоках Амура луки-само-

¹¹ Способ привязывания ножен к бедру зафиксирован в эпическом сказании алдано-учурских эвенков, у которых сохранился в самодеятельности и кафтан, характерный для потомков ангарских тунгусов XVII в. (совр. сымские эвенки).

¹² См.: Миддендорф (№ 182, 1, 607), Маак (№ 241, 170—171), Кривошапкин (№ 160, 92—93, 104), Дюпельмайер (№ 122, 129).

стрелы на соболя устанавливали горизонтально, вертикально и слегка наклонно, а на зайца и лису — только наклонно. Манегры, по свидетельству Маака, чтобы ускорить смерть животного, употребляли отравленные стрелы, смазанные гнилым жиром.

Одним из древних способов охоты была охота петлей (*хурка ~ урка*). В некоторых местах с петлей охотились также на крупных животных. Амурские эвенки (бассейн Зеи и восточнее) ставили петли на лису, кабаргу, лося и медведя. Петлю на лису привязывали к толстому дереву. Петлю на лося делали раньше из «половинки» — особо обработанной шкуры лося, позже — из толстого троса. Ставили ее на водопойной тропе лося. Высота петли должна была быть равной высоте ног лося. Конец петли обматывали и крепко привязывали к длинной (до 2.5 м) палке, делая в последней прорубку, чтобы обмотка не соскочила. Палку приставляли к дереву, а противоположный конец ее слегка опирали на него. Лось, попав в петлю, тащил за собой палку и застревал. Иногда конец ремня петли крепко привязывали к дереву, и лось, попав в нее, задыхался. Аналогичными по устройству были и петли на кабаргу, зайца и рысь; их устанавливали на тропах (на рысь), закидывая мхом (на кабаргу), или просто бросали на землю (на зайца). Материалом для такой петли служила веревка. Несколько иначе устраивали петлю на медведя. Ее устанавливали на тропах косулей или диких оленей, иногда на тропах зайца, за которым охотился медведь. Петлю делали из широкого толстого лосиного ремня. Конец ремня продевали через отверстия в трех деревьях и привязывали к четвертому дереву. В промежутках между деревьями к ремню с двух сторон прислоняли нетолстые деревья. Петлю из широкого лосиного ремня иногда привязывали к крепкой ветке, конец которой пригибали и привязывали к дереву. Медведь, попав в петлю, тянул ее, рвался и задыхался. Среди восточных эвенков издавна скорее для забавы практиковалась ловля на петлю рябчика-дикуши (*караки*). Петля на конце палочки набрасывалась на голову засмотревшегося рябчика и затягивалась.

Охота при помощи всякого рода давящих ловушек, как отмечалось выше, была нехарактерна, и эвенки в XVII—XVIII вв. не только жаловались на русских, пользующихся такими орудиями охоты, но и разрушали их. Все ловушки назывались *лаң ~ няң*, что обозначало «раскрываться», «распахиваться», или заимствованным словом — *нахи*, *колонко* и якутским *соксо ~ сэксэ*, и только для черкана у некоторых из илимпийских и подкаменно-тунгусских групп эвенков существовало название *яриңа*.

В районе, примыкающем к верховьям Лены, распространялся русский способ охоты на белку и горностая — плашками (*пилашкэ ~ пилахэ*) (№ 227, 41—43). Здесь эвенки иногда заменяли доски плашки льдинками или каменными плитками. Чаще плашки ставили на земле или на льду и не покрывали ветками.

Приманкой служил кусочек мяса. Единичные случаи охоты с плашкой на лис и зайцев отмечены среди нелькано-аянских эвенков. Еще менее характерной была охота с капканом. Многие эвенки даже не слышали о нем. Более широко охотились с капканом на выдру на окраинах расселения эвенков: к западу от Енисея и на Сахалине.

Необходимым снаряжением пешего охотника, кроме лука, являлись колчан для стрел, напальник (кольцо для стрельбы из лука), наспинная дощечка («поняга»), зимой — лыжи, охотничья парта, весной — снежные очки. Ороchonы, охотившиеся на олене, обходились без лыж, «поняги» и нарт.¹³ Добычу они привязывали к седлу. Сымские эвенки до XX в. охотились с луком, а колчаны носили на петле за спиной.

«Поняга» (*понагэ, хина ~ ина, эмуксэ*) — заспинная дощечка с парой привязанных петель, надеваемых на плечи охотника. К дощечке прикреплялось 6—8 пар ремешков, к каждой из которых плотно привязывалась та или иная часть снаряжения и добыча.

При охоте с ружьем необходимой принадлежностью была «натруска» (*натрускэ*) — ремень, надеваемый через плечо, с сумочками для пуль и других предметов и деревянной круглой коробочкой для пороха. Зимним снаряжением охотника являлись лыжи-голицы для наста (*киңнэ ~ киңлэ, хакрэ ~ хактрэ ~ хактэ ~ хаксэ ~ акрэ, каяма*),¹⁴ лыжи с меховой обкладкой для снега (*суксилла ~ сувсилда ~ хуксилда; киңлэ* — олекм.) с палкой (*хэвгурэ*) и охотничья нарта (*ирувун*) для больших расстояний или лыжи-волокуши (*келчи*), используемые при перевозке туш.

Тунгусские лыжи отличались от лыж других народов тем, что были короткими (ниже роста человека), тонкими, широкими (26—28 см) и изогнутыми, с подклеенной под ступней берестой. Для изготовления лыж эвенк долго искал дерево, не имевшее в нижней части сучьев и не «закрученное» ветром. Выбиралась обычно лиственница (или ель) как более легкое дерево, но более гибкая и прочна была осина. Из дерева топором вырубали доски (*молдавкил*), их сушили, затем ножом выстругивали (*олдомивкил*) и стружком равняли так, чтобы толщина лыжи от середины плавно сходилась к переднему и заднему концам и бокам. Приготовленные доски с заостренными концами вставляли в рамку, чтобы получились три выгиба: у переднего и заднего концов и посередине (некоторые делали еще прогиб от ступни к боковым краям); в рамке их высушивали. В передней части места для ступни просверливали четыре дырочки. В это время женщины заготавливали

¹³ Об оленных Баягирах в документах XVII в. говорится: «На лыжах отцы наши и мы никогда не хаживали и делать лыжи не умеем» (№ 267, 240).

¹⁴ Слово *хакрэ*, кроме того, обозначает часть дерева под корой, «полоз» (ручной нарты) и древко самострела. Тувинцы-тоджинцы словом *так* называют лыжу (№ 40).

камысы (шкурка с ноги), по 2—5 штук на лыжу. Их сшивали полосами, ворсом в одну сторону. Сшитую полосу закручивали ворсом вверх на толстую палку, зашив один конец. Сшитым концом полосу надевали на носок лыжи, покрытой ровным слоем густого рыбьего клея, и раскручивали с палки до заднего конца лыжи, на котором ее зашивали, причем ворс должен был идти от носка к задку. Края камыса загибали (на 2—5 см) и приклеивали к верхней поверхности лыжи. Приклеив, зажимали лыжи дощечками, сушили и после этого вторично вставляли в правила и давали отстояться. Лыжный ремень делали из старой лосиной ровдуги, смазывали жиром, продевали в средние отверстия лыжи и укрепляли крест-накрест в носочной части при помощи деревянного костылька; один конец ремня пристегивался сбоку маленьким кляпом. Лыжная палка (*хэвгурэ ~ эбгурэ ~ энурэ*) в рост человека служила для тормоза при спусках, для придерживания за деревья при подъемах и для сбивания снега с веток. Ее делали из березы, на нижнем конце укрепляли кружок, переплетенный ремешками, на верхний насаживали металлический крюк. Для опоры руки делали выемку с перехватом повыше выступа. Некоторые эвенки вместо выступа вставляли кусок рога оленя с изображением зверя. Лыжи-голицы были толще, уже, прогибов не имели, вверх у них загибались только передние концы. В тех районах, где у эвенков не было оленьих камысов, их заменяли лошадиными. Для охоты гоном из козьих камысов делали чехлы, в которые вставляли лыжи. В чехле были два отверстия: одно для ноги, другое для лыжи; последнее затягивалось ремешком. На лыжи-голицы для ходьбы по насту некоторые эвенки в 2—4 ряда подшивали ремешками костяные пластинки (*ибчу*).

Дополнительным снаряжением охотника во время весенней охоты были «снежные очки», предохранявшие глаза от блеска снега. Первоначально их делали из тонкой, слегка изогнутой дощечки с узкой щелью для глаз (среднеамурские эвенки делали их из коры пробкового дерева). Вязки, укрепленные на боковых краях очков, закрепляли на затылке. Позже очки стали делать из куска жести со щелью или сеткой из конского волоса, вшитого в ровдугу.

Во всех случаях, исключая период глубокого снега, необходимым спутником охотника была собака — сибирская лайка. Собак с раннего возраста обучали охоте на определенного зверя: на белку — *улукимэн ~ улумэн*; на лося и оленя — *бэюмэн*; на кабана — *торокиман*. Были собаки и на соболя. Они не только гнались по следу, но и не давали возможности убежать соболю в каменистые россыпи.

Для пешей охоты на дальние расстояния необходимым снаряжением охотника являлась низкая и узкая (ширина лыжного следа) ручная нарта. Ручные нарты — *ирувун ~ иривун* (букв. «волокуша»), *толгоки* — были различными: Енисейские эвенки

делали их из двух тонких полозьев, передние концы которых были выгнуты кверху; на каждом из полозьев при помощи ремешков укрепляли четыре копыла около 0.5 м высотой. Копылья немного выше середины связывали черемуховыми или ивовыми вязками, к которым прикрепляли тонкие узкие пластинки-дранки, служившие настилом. На верхние концы копыльев в отверстия щелей продевали тонкую еловую жердь, огибавшую весь верх. Пространство между этой жердью и настилом переплетали веревкой. На передних концах полозьев укрепляли черемуховую дугу, за которую привязывали лямку с петлями, надеваемыми через плечи охотника. У некоторых из эвенков бассейна Енисея настил укрепляли на вязках между верхними концами полозьев. Верхнеленские и некоторые забайкальские эвенки, кроме того, привязывали наклонно сбоку еще жердь *элзэвье* (<русс. «оглобля»); последнюю при ходьбе держали в руках, не давая нарте скользить в стороны. Эвенки с верховьев Нижней и Подкаменной Тунгусок вместо нарты применяли широкую лыжу (*келчи*), к которой отдельными ремешками привязывали каждый предмет поклажи. У эвенков к востоку от рек Бирь и Нимана крепление нарты было назовым; полозья сильно изгибались кверху с двух концов, а иногда только с переднего конца, вязки и настил укреплялись на уровне верхних концов копыльев. Эта нarta была уже и длиннее западной. Большинство эвенков, исключая орочонов, уходило на охоту пешком или на лыжах (в период глубокого снега). Семья следовала за охотником, останавливаясь на стоянку, чтобы съесть убитого зверя. Эвенки, жившие сравнительно недалеко от охотничьих угодий, на зиму оставляли семью на постоянном стойбище (*мэнэен*) и уходили на охоту с охотничьей нартой (верховья Нижней Тунгуски, Лены, Верхней Ангары) или с 1—2 навьюченными оленями (Подкаменная Тунгуска) и с лошадьми (верховья Лены, Нижней Тунгуски, притоки Амура). Эвенки часто пользовались прежними охотничьими угодьями, куда уходили от мест кочеваний на сотни километров.¹⁵

У эвенков преобладала индивидуальная охота. Коллективная в 2—4 человека проводилась в тайге только на мясного зверя: на копытного и на медведя, в полосе лесотундры — на гусей, а у эвенков Сахалина — на водную дичь.

Все мясо добытого зверя охотник отдавал коллективу. Он имел право наесться досыта печенью, мозгами и почками сразу после

¹⁵ Местонахождение охотничьих угодий на больших расстояниях от мест кочеваний отмечали все путешественники. Мессершмидт писал, что кочевавшие в бассейне Илимпей охотились к северу от Нижней Тунгуски. Миддендорф указывал, что тунгус любит возвращаться на зиму в нагорные долины, и для примера приводил эвенка Ялогира, кочевавшего на восток от Авама до Хатанги, на юг от Авама до Ессыя, на запад до вершины Хеты (№ 182, I, 1, 700). Еще в начале XX в. сымские и кетские эвенки ходили охотиться за Енисей на Пит и Вельмо, с Нелы — на Витим и Маму, с Олекмы—Тунгира — на Гилюй—Зею, Большой Хинган и т. д.

свежевания. В тех случаях, когда вместе кочевали семьи двух родов, охотник отдавал тушу свойственнику (чаще брату матери), который и делил ее. Эта передача называлась *нимат*. Прежде запрещалось делить тушу самому охотнику. Если в охоте принимали участие 3—4 охотника, то вопрос о разделе туши решался коллективно. Распределение туши также имело свои стойкие традиции, которые могли только варьировать (№ 192, 34—43). У верхнеалданских эвенков товарищ по охоте получал пару камысов и половину или целую шкуру с головы. Если в охоте участвовали три человека, то два из них получали по полшкуры и по два камыса, а шкура с головы зверя доставалась охотнику (МА, 1947). У подкаменнотунгусских эвенков шкура с туши доставалась обычно брату матери, шкуры с ног и головы — охотнику. При разделе мяса преимущество отдавалось старым (МА, 1927, 1935) и больным. Охотнику в качестве доказательства почтения и уважения выделяли голову, сердце, часть печени и несколько кусков мяса, а старшим по возрасту давали лучшие куски мяса и жира от разных частей туши, остальное мясо делили так, чтобы каждому главе семьи на стойбище достались мясо и жир от разных частей. Взрослые мужчины, не имевшие своего самостоятельного хозяйства, не получали мяса, но они могли угощаться за общим столом в любом чуме, куда заходили. После распределения получившие мясо отделяли от своего пая часть и давали ее не получившим. У среднеалданских эвенков (№ 222) сохранялась старая традиция деления головы на 9 частей; язык отрезали отдельно. Череп и нижнюю челюсть делили на четыре части и отдавали семьям. Когда убивали медведя, голова доставалась тому, кто первым нашел след; он же распределял мясо медведя. Прежде распределял «чужой» — свойственник или воспитанник. Но съесть медвежью голову своей семьей было нельзя, и на угощение приглашали всех сородичей и свойственников.

Охотник, добывавший зверей для всей семьи или для коллектива, пользовался особым уважением и почетом, и рассказы об охотниках, с одного удара рогатиной убивавших животное, и об охотниках-бегунах, не упускавших зверя, распространялись по всей тайге и передавались из поколения в поколение.

Совсем другое отношение сложилось к пушной охоте. Она являлась промыслом, который давал возможность раз в году оплатить ясак и обменивать шкурки на вещи, позже — на ружья и охотничьи припасы и продукты, без которых зачастую можно было обойтись в тайге. В пушном промысле принимал участие всякий, кто умел стрелять. Результаты пушного промысла являлись частной собственностью охотника и его семьи. В этой охоте не нужно было удали и выдержки, необходимой при охоте на мясного зверя, хотя без знания жизни и повадок зверька охотиться было нельзя. О такой охоте обычно не рассказывали.

Морской охотой занимались только «сидячие» эвенки с Охотского побережья. В конце XIX в. ею стали заниматься «прибайкальцы» (*ламучер*), заимствовавшие способы охоты от русских.

На нерп охотились со льда (№ 224, 50—53). Охотник, увидев нерпу, подражая ее движениям, приближался к ней. Приблизившись (приблизительно на 20 м), целился в голову и стрелял (в тушу нельзя стрелять из-за толщины сала). Убитую нерпу тащил к берегу на ремне, продетом в прорезь, сделанную на нижней челюсти. В такой охоте иногда участвовали 2—3 охотника. На «морскую кошку» охотились в начале июля при помощи наживки. К середине заостренной с двух концов иглы (*нимцаука*), сделанной из кости голени медведя, привязывали веревку длиной до 1 м с поплавком из большого куска сухого дерева; к ней — ремень длиной до 80 м, сшитый из двух маутов. На иглу насаживали хвостовой частью наживку (горбушу или майму), выезжали на лодке в море и спускали ее в воду. Когда животное хватало наживку, поплавок резко двигался. Выжидали в лодке, пока он успокоится, и, двинувшись обратно, за ремень подводили животное к берегу. Наживку ставили обычно на ночь. Выехав в море, спускали ее и возвращались, второй конец ремня привязывали к колу, воткнутому в дно около берега. На устье реки иногда то же делали днем, но тогда второй конец ремня держали в руках, стоя на берегу. На берегу иногда устраивали «засаду» — заслон из переплетенной решетки, через отверстие которой следили за нерпой и стреляли, когда на воде показывалась ее голова. Здесь требовалось, чтобы стрелок был метким. Жирная убитая нерпа, как правило, всплывала, к ней подъезжали на лодке или на маленьком плоту, зацепляли гарпуном (*элгу*) за шею и подводили к берегу. Во время большого волнения в нее бросали гарпун с костяным наконечником (*аёр*). У него имелись два боковых загнутых назад зубца и прикрепленный к трубчатому основанию ремень, второй конец которого, продетый в петлю на конце древка, держали в руках. Иногда нападали на спящую на отмелях нерпу и били в голову из ружья или метали гарпун. Ночью охотились с гарпуном; если же охотнику удавалось близко подползти к животному, он бил его по голове длинной палкой. Осенью, в период шуги, охотились на мелкую нерпу (*кумачан*), выходившую на берег. Били ее из ружья или сонную — палкой по голове. Иногда соседи оказывали помощь в перевозке туши и свеживании. Мясо первой убитой нерпы делилось на куски и раздавалось всем, охотнику же доставался небольшой кусок для одной варки. Последующий дележ зависел от воли охотника. Если в охоте принимало участие несколько человек, то убивший нерпу получал меньшую часть, а иногда и ничего не получал. Но зато при следующей охоте ему полагалась большая часть. При большом количестве охотников каждый брал себе нужное количество мяса, а жир делили по желанию охотников. При удачной охоте остатки мяса и жира за-

готовавливали впрок. На продажу мяса когда-то существовал запрет, поэтому излишки его после дележа и заготовок оставались гнить на месте разделки, если их не подбирали для корма собак.

Оседлые прибайкальские эвенки (*ламучен*) охотой на нерпу занимались редко. Применявшийся в начале XX в. некоторыми из них способ охоты с парусом был заимствован от русских. Для этой охоты зимой делали на двух парах копыльев узкую короткую (так, чтобы на ней поместился корпус человека) нарту с высоко поднятыми передними концами полозьев. На концах последних укрепляли раму для паруса, представляющую собой два вертикальных шеста с перекладиной вверху; рама по длине в три раза больше ширины нарты. К перекладине привязывали верхний край паруса. Нижний край свободно спускался и доходил до поверхности льда. Чтобы его не отдувало ветром, в шов насыпали дробь. Охотник корпусом ложился на нарту и продвигал ее, подталкивая вперед коленями (ноги охотник защищал наколенниками, сшитыми из нерпичьей шкуры мехом наружу). При подходе к нерпе охотник опускал верхнюю перекладину несколько назад, а когда был на расстоянии 20 м от зверя, опускал очень низко парус, покрывая им себя, и стрелял. Если нерпа, почуяв охотника, отходила, охотник гнался за ней; если была ранена и уходила под лед, в ход шел гарпун, который у эвенков назывался багром. Наконечник его представлял собой крюк, оканчивающийся длинным острием с зазубриной. Трубчатое основание этого крюка имело снаружи колечко для привязывания длинного ремня, конец которого проходил через петлю, укрепленную на втором конце длинного древка. Охотник, подойдя к полынье, в которую нырнула нерпа, багром искал ее, добивал, прокалывая острием. Крюк при выдерживании древка вцеплялся в нерпу, задерживаемую ремнем. Когда нерпа прекращала биться, охотник за ремень вытаскивал ее на лед. Летом на маленькой лодке с парусом, укрепленным на носу таким же образом, два охотника неслышно подплывали к нерпе. Один охотник сидел на корме и без шума подгребал. Чтобы не производить шума при гребле, ручку весла обматывали тряпкой. Второй охотник следил за парусом и держал наготове ружье. В нерпу стреляли, затем, подойдя ближе, добивали багром, если она была ранена, и зацепляли крюком багра, если убита, и на ремне дотягивали ее до берега. Прибайкальские эвенки значительную часть продукции морского промысла продавали.

Охота на морскую птицу производилась у охотских эвенков попутно. Некоторые ездили к скалам с гагарьими гнездами и ловили гагар сачками. Шкурки их шли на шапки, пух — на подушки.

ОЛЕНЕВОДСТВО

Эвенкийские домашние олени (*орон*), подобно диким, различаются своим внешним видом (№№ 227, 233, 290): западный мельче (ниже и тоньше) и менее вынослив, чем восточный (горные районы Витима, Олекмы, Алдана, Зеи), поэтому различаются и размеры вьючных сум. Ходить под вьюком оленя приучают с двух лет, под верховую езду — с четырех-пяти лет. Самка телится один раз в год, после чего ее начинают доить. Двойни бывают редко. Отел в зависимости от географических условий происходит в мае—июне (*сонкан*). Период спаривания длится месяц начиная с сентября. У самок рога отпадают после отела, у самцов — к осени, а у кастратов они сохраняются. Линька рогов осуществляется в июне—августе. Домашний олень очень привязан к месту. Поэтому часто бывало, что олени при откочевке убегали на старое место. Особо привязаны к местам отела важенки, что учитывалось эвенками при перекочевках. Все олени имели клички по масти и по внешнему виду; половозрастные названия были перенесены на домашнего оленя с диких. Имелись и хозяйственные клички. Например: *угучак~укчак~учак* — «верховой олень»; *кэтэр* — «вожак»; *курбуки, гэлун, дэлмичэ, мичэ, хелбучан* — «олень, плохо несущий вьюки»; *каларук* — «котлоносец»; *бэрук* — «люльконосец»; *бурдукарук* — «хлебоносец»; *умири, кэтэм* — «яловая»; *ван-ңай* — «бесплодная»; *байтагин, буски, байтами* — «важенка после отела»; *актаки* — «кастрат»; *буренчик* — «передовик в упряжке»; *улчаки* — «не ходящий в упряжке олень»; *нара* — «недокастрированный»; *курум* — «олень для свадебного угощения»; *тэри* — «обменный олень»; *сиру* — «производитель».

Уход за оленем заключался в подпиливании рогов, холощении, лечении, сооружении изгородей во время отела и спаривания, летом — в устройстве дымокуров и теневых навесов. Эвенки, охотившиеся пешком, зимой выпускали оленей в тайгу, охотившиеся на оленях, не отпускали их от себя. Рога подпиливали перед периодом спаривания. У пеших охотников это делала женщина, у оленных — мужчина. Если кровеносные сосуды в рогах еще действовали, рог перевязывали ниже спиленного места. Холостили оленя на втором году, иногда выжидали, когда он «войдет в силу»; характерным для всех способом было перегрызание тестекуле. Для этого у большинства эвенков оленю связывали ноги, валили на спину, двое держали за голову и ноги, а специалист (холостить мог не всякий) производил операцию. В отдельных случаях было несколько иначе. Так, сымские эвенки (МА, 1936) привязывали оленя за шею к дереву, накладывали вокруг его корпуса гибкую талину, и двое из них придерживали ею оленя. Некоторые из витимо-олекминских эвенков (МА, 1929) привязывали оленя

к двум наклонным жердям и держали, пока производилась операция.

Среди эвенков, живших смежно с бурятами и русскими, иногда применялся и местный, более легкий способ — отрезание ножом всей мошонки, но при этом олень терял много крови. Некоторые из ербогоченских (средняя часть Нижней Тунгуски) и баунтовских эвенков иногда разрезали мошонку и вытаскивали яички (способ, характерный для коневодов и скотоводов).

Уход за оленями у большинства эвенков с эвенкийским типом оленеводства считался женским делом.¹ Тем не менее некоторое участие в уходе за оленями мужчины принимали. Мужской работой считалась подноска сухостоя для летних дымокуров, жердей для огораживания их, устройство изгороди для телят во время отела; у оленных эвенков (*орочен*), кроме того, — холощение и сбор оленей для перекочевки. Повседневный присмотр, выючение, развьючивание и ведение каравана было делом женщин. Забивать оленя на мясо могли и женщины и мужчины. Верхнеленские (№ 153; № 227), некоторые из илимпийских (№ 234) и северобайкальские малооленные эвенки летом для охраны стад от хищников и собак соседей огораживали изгородью небольшой участок, где на ночь запирали телят (матки в это время уходили пастись). Днем телят держали в загоне, а матки бродили около стойбища. Ербогоченские эвенки (Нижняя Тунгуска; МА, 1931), жившие более или менее оседло и занимавшиеся летом рыболовством, устраивали летом для оленей навесы или сараи с односкатной крышей. Летние затенения устраивали и эвенки-орочоны в горах (МА, 1947), для чего срубали лиственницы и составляли их полуконусом (*калтака*), под тенью такого «получума» помещалось все стадо. Малооленные эвенки метили своих оленей. Метки — *им-хим*, *илкэн* делали в виде одной-двух прорезей длиной 2 см на той или другой стороне уха. Каждый различал свою прорезь по высоте от основания уха. Некоторые вырезали кусочки уха не глубже 1½ см — *салпака* (аянск.), причем у каждой семьи мета была вырезана на определенной стороне уха. Внутри семьи одна и та же метка ставилась на всех оленях, но так как у каждого члена семьи могло быть два-три своих оленя (подарки при рождении), к мете прибавляли подвешенные к уху тесемочки. Эвенки, имевшие большее количество оленей, меты ставили только верховым и выючным.

Забой, разделка туши и использование ее частей имели очень незначительные варианты, что вполне естественно, так как на домашнего оленя распространялись навыки разделки туши, выработанные для диких оленей и лосей. Любопытно, что у всех эвенков

¹ А. Мичи в половине прошлого века, бывший среди северобайкальских эвенков, отмечал, что уход за оленями и домашнее хозяйство (постройка чума и изготовление одежды) — дело женщин. Такая нагрузка женщин и привела Мичи к выводу о их рабстве у мужчин (№ 242, 173—174).

запрещалось убивать домашнего оленя из ружья. Поэтому способы забоя домашнего оленя как для нужд семьи, так и для ритуала (жертвенный олень) различались не только между большими группами, но и в пределах одной территориальной группы, состоящей из представителей разных родов. Здесь сказывались пережиточно сохранившиеся навыки предков, которые были временно связаны с группами других народов. Специальный осенний забой оленя на мясо был характерен только для эвенков, охотившихся пешком. Эвенки-орочоны забивали домашнего оленя на мясо в исключительных случаях. Забой имел несколько вариантов: эвенки, переселившиеся на запад от Енисея, убивали оленя удушением, обернув вокруг шеи ремень, но жертвенных оленей они убивали ударом ножа в сердце — *пуртач бурупкэ* (букв. «ножом падение»); эвенки, оставшиеся жить на притоках Ангары, убивали оленя ударом обуха по верхним шейным позвонкам, а оленей умершего забивали удушением и оставляли их туши под лабазом вместе с покойником. По сообщению Брилля от 1766 г., иркутские (северобайк., баунт.) эвенки обычно кололи оленя, а оленей, принадлежащих покойному, душили и туши их складывали на свежей могиле (№ 143). Такой способ был характерен для охотских эвенков (№ 37, 189), для энцев и для более древних соседей ангарских тунгусов — оленных тувинцев (№ 40, 61). Эвенки Нижней и Подкаменной Тунгусок (МА, 1926—1960) и некоторые из северобайкальских и баунтовских забивали оленей, ударяя их обухом по шейным позвонкам. Витимо-олекминские эвенки (МА, 1929) три раза ударяли обухом топора по шейным позвонкам, после чего в сердце втыкали острую палку (характерно также для тофаларов и тоджинцев; № 40, 61). Ритуальный, жертвенный забой оленя у некоторых групп олекминских (рр. Чара, Токко) эвенков производился путем разрывания артерий сердца. Оленя привязывали к двум согнутым деревьям, которые затем сразу же отпускали. Когда оленья туша разрывалась, шаман успевал быстро вырвать из нее сердце. Надрезание брюшины и вырывание сердца практиковалось также и среди забайкальских и некоторых амурских оленеводческих групп. Этот способ был характерен для древних монголов. Тувинцы таким способом забивали мелкий рогатый скот, а у якутов он считался старинным (обычно скотину они кололи).

Таким образом, варианты забоя служат еще одним подтверждением языковых связей ангарских эвенков с охотскими эвенами и саянскими самоедами, которые вошли в состав тувинцев и энцев, забайкальских, витимо-олекминских и некоторых амурских эвенков, с монголами и с предками якутов в период жизни последних в более южных широтах. Это же относится и к *оротонг* (Мессершмидт) — оленным выходцам из Забайкалья на Нижнюю Тунгуску.

Мясо забитого оленя обычно потреблялось семьями, кочевавшими совместно. Часть мяса, кроме того, шла «на подарки»

родственникам, жившим неподалеку. Мясо ритуально забитого оленя съедали все участники обряда. Шкуры шли на одежду, одеяла, постели, а в выделанном виде (ровдуга) — на пошивку вьюков (покрышек на чум); шкурки с ног — на обувь, вьючные сумки, лыжи; шкурки из-под копыт и со лба употреблялись на подошвы только енисейскими эвенками; шкура с головы шла на кумаланы — коврики для покрытия вьюков во время перекочевки — и на вьючные сумки; подшейный волос — на прокладку в швах и вышивках; рога — на различные мелкие поделки (луки, седла, черенки ножей, напальники для стрельбы из лука, иногда на ложки, ручки для слесарных инструментов и другие мелочи); спинные сухожилия — на нитки; все части мяса — на питание.

Оленеводство всех групп эвенков по ряду признаков делится на два типа. Назовем эти типы условно эвенкийским и ороchonским. Эвенкийский тип оленеводства в вариантах был распространен среди потомков ангарских эвенков, живших по правым притокам Ангары и к западу от Енисея, среди подкаменнотунгусских, верхнеленских и нижнетунгусских, частично илимпийских, верхнеангарских и на востоке — среди северобайкальских, урмийско-амгуно-чумиканских и амгуно-алданских групп, т. е. в тех районах, где эвенки уходили на охоту пешком или с вьючным оленем.²

Для этого типа были характерны следующие черты.

1. Наличие небольшого стада, которое держали для перевозки вьюков и для осеннего забоя на мясо, а также для тех случаев, когда не добывали мяса диких животных (№ 41).

2. Кочевки всегда определялись охотой и у некоторых еще рыбалкой, а не потребностью оленя в подножном корме. Поэтому на зиму оленей оставляли в тайге, в сильно заснеженных долинах.

² Об отсутствии оленей у эвенков к югу от Ангары, на верхней половине Лены и на некоторых частях Нижней Тунгуски, а также об очень небольшом количестве оленей у илимской группы писал в XVIII в. Д. Гмелин, подчеркивая, что оленные группы находились на стыке с якутами и к северу от Якутска (№ 326, II, 125, 207, 209). Тунгусы Боягирского рода Турыжского зимовья жаловались в 1702 г. на безоленность, объясняя этим неуплату ясака (№ 120, II). П. Третьяков в 1869 г. писал: «Лет 150 назад у тунгусов, якутов и долган оленей было очень мало и езда на них считалась за порок» (№ 281). На ограниченное использование оленя под верховую езду этими группами эвенков указывая в половине прошлого века Г. Спасский (№ 264, 121). По статистическим данным 1861 г., на ясачную душу в Туруханском крае приходилось 10 голов (№ 249, I, 2, 264). Малооленность у енисейских эвенков (норильская и питская группы) отмечал в 1863 г. и М. Ф. Кривошапкин (№ 160), указывая, что они — охотники, занимающиеся рыболовством. Н. А. Латкин прямо писал: «Беднее всех оленями остяки (до 8 ол.) и тунгусы (до 10 ол.)» (№ 166, 167). И. И. Майнов отмечал в 1898 г., что канталасские тунгусы между Амгой и Алданом ходят на промысел пешком с охотничьей нартой (№ 175). Бурейские, амгунские и удские эвенки, вспоминая в 1947—1948 гг. старину, говорили, что прежде перекочевывали с волокушей. Память о пешем состоянии сохранялась в 1959 г. у эвенков с верховий Виллюя.

3. Уход за оленями осуществлялся в летний период. Он сводился к устройству загородок во время отела, устройству дымокуров и сбору оленей, отпущенных на зиму в тайгу, а также разбежавшихся в конце лета во время дождей. Бывали случаи, когда олени возвращались на старые места и приходилось ездить за ними на лодках-берестянках. Даже некоторые из ставших в XX в. многооленными подкаменнотунгусских эвенков (район Полигуса и Баякита) на лето отводили стада оленей на истоки, в открытые моховые пространства, и оставляли их там без присмотра, а сами с необходимым количеством вьючных оленей кочевали у рек (№ 192). Уход за оленем, а часто и кастрация считались женским делом.

4. Во время перекочевков оленей, связанных в караван, вел пешком мужчина (сымская группа; МА, 1930), иногда старик, неся в руке котелок с дымокуром — горячими углями со старого очага (истоки Нижней и Подкаменной Тунгусок; МА, 1925), или женщины (амгуно-удские; МА, 1948). Через большие реки переезжали на плоту. Лишь у редких из енисейских эвенков на передовом олене сидела женщина. Свободные олени сами бежали неподалеку от каравана. Охотники кочевали пешком, ведя навьюченного оленя (верховья Нижней Тунгуски, Забайкалье), коня (верховья Лены, Забайкалье) или таща за собой охотничью нарту (непск., токм., северобайк., урм.-бурейнск., ам.-чумик.). Мужчины вообще верхом на олене не ездили, а у верхнеленских, токминских и сымских не ездили и женщины, колыбель несли на себе (№ 41). На олене с вьючным седлом (*нама*, *комдан*) разрешалось сидеть только больным и детям. Эти эвенки называли себя *мэнэдерил* — «длительно живущие на одном месте» — или *тегар* (восточные) — букв. «лесные» — в отличие от кочевых оленеводов — *нулгидерил*, *донкар* — «горные» (амг., чумик.). Рыболовство имело немалое значение.

5. Телят, родившихся от важенки и дикого оленя, обычно убивали, считая, что они могут увести и остальных оленей в стадо диких.

6. Не было верхового седла. Вьючные сумки их имели свои украшения, а кумаланы — свою форму.

7. Они имели наспинные «поняги» и охотничьи нарты.

8. Тамгами у них был лук или человек.

Орочонский тип в вариантах распространялся среди эвенков, кочевавших по бассейнам Витима, Олекмы (верхняя половина), Алдана (верхняя часть), Зеи и других верхних притоков Амура и по отрогам Хингана среди тех эвенков-орочонов, которые охотятся на олене. Вместе с группами орочонов этот тип проник в верховья Вилюя, Оленека и к северу от Нижней Тунгуски (№№ 59, 76, 83а), где позже сосуществовали два типа (рис. 3).

Для орочонского типа были характерны следующие черты:

1. Стадо по сравнению с западным было более многочисленным. Оленей держали для верхового и вьючного передвижения и забивали только в случае неожиданной травмы и для камлания. Не существовало специального забоя на мясо. Если почему-либо охота была неудачной, предпочитали временно поголодать, но не убивать оленя.

2. Кочевки с весны и до глубокого снега определялись потребностью оленей в том или ином виде корма. Маршруты перекочевок в течение года были сравнительно велики.

3. Оленей от себя никогда не отпускали, кочевали с ними. Забота об оленях осуществлялась в течение всего года. За стадом следили мужчины. Если в районах выпаса появлялись волки или начиналась эпизоотия, откочевывали на большое расстояние.

4. Во время перекочевок и на охоте все ездили на оленях, а для переправ через широкие реки имели подочный чехол из лосиной ровдуги (*мурэкэ~мэрэкэ*), который надевали на остов из жердей, изготовленный перед переправой. Иногда делали маленький плот.

5. Эвенки с этим типом оленеводства имели специальное верховое седло (*нэмэ*) и вьючное (*эмэгин*). Отличались по украшению их вьючные сумки, а по форме — кумаланы. Размах кочевок и подвижность были значительно большими, чем у эвенков с эвепкийским типом оленеводства. Большое количество оленьего молока позволяло изготавливать некоторые молочные продукты, чего не было у эвенков с оленеводством первого типа. В отличие от последних имелись обряды, цель которых — сохранение и размножение стада.

6. Потомство от дикого оленя не забивали, а бережно выращивали и приучали ходить под вьюком и в упряжке (только не передовой), считая, что от этого порода становится лучше и олени бывают выше, сильнее и выносливее. Заинтересованные в улучшении породы оленя эвенки сами способствовали случке с дикими оленями, откочевывая для этого в места, где имелись их стада.

7. Они перестали пользоваться «понягой» и охотничьей нартой.

8. Тамги их изображали человека на олене. Эвенки с ороchonским типом оленеводства были теми эвенками, о которых в XVIII—XIX вв. писали как об оленных.

Некоторые из исследователей, видя противоречия в охотничье-оленьеводческих хозяйствах, объясняли, что «в условиях натурального хозяйства и большой патриархальной семьи эвенков противоречия комплексного хозяйства разрешались сравнительно легко проведением временного или сезонного разделения труда между многочисленными членами большой семьи» (№ 192, 23) или временным объединением семей. «Одни из объединившихся семейств уходили на лето с оленями, другие оставались у рек ловить рыбу. Многооленные уводили на лето стадо на пастбище и оставляли его без присмотра до осени, сами же жили у рек», — пишет о под-

каменнотунгусских группах с эвенкийским типом оленеводства Н. П. Никульшин (№ 192, 23).

Противоречие комплексного хозяйства охотников, имевших оленей, конечно, существовало, оно было обусловлено древними навыками пеших охотников, в хозяйстве которых в летний сезон в большей или меньшей степени играло роль рыболовство. Ведь такие охотники происходили из групп *тыргимэт бидерил* (букв. «пешком живущие»), *тегар* (лесные жители) или *мэнэдерил* (букв. «сидячие») более ранних периодов. Оленеводство у них было относительно новым видом хозяйственной деятельности. Они не имели навыков ухода за стадом в течение круглого года и оберегания его, они и не смотрели на оленя как на средство постоянного передвижения (на охоту ходили большей частью пешком). Поэтому эти навыки не могли развиваться, как это имело место среди групп с ороchonским типом оленеводства. Последние еще до освоения оленя в качестве транспортного животного были знакомы с верховой ездой на коне, и, вероятно, некоторые из них содержали лошадей. Наблюдения за содержанием стада и за заботой о его размножении у соседей-скотоводов происходили в течение настолько длительного периода, что навыки к тому времени, когда они освоили верховую езду на олене, успели выработаться. Терминология для седел (№ 71, 85) и само приспособление седла к верховой езде говорит о том, что если оно и было заимствовано от коневодов, то на переработку его в седло для оленя ушло немало времени.³ А ведь ороchоны, как и эвенки, охоты не оставляли, и охота на мясного зверя у них была развита больше. Рыболовство же в их хозяйстве почти не имело значения, хотя они и умели бить рыбу из лука (ружья) или острогой; характерно, что морды они ставили в тех случаях, когда стоянка находилась недалеко от речки.

О том, что оленеводство появилось у большинства пеших охотников уже после расселения их по тайге, говорят следующие данные: их годичный цикл жизни и календарь, характерный для пешей охотничьей культуры; отсутствие упоминания об оленях во всех ранних сказаниях эвенков; преобладание пеших охотничьих групп в XVII в.; крайне малое количество у них оленей и запрет ездить на них; ороchonская колыбель, характерная для оленных групп, — это дальнейшее развитие эвенкийской колыбели, характерной для пеших охотников. Наконец, Мессершмидт в 1723 г. отличал охотников от оленеводов по наличию у них та-

³ Это подтверждается и традицией переправляться на кожаных лодках во время перекочевов, сохранившейся у *орочен* до XX в. Эти лодки упоминаются у шивеев VI в. (№ 35, II, 93). В XI в. Марвази (№ 337) отметил их у соседей — тюркоязычного населения Центральной Азии. По якутским преданиям, Элэй спустился по Лене на судне из кож. Забайкальские ороchоны вынесли эту традицию и на истоки Вилюя и Котуя (№ 84).

туировки на лице. Следует помнить, что оба типа оленеводства являются таежными и никоим образом не могут быть сравниваемы с тундровым.⁴

Народное объяснение появления оленя мы имеем в сохранившихся обрывках мифов и преданий у сымских и подкаменнотунгусских эвенков, с одной стороны, и в сказаниях восточных эвенков — с другой. По заимствованным от аборигенов *намэндри* рассказам западных эвенков (потомков ангарских), домашние олени произошли из шерсти медведя — *намэндри* (№ 46, 38—40, 45—51). В сказаниях же восточных эвенков начало приручения диких оленей объясняется значительно проще. Женщина заметила, что дикие олени-важенки с телятами близко подходят к жилищу и едят мох, смоченный ее мочой. Тогда она стала мочиться в разных местах недалеко от чума. Олени привыкли подходить ближе и не убегали, когда она смотрела на них. Однажды женщина подошла близко к важенке и положила ей руку на спину, важенка стояла спокойно. Тогда женщина подошла к ней в руку, попробовала молоко — вкусное.

Герои сказаний эвенков Эдянов в своем движении на восток из горной страны, помещавшейся к западу от Анюя и Онона, встречались с одноязычными группами сивиров и киданей, брали от них девушек в жены, жили год-два у тестя и возвращались с одним-двумя оленями на свои места. Олени их были вьючными, и вела их караван жена.⁵

⁴ Потеря оленей у эвенков не влекла за собой нищеты, как у тундрового населения. Из группы кочевых они переходили в группу «сидячих» (*мэнэдерил*). Олень у эвенков не служил предметом накопления, так как его нельзя было ни продавать, ни покупать — его только дарили. Кроме того, большие стада неудобно было содержать в тайге, и они даже мешали веками выработанным традициям охотников.

⁵ Слова «вьюк» и «вьючить» — *нама*. Этим же словом у енисейской группы эвенков называются очень маленькие женские рукодельные сумки, по форме и отделке напоминающие вьючные сумки на берестяной основе. Пару этих сумок женщина вьючила на седло, чтобы расширить сиденье. На таком седле с *нама* могли сидеть только старухи (истоки Нижней и Подкаменной Тунгусок) или ненадолго могла присесть в случае усталости женщина, ведущая караван (енисейские эвенки). Выработанное и приспособленное для длительной езды верховое седло группы эвенков-орочонов — *намэ*. Сходство этих слов (*нама* и *намэ*) и дифференциация слов с несколько разными значениями путем использования гласных (например: *атыркан* — «старуха»; *этыркэн* — «старик») позволяют предполагать, что *нама* в значении «вьюк» (женская вьючная сумочка для верховой езды) и *намэ* — «верховое седло» имеют один источник своего происхождения. Второе значение («верховое седло»), появившееся у слова *нама* позже, послужило в дальнейшем отделению слова через другую огласовку (*намэ*). Этот факт свидетельствует о том, что приручение оленя и перевозку на нем вещей начала женщина, а дальнейшее усовершенствование седла и распространение навыков верховой езды было делом мужчины. Об этом говорит и указанный выше факт — уход за оленем — «женское дело». Эта традиция у эвенков-манегров и бираров была перенесена и на коневодство, когда указанные группы, выйдя в долину Амура, потеряли оленей, заменив их конями, за которыми начала ухаживать женщина.

Письменные источники начинают упоминать о содержании оленей в V в. (№ 35, II, 47). Более точные сведения об оленьем транспорте у народов Забайкалья—Верхнего Приамурья относятся к VI—VII вв. (там же, I, 350). Марко Поло в Забайкалье в 60 днях пути на север от могил великих ханов встретил народ мекри (~бекери), содержащий оленей и ездивший на них (№ 232). Мекери ~ мекри ~ бекери — название эвенкийского рода Вокрай, жившего в XVII—XIX вв. по отрогам Яблонового хребта и на верхней части бассейна Витима (№ 80). Таким образом, как письменные исторические источники, так и героические сказания отмечают транспортное оленеводство в Забайкалье—Верхнем Приамурье с VI—VII вв. Но прежде чем приручить оленя к верховой езде, верхнеамурские тунгусы обогатились длительными наблюдениями и некоторыми навыками верховой езды на коне. Поэтому и некоторая терминология, относящаяся к ней, имеет у них монгольское происхождение (№ 60, 85).

Глава 4

РЫБОЛОВСТВО

Рыболовство не получило своего отражения ни в календаре, ни в героических сказаниях и родовых преданиях.¹ В хозяйстве большинства эвенков оно имело подсобный характер. Подобно ягодам, рыба разнообразила постоянную мясную пищу. «Рыболовством занимаются нехотя и по нужде», — писал М. Кривошапкин в середине XIX в. об енисейских эвенках (№№ 160, 161). К. Рычков (№ 251, 1—2), побывавший в начале XX в. у илимпийских эвенков, писал, что «некоторые старики относятся с презрением к рыбному промыслу». Только на Охотском побережье, на некоторых больших реках и в озерных районах рыболовством занимались круглый год.

В реках Енисея, Верхней Ангары, Витима ловились таймень, хариус, карась, сиг, елец, ленок, окунь, щука, язь, налим. В Вилюй с Лены заходили нельма, чир, моксун, стерлядь, а в реки Охотского моря — кета, кунжа, майма, чавыча, нерка. На Амуре и его притоках производился лов белуги, калуги, осетра, лосося, сазана.

Древними охотничьими способами, сохранившимися до сих пор, были погон рыбы и стрельба по ней. Кололи острогой. Существовали три вида этого орудия. Первый — острога *кирамки* (*бадар*), характерная для всех эвенков. Состояла она из относительно короткого (2 м) древка и плотно всаженного в один конец его на-

¹ Характерно также, что ни в одном из говоров языка эвенков нет выражения «ловить рыбу», говорят «бить», «убивать» (*ва-* и суффикс *-ма*).

конечника-трезубца. На концах каждого зубца могло быть по одному зубцу-зазубрине или по два на среднем и по одному на крайних. Ночью в конце лета и в начале осени, когда вода спадала, били острогой тайменей, хариусов, щук, язей. Искали рыбу с лучильником — *таливун*. Лученье называлось *талижит*. Лучили с лодки по заводям, двигаясь вдоль берега, держа в одной руке острогу, в другой лучильник. Северобайкальские и баунтовские эвенки в половодье выезжали с лучильником на пороги и били тайменей, осетров и щук. При лучении с лодки в нос ее втыкали металлическую подставку (*таливун*) для смолистых щепок, которые складывали поленницей и поджигали. Человек с острогой стоял посреди лодки и, заметив рыбу, быстро колол ее. На коротких стоянках, когда хотели полакомиться рыбой, острогу-гирамки заменяли заостренной на конце палкой. Лучильником также служила палка с навитой на конце горящей берестой. Зимой острогой с коротким древком били рыбу через прорубь. Богатые эвенки-манегры, по описанию Маака (№ 241, 74), с осени ставили на речках запоры с 1—2 отверстиями. Когда река замерзала, над ними делали прорубь и ставили чум, в котором усаживался рыбак и колол острогой рыбу, стремящуюся пройти в оставленное отверстие.

Острога-гарпун — *дебгэ ~ девгэ* — была характерна только для забайкальских и амурских групп эвенков и употреблялась на крупную рыбу весом до 20 кг — белугу, калугу, кету, горбушу, осетра, тайменя, ленка и др. Трезубец-дебгэ отличался от зубца-гирамки: крайние зубцы его были всегда короче среднего, на каждом из них имелись 2—3 зазубрины (заостренные на конце отростки), обращенные острием в стороны основания зубца. Две зазубрины располагались на широкой поверхности зубца, третья помещалась ближе к его острию. На шейке среднего зубца были 4 такие зазубрины (две на широкой поверхности зубца, две на боковых его сторонах). У основания трезубца находилось кольцо, к которому привязывали ремень или веревку длиной до 20—30 м. Второй конец ее привязывали к нижнему концу древка (*най*) длиной до 4—6 м. Иногда конец ремня привязывали к шейке трезубца. Трезубец насаживали в отверстие на верхнем конце древка таким образом, чтобы при ударе о рыбу он мог соскочить. Некоторые из амурских эвенков-манегров привязывали к ремню еще поплавок из пузыря калуги. Дебгэ метали с лодки. Вонзившись в рыбу, трезубец соскакивал с древка, и раненая рыба металась в воде на ремне. Когда движения рыбы ослабевали, ее за ремень или веревку подтягивали к лодке, добивали палкой или особым крюком на короткой рукоятке и подымали в лодку (рис. 8).

Второй тип остроги-гарпуна — *элгу ~ эйгу* — был распространен по всем притокам Амура и рекам, впадающим в Охотское море. Это орудие лова также применяли при добывании крупной

рыбы и использовали на больших глубинах. Его гибкое древко (най) достигало в длину 4.5—6 м. Зейские эвенки, сохранившие элгу и в наше время, на некотором расстоянии от верхнего заостренного конца делали в древке углубление, в которое вкладывали шейку крюка (МА, 1947); амурские (№ 241) — втыкали его под ремennую обвязку. Конец крюка имел зубец с зазубриной. Крюк укладывали в ложе острием в одном направлении с заостренным концом древка. Чтобы он плотнее держался, на нем делали

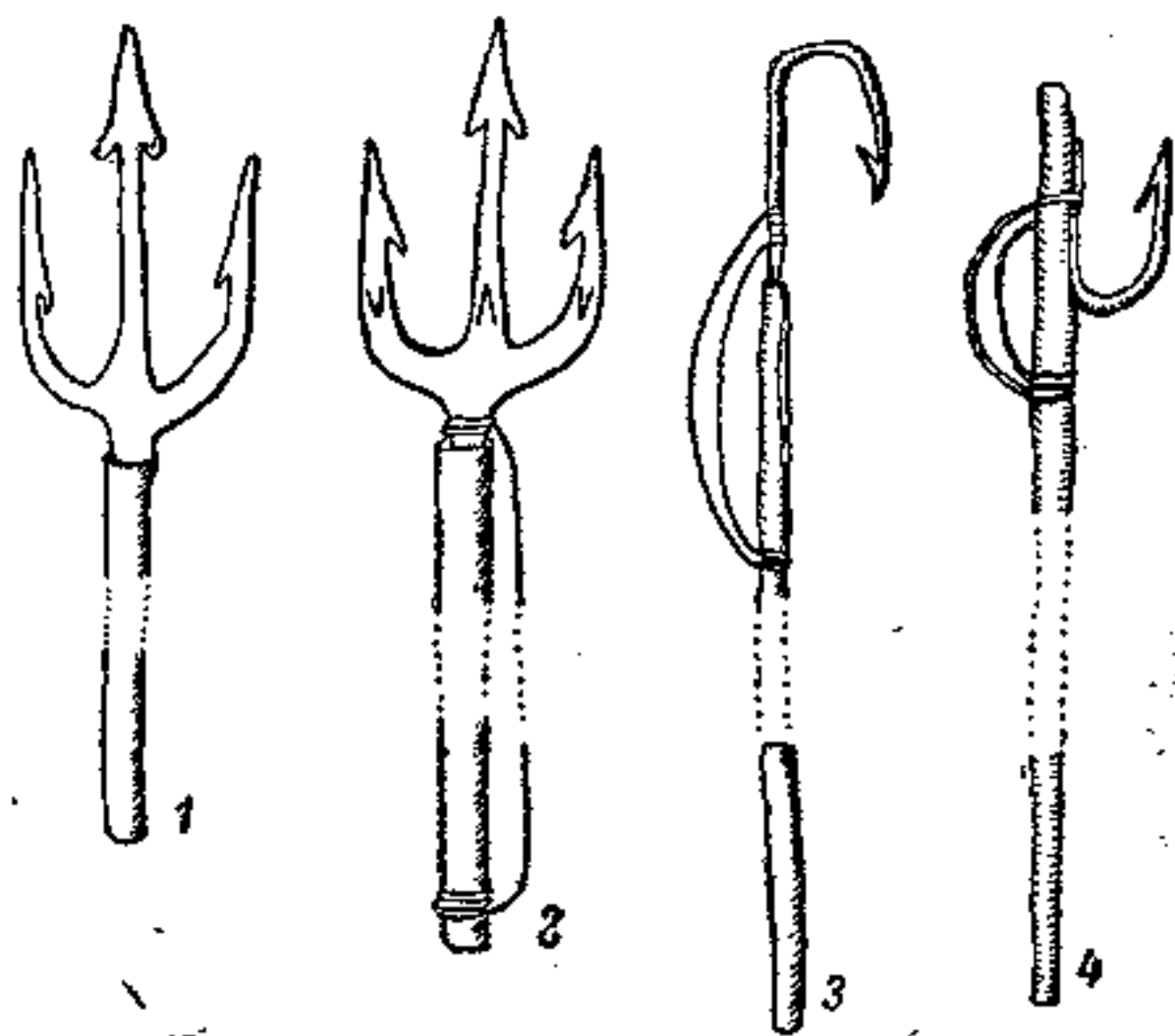


Рис. 8. Остроги.

1 — *кирамки, най*; 2 — *дегга* (Амур, Учур, Охотское побережье); 3, 4 — *элгу* (там же).

зубец, вкладываемый в специальное отверстие в ложе (аянск.). На противоположной стороне шейки крюка около зубца имелаь петля для привязывания короткого ремня или веревки (сюдум), свитой из сухожилий, другой конец которой привязывали к нижнему концу древка или неподалеку от крюка. При ударе конец древка, вонзившись в дно, сотрясался, и крюк, соскочив и войдя в рыбу, цепко держал ее. От движения рыбы древко соскакивало, и ремень разматывался. Некоторые из эвенков-манегров укрепляли на древке два крюка с зубчиками для вкладывания в ложе, и каждый крюк имел свой ремень. К ремням привязывали поплавки (колбоки) в виде свернутых в трубку кусков бересты. По поплавку или по соскакивающему древку следили, когда рыба успокоится, после чего подтягивали ее к лодке или подъезжали к ней на лодке и добивали. Аянские эвенки (по записям Пекарского)

метали острогу-гарпун так, чтобы конец древка прошел ниже рыбы.

У среднеамурских эвенков (Маак) было широко распространено высматривание рыбы с «беседки» (*тэгэмкин*) или с лабаза (*долкэн*). Этот способ — *тыгилэк* (букв. «подстерегание») применялся после спада воды. «Беседка» состояла из трех жердей, воткнутых в дно прибрежной отмели или на середине реки; вверху они связывались или перекрещивались; на связку накладывали маленькую дощечку для сидения. «Беседка» возвышалась над водой на 2 м. Один из рыболовов сидел на ней и днями высматривал рыбу. Находящиеся в лодках ждали, когда он покажет рукой направление и крикнет: «*Гидалакэл!*» (Коли!).

С появлением огнестрельного оружия рыбу стали бить из ружья. Способ стрельбы по рыбе был характерен для всех эвенков, которые вели свое происхождение от группы *орочен*, поэтому он перёжиточно встречался и среди илимпийской группы к северу от Нижней Тунгуски. Стреляли в рыбу обычно днем, когда она «играла» на солнце.

Одним из древних способов добычи рыбы (его происхождение уходило в серовский этап неолита) был покол ее с рыбкой-приманкой (*печер*) через лунку проруби. Он сохранялся стариками еще в 30-х годах XX в. среди эвенков бассейнов Енисея, Верхней Ангары, верхней части Алдана, а также среди потомков «сидячих» эвенков удской группы. У енисейских эвенков *печер*² — это большой деревянный поплавок, к которому привязывали веревку из кедрового корня с деревянным крючком на конце. На крючок насаживали живую сорогу (*пею* — сымск.), «мундушку» или гальян (*мунну* ~ *мунду* ~ *пунду* — подк.-тунг., нижнетунг. и верхнеалд.). В иных случаях к крючку привязывали костяную или каменную рыбку-приманку — *печер* (*колар* — ербогоч.), которая служила и грузом. Зимой старики, сидя у лунки, приманивали рыбу, пошевеливая короткой бечевкой, к которой был привязан *печер*. Когда рыба подходила, кололи ее острогой с коротким древком. Ербогоченские эвенки часто обматывали костяную рыбку красной ниткой или рисовали на ней

² Словом *печер* (*петыри*) сымские эвенки называли не только рыбку, но и поплавок, а также всю удочку. Маак записал у манегров: *печевун* — «приманка»; Чекановский — у ербогоченских эвенков: *печера* — «ловушка». Слово с этим корнем записано и в селькупском (*пече* — «сорога»). Оно представляет исторический интерес, выходящий из рамок тунгусоведения. Каменные рыбки-приманки найдены в ангаро-прибайкальском неолите (серовский этап; Окладников), а костяные были распространены у тунгусов, встречались также у западных тувинцев и бурят, у нганасанов и у разных групп эскимосов. Само слово по второму гласному в нем — не тунгусского происхождения и относится к заимствованиям из других языков. С этим словом связаны и топонимы Печенга, Печора, распространенные в разных местах от средней части Алдана на запад до границы с Норвегией.

краской полоски, иногда привязывали красные тряпочки (*халга-карин* — букв. «ножки»), которые от движения походили на поплавки. Удские эвенки изготавливали раньше веревку из конского волоса, а рыбку из кости. У сымских эвенков летом приманка заменялась пучком подшейного волоса оленя, привязанного к веревке из кедрового корня. Такая удочка называлась *пехи*. Разновидностью подобной удочки у северобайкальских эвенков был *бармас*. Это тоже деревянный (позже железный) крючок, привязанный к веревке и имеющий наживку — озерного червя. Вережку обматывали красной шерстянкой. Бармасом, как и печером, зимой ловили рыбу только старики. Прорубив лунку во льду, садились около и спускали в нее удочку. Сидя, слегка пошевеливали палочкой так, чтобы веревка находилась в постоянном движении. Верхнеалданские эвенки еще недавно для такой рыбалки выбирали хороший «талик» — *хэюм* (выход теплых ключей в реку), делали лунку и спускали в нее удочку (*налума*) с живой наживкой (гальяном). Рыба подплывала к отверстию со свежим воздухом и легко попадала на приманку.

Некоторые из стариков подкаменнотунгусской группы еще в 30-х годах зимой над мелкокаменистым дном делали во льду лунки и с вечера на ночь спускали крючки с живой наживкой. Верхний конец веревки закрепляли на палочке у лунки. Таких удочек на ночь ставили несколько штук. Утром осматривали снасть и вытаскивали попавших налимов. Удочкой — *хинна-хинда* (*налума* — зейск.) — на длинном удилище с наживкой (червем) изредка летом ловили рыбу подростки. Илимийские эвенки, по сообщению И. М. Сулова, привязывали к удочке кончик заячьего хвоста.

Распространенным способом рыбной ловли был *укижит* — перегородивание мелких рек. Обычно это делали осенью, когда вода стояла невысоко, реже — весной. Запор (*уки, кэңэр, кэнер, далин*) строили из треног, которые втыкали в дно реки, на треноги укладывали перекладины и переплетали их вертикально тальниковыми прутьями. Запор ставили перпендикулярно к берегу, оставляя в нем промежутки для укрепления морд (*кэңер, далин, намба*); для неходовой рыбы отверстие морды всегда направляли против течения, для ходовой — по течению. В запоре помещали 1—3 морды. Осматривали запоры и выбирали рыбу по утрам.

Подкаменнотунгусские и северобайкальские эвенки иногда строили на реках запор под углом в 45—60° в направлении по течению. На месте соединения крыльев запора, которые сходились и образовывали как бы коридорчик, на дне речки укрепляли ящик (подк.-тунг.) или подвешивали морду (северобайк.), которая покачивалась от движения воды. Рыба набиралась в морду, и утром ее вынимали крюком или руками.

Большинство горнотаежных охотников сетей не знало и не умело обращаться с ними. Жившие близко от русских и имевшие

сеть (адыл) ставили ее на ночь, завозя на лодке на середину реки. Сеть осматривали по утрам и вытаскивали рыбу крюком (уригун) на короткой ручке. Енисейские и северобайкальские эвенки ловили рыбу на более широких речках с медленным течением. Поэтому один конец бечевы сети завозили на лодке, второй укрепляли на берегу. Выпустив всю сеть в воду, некоторое время выжидали. Один-два человека с боталом (булзун) — длинной палкой в руках — шли по воде вдоль берега и пугали рыбу, гоня ее в сторону сети.

Подледный лов сетью применялся у эвенков озерных районов к северу от Нижней Тунгуски (№№ 84, 85) и у нелькано-аянских (№№ 222, 223). Весной, в местах зимовки рыбы, во льду поперек реки делали прорубь. В нее просовывали крюком жердь, к которой на длинной веревке была привязана сеть. Поддерживая сеть длинной вилообразной на конце жердью, продвигали ее ко второй проруби. Выведя сеть к последней проруби, укрепляли концы бечевы. Сеть вытаскивали на следующий день, глуша рыбу палкой. Э. К. Пекарский (№ 223, 42) видел у отдельных нелькано-аянских эвенков по 3—4 сети, поставленные одна за другой. Р. Маак (№ 241, 151) наблюдал, как богатые манегры и килены устраивали заколы, в отверстия которых укрепляли сеть, привязывали ее верхние края к шестам, соединявшим козлы закола. Такая сеть для вытаскивания имела привязанную к нижнему краю веревку. Сети вязали мужчины, и только у средне-амурских эвенков этим делом занимались женщины. Озерные сети плели из крапивного волокна или из дикой конопли (онокто), сети-адыл для рек с каменистым дном — из конского волоса, а сети-алга (с большими ячейками) — из покупной пряжи и ниток. Озерные илимпийские эвенки делали сети из сухожильных ниток (№ 182, II, 590).

Редко встречающийся невод — невог (< русск. «алга», < нан. алга), гинчувун, мунка (< як. мунха), ирчачивун — был заимствован от соседей.

Среди некоторых групп (сымск., верхневиллюйск. и верхне-амурск.) иногда применялся заимствованный от русских снаряд — самолов (сымск.), иригун (верхневиллюйск.), умика (средне-амурск.). По описанию Маака (№ 241, 48), умика ставили в июне на калугу и осетра. Это была длинная (до 60 м и более) сплетенная из конского волоса веревка, к которой на расстоянии 75—100 см привязывались тонкие бечевки (погодонко) с крючками (умикавун) и поплавками (балбирка) из сосновой коры. Концы веревки раздваивались, к одному из них привязывали груз — тяжелый камень, к другому — деревянный поплавок. Снаряд завозили в лодке в глубокое место, спускали в воду груз с поплавком, затем выпускали веревку с крючками и закрепляли на берегу второй конец. Таким образом, вся веревка с крючками находилась в воде параллельно ее поверхности, а крючки получали слегка

наклонное положение. Рыба, идя против течения, натывалась на них. При вытягивании умика в лодку рыбу глушили и вытаскивали крюком (*дыга*). Если речка была небольшой, конец умика, как и конец становой сети, заносили на длинной жерди поперек реки. Сымские эвенки, завезя на лодке конец веревки с грузом и поплавком и опустив его в воду, выпускали самолов и укрепляли второй конец веревки на берегу. Таким образом, самолов находился внизу, а от него кверху в воде подымались бечевки с крючками. Они шевелились от движения воды, и стерлядь насккивала на них. Количество крючков на самолове доходило до 50 штук (МА, 1930). Иривун верхневиллюйских эвенков (№ 174, 177) представлял собой двухсторонний крючок, прикрепленный к одному концу волосной веревки, которая была привязана к длинной толстой веревке. Эту веревку одним концом закрепляли на одном берегу, другим — на противоположном. Ее держали в руках, слегка пошевеливая. На крючок насаживали приманку — кусок гусиной или утиной кожи с перьями, а для наживки укрепляли куски рыбьего мяса или гусиной (утиной) кожи. Иривуном ловили тайменей и щук.

Во время хода кеты эвенки, жившие на верховьях рек, впадающих в Охотское море и в Амгунь, били ее палками.

Обычно в рыбалке принимали участие 2—3 человека, и только в районах озер и на больших реках, когда для увеличения длины сети связывали 2—3 обычные сети и ставили их поперек реки, коллектив увеличивался до 5 человек.

Свежую рыбу съедали всем стойбищем. Во время рыбалки каждый из участников брал столько, сколько считал нужным, но чаще рыба доставалась всем рыбакам примерно поровну. Иногда еще на рыбалке выделяли часть вдовам, сиротам и старикам. Излишки рыбы вялили на солнце и над огнем, делая впрок небольшие запасы. Их хватало обычно на время больших морозов. В районах, расположенных близко к русским поселкам (особенно в Забайкалье), часть рыбы шла на продажу. Из голов, кожи, костей варили клей. Шкурки больших рыб (налима, тайменя) обрабатывали. Из них шили разных размеров сумки. Сидячие охотские эвенки и эвенки озерного района на истоках Виллюя применяли рыбьи шкурки и для пошивки нижнего нюка на чум.

Глава 5

СКОТОВОДСТВО И ВТОРОСТЕПЕННЫЕ ВИДЫ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Скотоводство. Скотоводство было характерно для многочисленных забайкало-верхнеамурских групп, кочевавших в степях. Эта отрасль хозяйства никогда специально не изучалась. Из попутных

замечаний Г. Спасского, Ю. Талько-Грынцевича и других известно, что скотоводческие группы были различными. Степные, содержавшие лошадей, верблюдов, рогатый скот, коз и овец, кочевали со стадом два раза в год: с зимников, расположенных на южных склонах гор, на летники, в степи, и обратно. Приречные, содержавшие небольшое количество лошадей и коров, кочевали по речкам, перевозя в долбленках весь скарб и перегоняя скот по берегу. Третью группу — по верхней части бассейна Витима и Нерчи и на средних притоках Амура — составляли охотники, потерявшие оленей. Они покупали у соседей лошадей и коров. Лошади им нужны были для перевозки вьюков во время дальних охот, а коровы — на мясо (на охоту вместе с навьюченными лошадьми уводили и одну корову).

Скотоводческая терминология, традиции и некоторые предметы говорят о заимствовании скотоводства от монголов.¹ Скот били в большинстве случаев по-монгольски — ударом ножа с последующим разрыванием артерий сердца так, чтобы кровь оставалась во внутренностях. Седлали лошадь и садились на нее слева. На могиле оставляли убитого верхового коня, принадлежавшего покойному. Монгольскими были седло и упряжь. Но, несмотря на заимствование, скотоводство эвенков отличалось от монгольского. Большинство эвенков имело скот в небольшом количестве. И. Георги (№ 96, III, 42) в XVIII в. отмечал, что «они не столько заводны, как буряты». Кроме того, эвенки ввели в скотоводство свои традиции. По сообщению Г. Спасского, присмотр за скотом являлся делом женщин. Скотоводство эвенкохамныганов отличалось и отличается от монгольского мелкими деталями, так же как многие детали предметов материальной культуры, в сумме выделяющие монголоязычных эвенков среди монголов и бурят.

Нерчинские и среднеамурские оленные эвенки (бирары и мангры), перейдя в долину Амура — места, неблагоприятные для оленеводства, в XVIII—XIX вв. постепенно теряли оленей и обзаводились для переездов лошадьми. Став копытными охотниками, они перенесли на коня и ряд оленеводческих навыков. Подпруга, седло, вьючные сумки и недоуздок вьючных лошадей долгое время продолжали быть оленными. Подпруга с костяным кольцом особой формы вместо пряжки соединялась специальным узлом (колл. МАЭ, №№ 2646, 2650). Седло хотя и стало массивнее и грубее, но изготовлялось по принципу оленьего седла. Продолжали сохранять старую форму недоуздов и узда, несмотря на плетение их из ремешков. Мягкие вьючные сумки из камысов косули не изменились даже в размерах. Добавились большие берестяные

¹ Например: *мурин* — «лошадь» (монг. *мори* ~ *морь*) и все названия лошадей по масти и возрасту; *укур* — «крупный рогатый скот» (монг., бурятск. *ухэр*); *конин* — «баран» (монг. *хонин* ~ *хонь*), и др.

двухслойные вьючные сумки с вставляющейся берестяной крышкой. Это, как и большое количество разной берестяной посуды у среднеамурских эвенков, было обусловлено обилием березняков в местах их расселения. Женщины перед отъездом мужей ловили лошадей, седлали и вьючили их; они же по возвращении мужей расседывали, треножили и отпускали лошадей на пастбище. Количество лошадей у среднеамурских групп было небольшим; бедняки, например, держали одну лошадь для перевозки вьюка на охоту. Летом большинство эвенков вообще не пользовалось лошадьми. Последние паслись круглый год на подножном корму. Л. Шренк писал о манеграх, что «они своих лошадей держат постоянно на открытом воздухе» (№ 308, II, 187).² Имевшие относительно много лошадей отводили их ранней весной на луговые острова и оставляли там до первых заморозков. Зимой же их лошади паслись на лугах около стойбища, где жила семья. Эти эвенки также не пользовались ни мясом, ни молоком лошади.

В XVII в. в районе рек Лены, Куты, Киренги наличие лошадей отмечалось у «скотных» Мучугов (род Мучугир непской и токминской групп) и у некоторых эвенков Налятского рода, живших в бассейне Илима и восточнее — в верховьях Лены. Эти роды не были исконными скотоводами. В литературе XVIII—XIX вв. о них ничего не упоминается. Но в 1925 г., во время нашего пребывания среди Мучугиров, некоторые из них по старой традиции («коней держали и наши деды») имели 1—2 лошади, назначение которых сводилось к переброске охотничьего груза с места стоянки на место зимней охоты. Эти лошади паслись круглый год на подножном корму, их выскивали перед охотой, а по окончании последней отпускали в тайгу. Держали лошадей и некоторые ангарские эвенки, переселившиеся севернее на водораздел и истоки притоков Подкаменной Тунгуски. Летом они запасали некоторое количество сена для корма лошадей зимой. Отправляясь на охоту, сено везли вьюком.

Содержание собак. Использование эвенками собак в транспорте в XVII в. отмечено на Ангаре, в XVIII в. — на Охотском побережье, в конце XIX в. — в районе Аяна. А. Каменский-Длужик, высланный на Ангару в середине XVII в., оставил подробное описание нарт ангарских тунгусов. Собачьи нарты, писал он, «узкие, шириной в пол-локтя или чуть побольше и длиной локтей 12, могут везти груз до 25 камней, при упряжке в 4 собаки. Когда же есть ветер, то нарты движутся под парусом, псов укладывают на нарты, а сам (эвенк, — Г. В.) стоит, натянув парус у дышла» (№ 231, 125). Большое количество собак у этих тунгусов отмечал и И. Идес, проезжавший по Ангаре в конце XVII в.

² Навыки ухода за скотом бираров и манегров, перенесенные с оленя на лошадь, и их самоназвание — *эвенки* указывают на то, что у этих групп оленеводство было эвенкийского типа.

О том, что тунгусы до XVII в. имели много собак, свидетельствует и самоназвание *хундысал* (хозяева собак), записанное Мессершмидтом в 1723 г. в двух местах на Нижней Тунгуске.

Линденау в XVIII в. писал об удских тунгусах: «Зимою на близкое расстояние у них имеются нарты, устроенные по образцу ламутских, припрягая к ним одну, двух собак, передвигаются». С. Гмелин (№ 326, 643) также отмечал, что ангарские тунгусы применяли собак в транспорте, хотя и перевозили скarb на оленях и нарте-волокуше. Пережитком древнего собачьего транспорта на востоке (бассейн Алдана и Охотское побережье) является сохранение у орохонов низкой ездовой оленьей нарты с дугообразными копыльями, на которой ездили верхом.

Э. Пекарский пришел к выводу, что в 1903 г. у аянских эвенков собаководство стало уменьшаться с развитием чайных грузоперебросок из Аяна в Якутск, которые производились на оленях. К началу XX в. среди этой группы собачий транспорт сохранился только на р. Уе. Собаками пользовались для домашних нужд (подвозка дров, льда, воды). Нартяная упряжка состояла из нечетного количества собак. Собачьи нарты были маленькими, низкими, с «бараном» (горизонтальной дугой), к которому привязывали «потяг» из нерпичьего ремня. Лямки надевали кольцом на шею собаки и вокруг брюха, пристегивали подбрюшный ремешок. К задней части лямки, где были сшиты концы, пришивали тонкую ремennую петлю. При запрягании ее продевали в продольное отверстие в «потяге» и закрепляли деревянной палочкой. Ездили без вожжей, давая команду передовику. При перекочевках собак держали на привязи. Собаки жили под открытым небом, и только в сильные морозы их пускали погреться в жилище.

Для всех пеших и малооленных охотников XVIII в. было характерно припрягание собаки к охотничьей нарте. У западных (сымских — потомков ангарцев) эвенков семьи зимой кочевали вместе с охотником, оленей же еще с осени оставляли в борах. Для этих перекочевков использовалась корытообразная нарта-волокуша (№ 52), которую хозяйка перетаскивала сама, привязав к ней тяж охотничьей собаки. В отличие от охотничьей упряжки такой тяж, привязанный к середине передка нарты, проходил между ногами хозяйки, и она всегда придерживала его в руке. Чувствуя руку хозяйки, собака шла спокойно и не бросалась в сторону.

Собирательство имело в хозяйстве эвенков подсобный характер. Заготовка на зиму сараны более широко была распространена среди ангаро-ленских, забайкальских и верхнеамурских эвенков. Сарану сушили и толкли, чтобы печь лепешки; черемшу и дикий лук засаливали в берестяных сосудах. Для летнего питания собирали ягоды и кедровые орехи. Запасов не делали, а излишки продавали соседним крестьянам. Некоторые старухи сушили черемуху, толкли ее и хранили в маленьких мешочках. Зимой ее ели

как лакомство в разваренном виде и добавляли в тесто для лепешек.

Сельское хозяйство. В местах, смежных с русскими, эвенки, не ушедшие в тайгу и ставшие безоленными, строили себе деревянные дома и перенимали от соседей навыки сельского хозяйства. Они приобретали лошадь, корову, разводили огороды, а некоторые из них выкорчевывали в тайге небольшие участки и распахивали землю под посев. К группам, занимавшимся сельским хозяйством, относились эвенки, оставшиеся на левых притоках Ангары и на Илиме (XIX в.), верхнеленские (XIX в.), забайкальские, охранявшие государственные границы (XVIII в.), а также безоленные, оставшиеся жить на нижних частях левых притоков Амура (XIX в.). Пробовали заниматься сельским хозяйством в XIX в. и отдельные эвенки на средних частях Алдана (№ 30; № 107, 3—5) и Амги, но из-за летних ночных заморозков и суровых зимних морозов всходы погибали и распаханые земли часто забрасывались. Ангарские эвенки сеяли ячмень, рожь, пшеницу, а в огородах высевали табак. В отчете комиссии Куломзина о поездке в Сибирь в конце XIX в. подчеркнуто особое трудолюбие крестьян-эвенков, живших к югу от р. Чуни в районе Братского тракта. На амурских притоках осевшие эвенки разводили относительно большие огороды, в которых высевали кукурузу, высаживали картофель, капусту, брюкву и другие овощи, сеяли табак. Осев по 2—3 семьи, они в конце XIX в. образовывали поселки (например, Тырми, Кукан, Талакан и др.; №№ 58, 70).

Домашним производством занимались все группы эвенков. Мужчины владели кузнечным мастерством, производили разнообразные поделки из дерева, рога, кости, изготавливали лодки, лыжи, нарты. Женщины обрабатывали бересту, шкуры животных и шили из них разные вещи. Необходимо отметить, что всякий вид новой работы, входивший в быт эвенков от соседей, был вначале мужским делом, потом уже становился женским. Поэтому, например, плетение сетей у одних групп считалось мужской работой, у других — женской. Раскрой ножницами и шитье на машине, появившейся у некоторых эвенков в конце XIX в., а также выпечка хлеба в русской печке в первое время были тоже мужской работой.

Кузнечное производство было известно эвенкам в период древних тунгусо-монгольских связей, о чем свидетельствует лексика.³ Почти все мужчины умели перековывать металл, а не-

³ Так, основные слова для обозначения предметов и действий [1) медь, бронза, котел, чугун; 2) затупиться, притупляться, тупой; 3) закалять металл, твердый, закаленный; 4) клепать, расплющивать, ковать, сращивать; 5) кузнечный мех, раздувать меха] во всех тунгусо-маньчжурских языках имеют монгольское происхождение. В говоре сымских и енисейских эвенков, которые являются прямыми потомками древних ангарских тунгусов, один из синонимов слова «ковать» — *д'аша* — (*ǰ'аша* — *д'аха* —

которые из них добывали руду и плавилы железо еще до прихода русских (в районе средней части Ангары, на Вилюе⁴ и, вероятно, в Забайкалье). Среди ангарских эвенков и их потомков с XVII в. сохранялась легенда о чулугды (чулугдеи, по записям XVII в.), живших, якобы в ямах, из которых «исходит дух смрадный ... тот же дух таков, как железо горит» (№ 209). Они обменивались «посудой своего дела» с соседними группами (№ 209, 16, 358). Следы добывания железа из руды найдены и археологами на Ангаре и Вилюе. Эту территорию до прихода русских осваивали тунгусы. Якуты к концу XVII в. расселились по Вилюю до самой Чоны. С. Попов в 1794 г. отмечал, что железными вещами они «довольствуют Оленскую (Оленекскую) и Олекминскую округа» (№ 5, 275). На это же указывал и А. Л. Чекановский (№ 296).

В литературе XVIII в. уже не упоминается о добыче руды среди эвенков. Кузнечество являлось индивидуальным занятием. Умением перековывать старые вещи и выковывать новые обладало большинство эвенков. В каждой семье был свой *сэлэрук* — короб с инструментами для поделки необходимых в быту мелких вещей из металла, кости, рога и дерева. Наконечники стрел, острог, гарпунов, орудия для обработки шкур и мелкие украшения мог делать почти каждый мужчина. Но наряду с этим были прославившиеся мастера кузнечного дела. Они умели особенно хорошо выковывать ножи и пальмы, различные подвески для украшений, для шаманского костюма, умели и переделывать ружья. Оборудование кузницы (*ие, тавин*) было самым элементарным: наковальня (*ие, тавин*), вбитая в обрубок дерева, кузнечный мех (*курзэ*), молот (*халка*), клещи (*эюрзэ*) с узкими плоскими зубцами, винтовой зажим, который укрепляли в обрубке дерева, и кузнечное зубило в виде короткого долота — клина с заостренным концом. У мастеров переделывать ружейные шомполы имелись еще и дополнительные инструменты: стружок, разные наконечники, укрепленные на длинных палках, для переделки дула, для нарезок в нем и для его прочистки. При перекочевке все эти инструменты перевозили с собой. Кузницу на каждом стойбище устанавливали заново. Работали только летом, зимой кузнец охотился. Угли для кузницы морили в яме. Рядом устраивали горн из двух плит, между которыми разводили и поддерживали огонь, и ставили наковальню. Все остальное раскладывали на земле. Для защиты от дождя над рабочим местом на палках ставили навес из тисок. Работали вдвоем: один ковал, другой нагнетал мехами воздух. В большинстве случаев в XVIII—XIX вв. кузнецы

витимск. и нерчинск.). Это слово в варианте *дяша* в древнекиргизском языке считается заимствованным (№ 333, 187).

⁴ О том, что эвенки, жившие до XVII в. на Вилюе и ушедшие оттуда на истоки этой реки и дальше на запад, занимались раньше кузнечным делом, говорит и поговорка, сохранившаяся у их потомков: «Ветер дует, как кузнец».

занимались перековкой из готового металла и литьем из расплавленного свинца, который покупали в брусках от торговцев. Для изготовления мелких украшений свинец выливали в деревянные и каменные формочки. Заказы получали от соседей, которые или платили вещами, или кормили кузнецов во время работы.

Почти все мужчины сами изготавливали из рога и кости такие предметы, как луки для седел (*иe*), пряжки (*гилбэвун*) для привязывания недоуздка к седлу предыдущего оленя в караване, нащечные дощечки для недоузdkов и крючки для пояса и упряжи (илимпийские эвенки), кольца или подобия колец для подпруги, ручки для разных инструментов, черенки для ножей, трубки, гребни и др. Для обработки материала пользовались топором, ножом и пилкой (*издывун хувунин*) в виде узкой двусторонне зазубренной пластинки, вставленной в деревянную ручку. Обычно на эти предметы, сделанные из рога или кости, наносили геометрический орнамент. Прямые линии и точки делали ножом, а кружки и овалы — циркулем в виде палочки-ручки с двумя металлическими остриями. Для нанесения двух-трех кружков вместо одной из ножек была вставлена небольшая пластинка с зубчиками.

Изготовлением предметов из дерева также занимались все мужчины. При этом они использовали следующие инструменты (рис. 9): топор (*сукэ, алдывун*); струг (*кугуна*); нож (*кото, нурта*); стружок для грубой стружки (*ирэпчинэ*), выдолбленный из дерева, с двумя ручками и круглым отверстием посередине, в котором укреплялся двусторонне отточенный нож; стружок для тонкой стружки (*хаңдавун~хаңнавун*), также выдолбленный из дерева, слегка изогнутый и с тонким косым отверстием посередине, с одной из сторон которого вставлялась двусторонне отточенная металлическая пластинка — долото и бурав — лучковое сверло (*нурупчанэ*), состоявший из двух частей: ручки, в один конец которой вставлена «перка» (наконечник), и палочки. В отверстие середины ручки продевали ровдужную тесемку, концы которой привязывали к концам ручки. Держа за конец ручки вертикально к точке просверливания, водили палочкой вверх и вниз вдоль середины ручки, вращая ложкообразно заостренную металлическую перку.

Эвенки с особым умением выделяли из дерева тонкие доски (для лыж, полозьев охотничьих нарт, луков, коробов, колыбелей и др.), придавая им самую различную форму. Короба и колыбели сшивали. Сымские и верхнеленские эвенки изготавливали маленькие лодки-долбленки, которыми пользовались во время охоты с воды. Аянские эвенки летом занимались изготовлением нарт для оленных эвенков, занятых зимой на грузоперебросках: одни готовили полозья, другие — все остальные части, а третьи — связывали нарты. У среднеамурских эвенков было распространено плетение из травы циновок, черпаков, сеток для котлов и посуды.

Обработка пушных шкурок являлась делом мужчин. Сложной работой была обработка пантов изюбра. У только что убитого

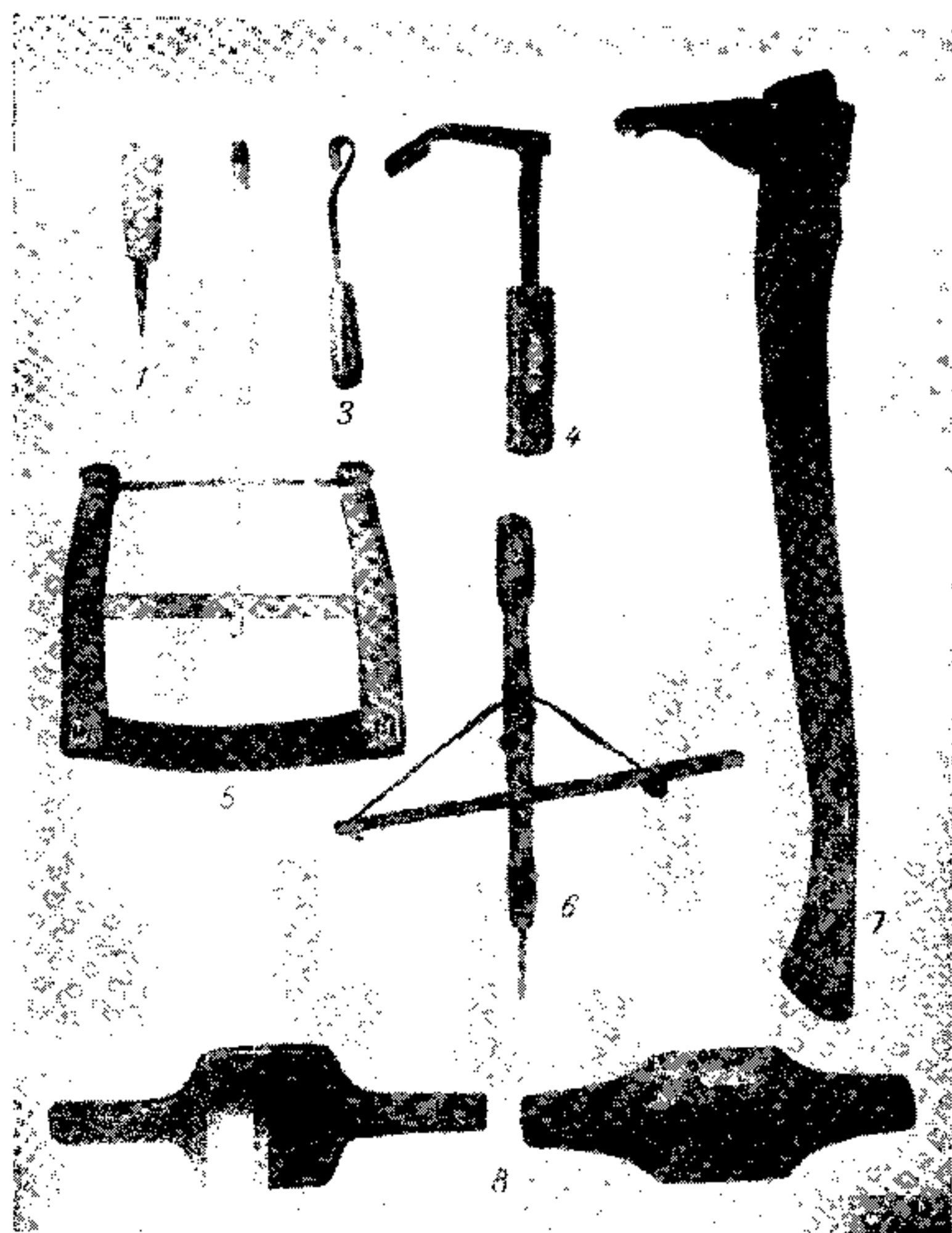


Рис. 9. Инструменты для выделки предметов из дерева (по колл. ГМЭ).

1—3 — инструменты для орнаментирования; 4 — стружок (жугуна); 5 — пила (хувун); 6 — сверло (пурупчанэ); 7 — топор-струг (алды-еун); 8 — стружок (ирэпчинэ).

зверя туго перевязывали у основания рога. Затем отрубали голову и везли домой. Дома на месте перевязи подрезали кожу и топором отрубали от черепа лобную кость вместе с пантами. Если изюбр был убит вечером, то на ночь, чтобы до консервации рога

не испортились, опускали их в холодную воду. Существовали два способа консервации. Первый — панты прогревали над горячими углями. Второй — панты парили над кипятком.

К женским домашним занятиям относились обработка бересты и изготовление из нее тисок и различных предметов утвари, обработка шкур и пошив из них одежды и бытовых вещей.

Весной и в начале лета бересту срезали ножами с деревьев. Очищали от верхней кожицы и выпаривали. Свернутую в трубки бересту парили в котле с водой, смешанной с золой, заполнив промежутки мхом. Котел держали на небольшом огне до 3 дней, затем полосы бересты высушивали. Из бересты делали, кроме тисок, вьючные сумки, коробки, сумки-портфели, кисеты, посуду, а также колыбели (более древняя форма, появившаяся до деревянной) и игрушки. Куски бересты, специально приготовленные и окаймленные обшивкой из бересты, служили и столешницей. Прошитые двойные кружки, окаймленные берестой, использовали в качестве сиденья в лодке. Всю посуду из бересты эвенки шили корнем черемухи и сухожильными нитками.

Инструментами для обработки шкур копытных зверей являлись разного рода скребки (*шидывун*, *нючивун*, *у*, *чучун*), кожемалка (*кэдэрэ*) и нож для разрезания (рис. 10). Все они хранились в длинной, богато орнаментированной сумке (*ук*, *урук* или *кэдэрэрук*) и были постоянно под рукой. Если к обработке бересты допускались девочки 7—8 лет, которым разрешали снимать верхний тонкий слой кожицы и следить за выпариванием бересты, то в обработке шкур не только девочки, но и подростки участия не принимали. Для этого требовалась сила и ловкость взрослой женщины.

Сразу после свежевания шкуру, очистив от жира, растягивали и сушили несколько дней; мелкие шкуры — с ног и с головы — сушили на палочках-распях, большие — с корпуса — привязывали к раме или внутри чума к жердям. Затем, сидя на земле с одной вытянутой ногой, под которую была подвернута шкура, и держа двумя руками скребок *у* (отточенный по наружному краю слегка изогнутый кружок, вставленный основанием между двумя палочками, плотно обвязанными у двух концов), движением по направлению к себе скоблили мездру, постепенно передвигая шкуру. Потом ее промазывали смазкой из рыбьей печени или мокрой трухой, складывали и оставляли дня на два, после чего опять скоблили скребком *чучун* (плоский кружок с зазубринами по краю, вставленный основанием в ручку). После этой обработки шкуру дымили для прочности, набрасывая ее на дымовое отверстие чума или на специальное приспособление — *нуливун* (у живших в палатках) — высокую треногу с жердями, под которыми разводили дымокур, или широкий цилиндр из коры хвойного дерева с дымокуром. При этом следили, чтобы огонь не разгорелся. Некоторые эвенки дымили шкуру после размина-

ния. Разминали мялкой (кадэрэ) — слегка изогнутой палкой с зубцами на вогнутой стороне и двумя ручками. У некоторых групп вместо деревянных зубцов в древко была вставлена метал-

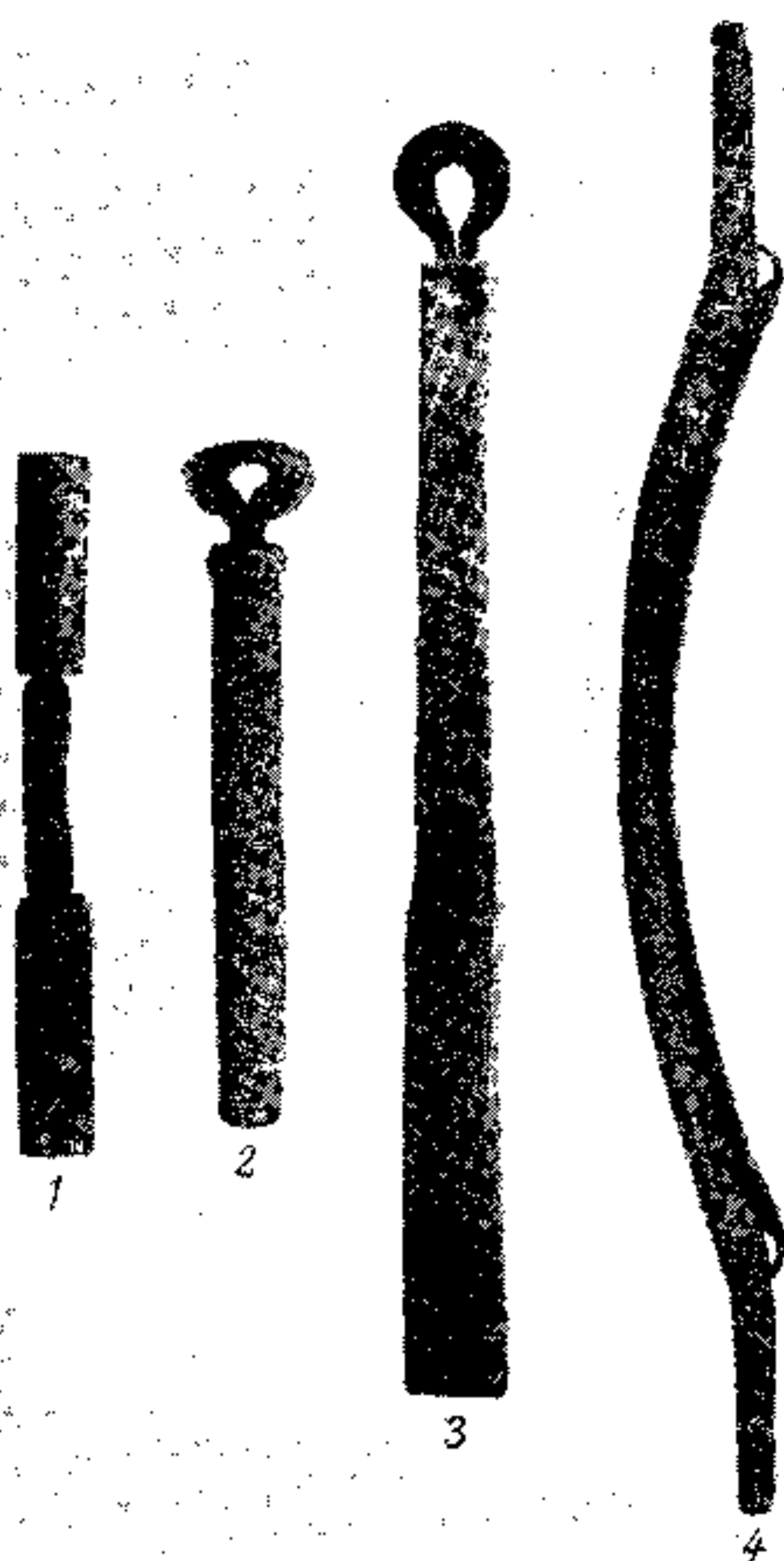


Рис. 10. Инструменты для обработки кожи (по колл. МАЭ, № 3723).

1 — скобель (шидыун); 2 — скобель (у); 3 — скобель (чучун); 4 — кожемялка (кадэрэ).

лическая пластинка с зазубринами. Если при первых обработках движения были прямыми, вдоль вытянутой ноги, то при разминании движения были круговыми: вытянутой правой рукой начиная от уровня левого плеча в направлении правого бока делали круговое движение, сгибая правую руку в локте и подводя ее

к правому боку. Лево́й рукой только придерживали левую ручку. Некоторые мастерицы, чтобы убрать остатки жира при разминании, посыпали шкуру крошками трухи, а в отдельных местах протирали смолой. От длительности копчения зависела непромокаемость шкуры. При изготовлении ровдуги со шкуры снимали шерсть. Для этого (сымск., илимп., вост.) смачивали мех водой с крошками трухи и складывали, оставляя преть в течение нескольких дней. Затем на бревне с подставкой (или уложенном одним концом на землю, другим на ногу) соскабливали мех скребком *шидывун* (сымск.), *нючивун* (вост.) — металлической пластинкой с заостренным краем, вставленной в две деревянные ручки или в имевшиеся на концах рукоятки. После соскабливания шерсти шкуру растягивали и привязывали на раму сушить. Дальнейшая обработка ее была такой же, как и обычной шкуры. Кроили шкуру и ровдугу ножом на доске (*нина*, *удэки*) без всяких выкроек. При шитье мехового орнамента к вещи вначале пришивали полосу или мелкие кусочки, а затем на доске отрезали лишние части. Сшивали шкуру и ровдугу сухожильными нитками. Для этого каждая хозяйка имела в запасе пучки разбитых высушенных сухожилий, снятых с ног или со спины оленя или лося. Перед шитьем заготавливали нитки, ладонью правой руки на колене закручивая по два тонких волокна сухожилия, левой придерживая концы этих волокон. Нитки были недлинными (до 50 см). Сшивали шкуру через край. В обуви и в одежде, чтобы не проникала влага, под швы подкладывали волоски подшейной шерсти оленя. Орнаментный шов «волоски» — подшейный волос, наложенный на ровдугу и пришитый через край, — напоминал ряд белого бисера, не менял цвета и был очень прочным. Для украшения делали несколько рядов (линий) такого шва, а промежутки закрашивали черной (из сажи с жиром), бурой (из сурика или охры, заваренной в кипятке, смешанной с пеплом и смолой) или коричневой (из отвара ольховой коры *буду*, смешанной с золой из можжевельника) краской. Нужный оттенок достигался путем добавления воды. Аянские эвенки для приготовления бурой краски жевали лиственничную смолу и выплевывали ее на кусок красной охры (*дэвэк* ~ *дэвэксэ*), другим куском охры смолу растирали. Так же готовили и черную краску, только выплевывали на графит (*няндаги* ~ *йэндэги*). Окрашивали кисточкой из обрезков оленьих камысов. Некоторые из эвенков для изготовления кафтанов окрашивали с наружной стороны ровдугу коричневой ольховой краской, а полосы наводили другими оттенками бурого цвета, чередуя с черным.

Умели эвенки обрабатывать и рыбью кожу. Рыбьими кожами для изготовления мелких сумочек пользовались все эвенки, но «потакун» — сумки, спитые из нескольких кож, встречались лишь у некоторых групп эвенков бассейна Енисея и у охотских. Кожу немотрошенной рыбы, очистив от чешуи, снимали, растягивали

налочками и, заткнув за жердь чума, сушили день-два, а затем смазывали рыбьей печенью, размятой в теплой воде, и тщательно разминали. Некоторые эвенкийки имели особые деревяшки с углублением, в которые вкладывали кожи и мяли, ударяя обухом топора. Охотские «сидячие» эвенки и эвенки с истоков Вилюя из рыбьих кож шили и нижний нюк на чум.

Среди всех эвенков было широко распространено употребление рыбьего клея. Клей делали из кожи. Для этого кожу, очищенную от чешуи, сушили в течение 3—4 дней, очищали от жира, затем разрезали на тонкие полоски, свертывали в комок и клали в котелок с теплой водой. Кожа размокала и превращалась в слизь. Ее вынимали, отжимали воду, отделяли остатки жира, складывали в котелок, залив водой, кипятили до тех пор, пока вся вода не выкипала. Этот клей замораживали, а перед употреблением разогревали, не добавляя воды. Камысы, подклеенные этим клеем к лыжам или к остову берестяной вьючной сумки, от сырости никогда не отклеивались.

Глава 6

СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

Олений транспорт. Вьючно-верховая упряжка оленя состояла из недоуздка, седла и подпруги. Недоуздок (*уси~ухи~уши*) — длинный ремень из лосиной ровдуги, на одном конце сшитый петлей-обротью; к этой петле пришивали два ровдужных ремешка. Петля-оброть надевалась на морду оленя так, чтобы место соединения (сшива) и весь конец недоуздка приходились под шеей, а верхняя часть — над глазами, ремешки завязывали за рогами. Эвенкийки пришивали на оброть кисточки и длинные ровдужные бахромки (*чурэптын*); одна из них приходилась на лобную часть, две другие — на окологлазную. Иногда такую бахрому пришивали и к ремешкам (от основания до места завязки). Олень, махая головой, приводил в движение бахромки и этим отгонял гнус. Для украшения на основания бахромок нанизывали и укрепляли узелками крупный литой бисер (эвенкийский тип) и кусочки разноцветного меха (орочонский тип).

Ремень в налобной части украшали геометрическим орнаментом (эвенкийский тип) из бисера или вышитым швом с подшейным волосом и узкими полосками цветной ткани темных и белого цветов; иногда на лобную часть нашивали ткань с вышивкой шелком (растительный орнамент) или пришивали медные пуговицы (орочонский тип).

Управляли при помощи длинного конца недоуздка, служившего поводом. Оттягивая его вправо, поворачивали оленя вправо, слегка ударяя им по уху или голове, поворачивали влево.

Подпруга — *тыцэптун* (татар) представляла собой широкий ремень из лосиной ровдуги с кольцом на конце; перекинув его и просунув в кольцо другой конец ремня, затягивали вьюк и завязывали специальным узлом — *томтор* (Алдан, Зей), который распускался, когда тянули за конец. Само седло отдельно не укреплялось. В ороchonском типе оленеводства подпруга для верхового седла всегда имела на конце вместо кольца пряжку — *горги* (Алдан, Амур).

Подпругу накладывали на верховое седло различно. Витимо-олекминские эвенки перекидывали ее через середину седла, так же как на вьючное седло; алдано-амурские и аянские эвенки (*орочен*), а также эвены (*орочол*) — через заднюю часть седла, у задней луки.

Вьючные седла различались луками. Для эвенкийского типа оленеводства были характерны массивные невысокие округлые вверху не орнаментированные луки, и только у сымской группы роговые луки были небольшими, вверху заостренными. Для ороchonского типа характерны высокие плоские и широкие деревянные и всегда орнаментированные луки. Ленчики (*томо*) вьючных седел почти целиком вкладывали в мешки с оленьей шерстью и обшивали так, что видны были только верхушки лук; нижнюю часть мешка, на которую опиралась вьючная сумка, простегивали (эвенкийский тип). Такое седло укладывали на оленя обычно без подкладки. Этот способ обшивки вьючного седла встречался и среди некоторых эвенов, перекочевавших на Камчатку. Некоторые из подкаменнотунгусских и верхнеленских эвенков вьючное седло часто заменяли сложенной пикурой (рис. 11). Витимо-олекминские и частично алдано-зейские эвенки шкурой (мехом внутрь) обшивали только полки ленчика, луки оставались открытыми. У алдано-зейских наряду с обшитыми седлами были и необшитые, под которые всегда подкладывали кусок старой шкуры (*тэнинэ*) с мехом (орочонский тип). Под эту шкуру подкладывали еще какую-либо старую шкуру.

Верховое седло (*нэмэ*) у ороchonов, кочевавших по отрогам Яблонового и Станового хребтов, было максимально выработано и приспособлено к оленю. Оно состояло из двух роговых лук и деревянных полок, к середине которых вертикально привязывали «крылышки» (*дэгтылэ*) в виде дугообразно изогнутого и колышком подпертого на середине прута или в виде дощечки, вырезанной дугообразно по верхнему краю. Полки ленчика вкладывали в мешки из шкур (мехом внутрь), в них, кроме того, набивали шерсть. Луки делали из кости; передняя — более высокая, изогнутая наружу, с заостренным верхом, задняя — низкая, с овальным верхом. К седлу сверху прикрепляли шкуру с головы лося или оленя, при этом переднюю луку оставляли открытой, а у задней открытым был только овал ее верхней части, к которому прикреплялись ремешки для привязывания вещей. В связи с тем что на

олени ездили без стремян, а седло лежало на лопатках, такое устройство седла было очень удобным. Садись на него с наскока, правой рукой опираясь на низкую палку (*тыевун*), ле-

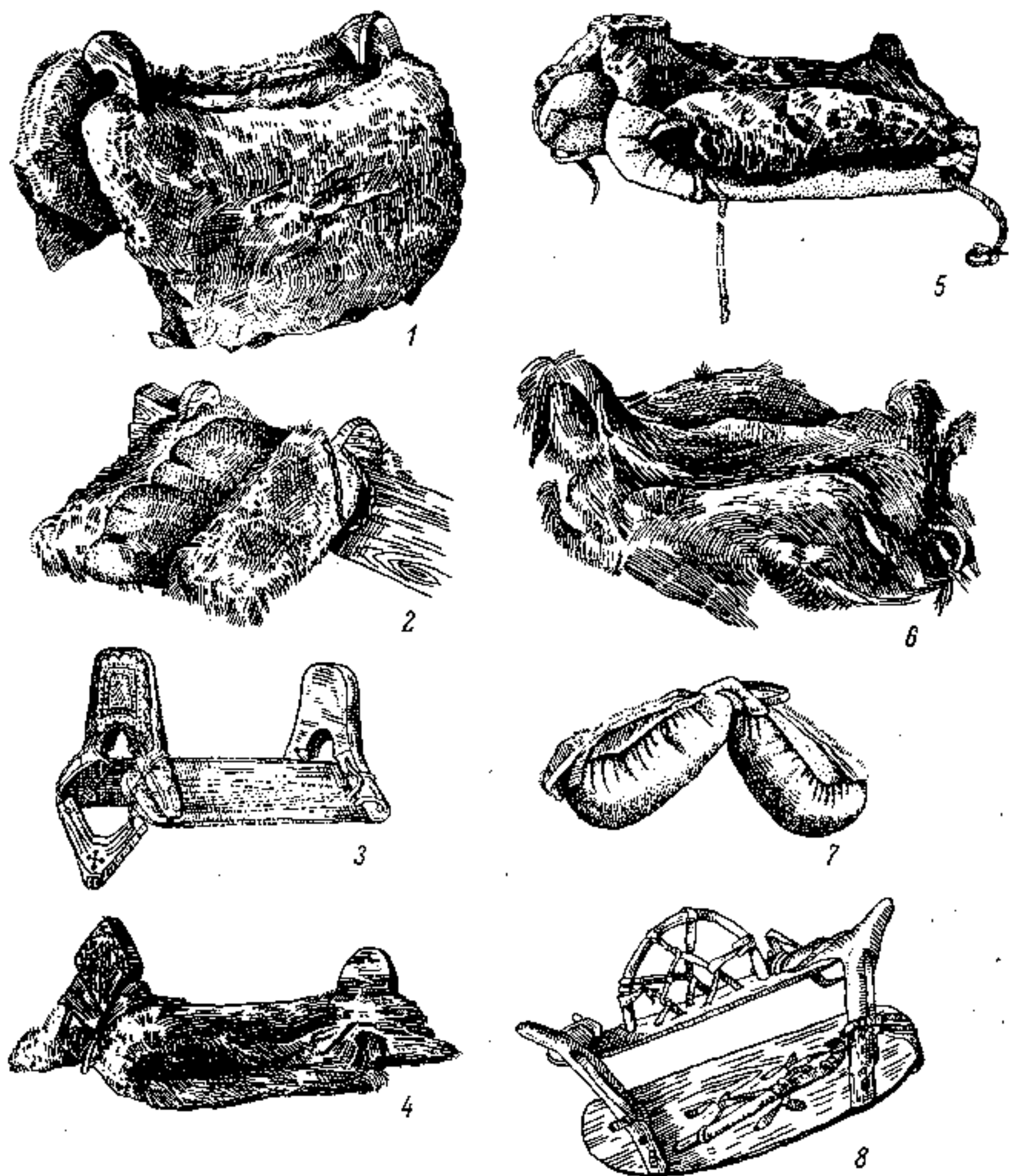


Рис. 11. Седла.

1 — вьючное седло эвенкийского типа (Подкаменная Тунгуска); 2 — верховое седло эвенкийского типа (Подкаменная Тунгуска); 3 — вьючное седло ороchonского типа (Алдан—Зея); 4 — верховое седло ороchonского типа (Илимпия); 5, 6, 8 — верховое седло ороchonского типа (Амур); 7 — верховое седло илимпийского типа (Илимпия).

вой — на переднюю луку седла. На бродах ездов упирался палкой в дно речки (при езде на суше на палку не опирались). Высокий же посох (*нёри*) применялся только женщинами, ведущими

караван, и служил для поправления съехавших на бок вьюков, для чего на верхнем конце он имел медный наконечник, оканчивающийся крючком.

На седле-нама ездили все мужчины, женщины и подростки. Это седло распространено ороконами, и оно дало эвенский, орокский и негидальский варианты.

Верховые седла большинства витимо-олекминских эвенков не имели «крылышек» и отличались от вьючных низкими округлыми сверху костяными луками. Часто полки их не были обшиты мехом. Седло без обшивки накладывалось на *тэнинэ*. Поверх седла укладывали коврик (*кумалан*) и что-либо мягкое (одежду или одеяло). Подпругу перекидывали через седло и завязывали сбоку. Женщины на такое седло вьючили еще пару больших мягких сум с легким грузом, покрывали их поверх ковриком-кумаланом и привязывали к оленю подпругой.

Седла некоторых витимских, илимпийских эвенков, как и оленекских и анабарских якутов¹ и их соседей, имели «крылышки» в виде узких с овально вырезанным верхом планок, привязанных вертикально к полке седла. Луки такого седла делали из рога или кости; они были толстыми, овальными вверху, иногда с геометрическим орнаментом. Полки седла вкладывали в мешки из шкур (мехом внутрь), в которые, кроме того, набивали шерсть. Таким образом, седло имело вид двух плотно набитых подушек, соединенных луками. Иногда для мужчин такое седло покрывали шкурой с головы оленя. Так как лесотундровые олени были ниже и слабее восточных, на них ездили, опираясь всегда на посох — *нёри*.

Енисейские эвенки (Сым, Елогуй, Ангара, Подкаменная Тунгуска и верховье Нижней Тунгуски) верховых седел не имели; у них, как правило, верхом ездили на вьючных седлах только старые и больные, не могущие ходить. Для удобства женщины вьючили маленькие сумки (*нама*), обшитые камысами, благодаря чему сиденье несколько расширялось и ноги до колен лежали на седле. Ездили только с посохом *нёри*. Запрещалось ездить верхом на оленях и у верхнеленских и амгуно-урмийско-чумиканских эвенков (*хойгор* — «болотные» или *негар* — «береговые»). При перекочевках они ходили пешком, а скарб зимой перетаскивали на шкуре-волокуше — *иригун* (амг.), *иругун* (верхнеленск.) или на корытообразной нарте — *натр* (сымск.) (№№ 52, 72), припрягая охотничью собаку. Летом они перевозили скарб на оленях или в лодке по реке.

¹ Население Оленека еще в 1873—1875 гг., по сообщению А. Л. Чекановского, состояло из двух групп: первая — якуты тунгусского происхождения из Вилюйского и Верхоянского округов, деды которых усвоили язык, обычай и обряды якутов, и тунгусы из озерного округа, кочевавшие между озерами, Оленеком и Северным Ледовитым морем; вторая — вилюйские якуты (№ 296, 179).

Вьючные сумки были мягкими и на твердой основе. Мягкие — *пота* (енисейск., вит.-олекм.), *сэрук* (чумик., сахал., аянск., алд.), *икэвэе* (аянск.), *мукули* (илимп.) — шили из камысов и из шкур с головы, из лосиной ровдуги и из рыбьих шкур, а прибрежные рыболовы на Охотском побережье — и из нерпичьих шкур. Вверху по краю пришивали широкую горловину из ровдуги со вздержкой или к одной из верхних сторон пришивали крышки из камысов (олекм.). К шкурам с головы вокруг пришивали меховые полосы, оставляя сверху отверстие, которое окаймляли орнаментированной ровдугой. Сумки из тайменных шкур были небольшими.

По бокам вьючных сумок для связывания во вьюк пришивали ровдужные ремешки: с одной стороны — один ремешок, с другой — два; через петлю их связывали со свободными ремешками второй сумки; таким образом, в каждом вьюке пара сумок была связана дважды.

Сумки на твердой основе — *иммэк*, *унмэ* (охотск.), *тыта* (илимп.), *тыксир* (читинск.), *мэңур* (аянск.) — делали из бересты, которую складывали коробом, с узким прямоугольным дном и расширяющимися кверху высокими бортами. Их плотно сшивали, и нижние части обклеивали сшитыми камысами, вверху окаймляли ровдугой, пришитой к камысам. Поверх сумки накладывали овальный кружок из бересты, все завязывали вязками вдоль длины и ширины. Таким образом, плотно вложенные в сумку продукты и вещи не выпадали и от дождя не промокали. Муку возили только в таких сумках. Последние различались по украшению верхней части, передней и задней сторон и по величине. Самые маленькие сумки имелись у сымских эвенков, самые большие у илимпийских и у всех ороحوнов. Стенки сумок были наклонными, и только илимпийские эвенки делали их вертикальными. Эвенки различали сумки по форме и заполнению орнаментом треугольников (орочонский тип) на передней и задней сторонах и по окраске полос, окаймляющих его (эвенкийский тип) (рис. 12).

Различались по форме и кумаланы, в основе которых находились две шкурки с головы оленя, пришитые по линии горлового разреза к узкой полоске.

Езда на нартах для эвенков была нехарактерной. Появление ее зарегистрировано у некоторых групп в XVIII–XIX вв. Эвенки тундры, лесотундры (к северу от Нижней Тунгуски) упряжку самоедского типа заимствовали, судя по терминологии, через русских и долган. К началу XIX в. такая же упряжка проникла и к сымской группе эвенков. Заимствовав ездовую упряжку, эвенки творчески приспособили ее к условиям тайги. Если в тундре и лесотундре упряжка была всерной, то в тайге у эвенков она стала парной с одним для двух оленей тяжом, перекинутым через «баран», который добавлен к нарте самоедского типа. «Баран» — го-

горизонтальная дуга; его привязывали к нащепам в месте соединения их с концами полозьев. Концы тяжа были одновременно и петлями, их перекидывали через спину и пропускали между передними ногами оленя, где и застегивали сбоку на «пуговицу» (палочку), пришитую к тяжу. Таким образом, при спусках олени расходились, а иногда и тормозили, идя по бокам нарты. Вожжа являлась продолжением недоуздка и проходила справа, как и

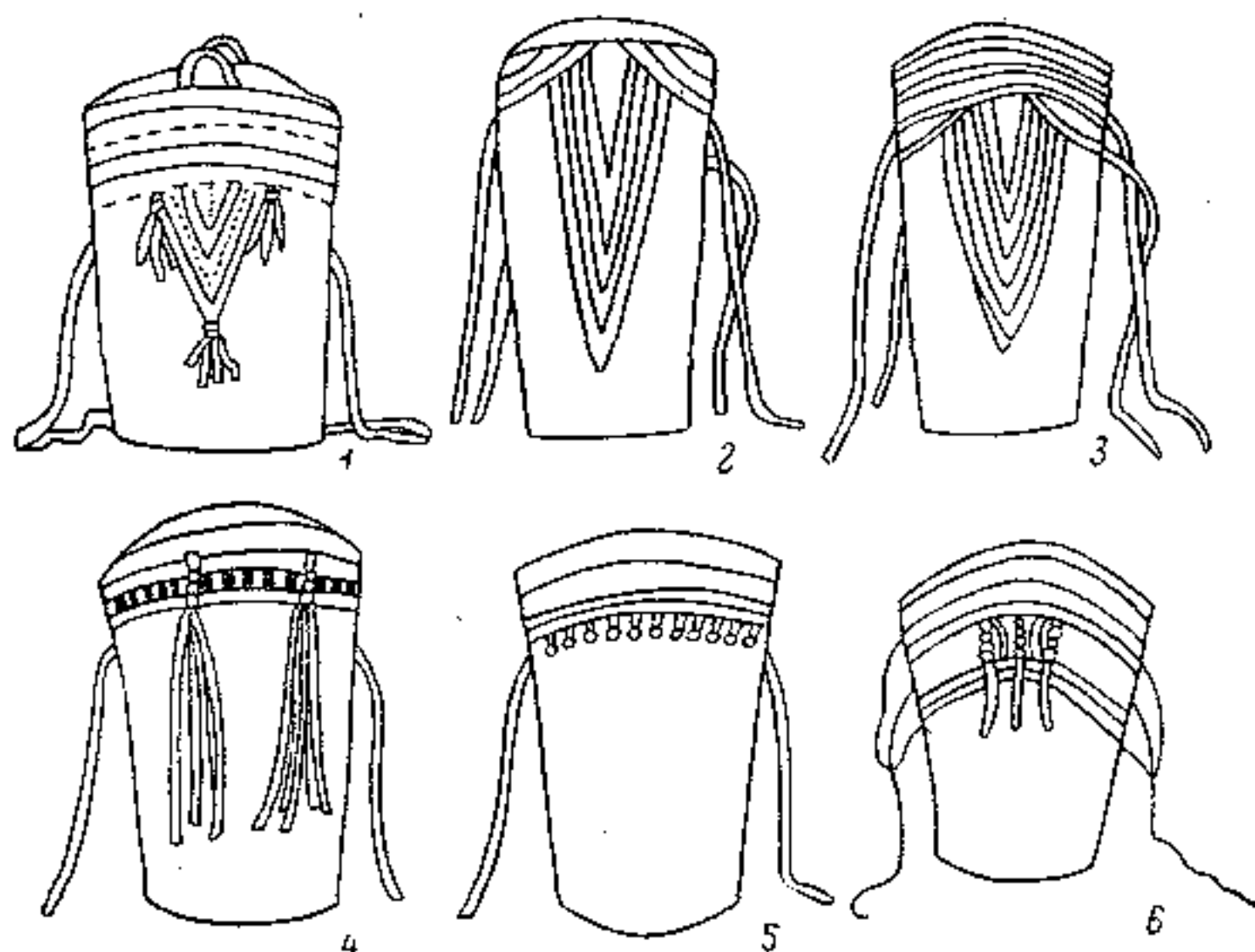


Рис. 12. Украшения передков вьючных сум.

1—3 — варианты орхонского типа (1 — илимп., 2 — вит.-олекм., 3 — алд.); 4—6 — варианты эвенкийского типа (4 — подк.-тунг., 5 — аянск., 6 — сымск.).

у верхового оленя. Правый олень был и передовиком (у самоедов левый олень и вожжа проходила слева).

Нарта имела три пары копыльев, вставленных наклонно назад в пазы по всему полозу (у самоедских нарт копылья находились в задней половине полозьев) (рис. 6). Верхние концы полозьев вставлялись в массивные нащепы, которые суживались в передней части и вставлялись в пазы на концах полозьев. В пазы расширенных сзади нащепов вставляли две доски спинки. Ербогоченские эвенки, привыкшие все сшивать, пришивали корнем черемухи к нащепу и доски спинки. На вязы, вплотную к нащепам, укладывали и привязывали две-три продольные доски сиденья. Ездовые и грузовые нарты илимпийских и сымских эвенков незначительно различались по размерам. К ербогоченским эвенкам нартяная упряжка проникла в самом конце XIX в. (Чекановский). Для них была характерна лишь ездовая заимствованная нарта,

грузовая же отличалась от охотничьей только своим большим размером. Грузовая нарта для перевозок жердей чума в тундре называлась, как и волокуша, *ириуун ~ ирууун* (рис. 13).

На нартах эвенки ездили только на большие расстояния. Лишь сымские эвенки летом (при небольших перекочевках) перевозили на них необходимый груз.

На территории современной Якутии эвенки, кочевавшие по притокам Алдана, по Патоме, Вилюю, а также по рекам Охотского моря, заимствовали нартяную грузовую упряжку от якутов. Последние в свою очередь еще до прихода русских в Сибирь заимствовали оленя от эвенков. Ездить же на нартах оленные якуты, по-видимому, научились еще до XVII в. На рисунке, приложенном к работе Идеса, нарта (и верховая посадка на ней) соответствует нарте современных южных якутов и эвенков южных районов Якутии, а также смежных районов Амурской области и Хабаровского края (№ 353). Такой вид упряжки проник и к негидальцам. Название грузовой нарты — *сирга* — якутское, ездовая нарта называется *тэгэк* (*тэгэ* — «сидеть»). В ней сохранены элементы, видимо, аборигенной собачьей ездовой нарты: 2—3 пары дугообразных копыльев, маленький размер (длина вместе с «бараном» до 2 м, ширина у полозьев 75 см, сиденье уже — до 50 см в середине, высота 50—60 см) и езда верхом. Дугообразные копылья делали из готовых изогнутых и хорошо высушенных суков березы или вырубали из прямого дерева (№№ 55, 141). Существовали варианты копыльев: все две-три пары дугообразно изогнуты; одна средняя пара — изогнутые копылья, две крайние — прямые; все три пары — прямые (у нарт, сделанных наспех). Изогнутыми копылья делались для того, чтобы, сидя верхом, ноги можно было ставить на полозья (для того и на сиденье всегда делались выемки). Копылья вставляли вплотную в пазы полозьев и сверху соединяли вязами из тальника, к которым привязывали одну-две лиственничные дощечки для сиденья. Вязы делали и в виде деревянных палочек, воткнутых в отверстия копыльев; к верхним концам задних и передних копыльев иногда привязывали дугообразные тонкие лиственничные жерди, концы которых укрепляли на середине доски для сиденья. «Баран» нарты-тэгэк привязывали к передним концам не очень поднятых полозьев и к нижним частям передней пары копыльев. Если же три пары копыльев были прямыми, тогда по бокам средней части доски для сиденья делали вырез. На сиденье всегда укладывали туго набитый чем-либо мягким мешок. Таким образом, на такой нарте сидели так же, как на олене. По высоте, дугообразным копыльям и посадке верхом эта нарта несколько походила на чукотскую, но в то же время отличалась небольшой длиной, малым количеством пар копыльев (2—3), установкой последних по всему полозу и наличием дуги. Кроме того, если чукчи верхом сидели на передке самой нарты, то эвенки сидели посередине. В помощь недоуздку

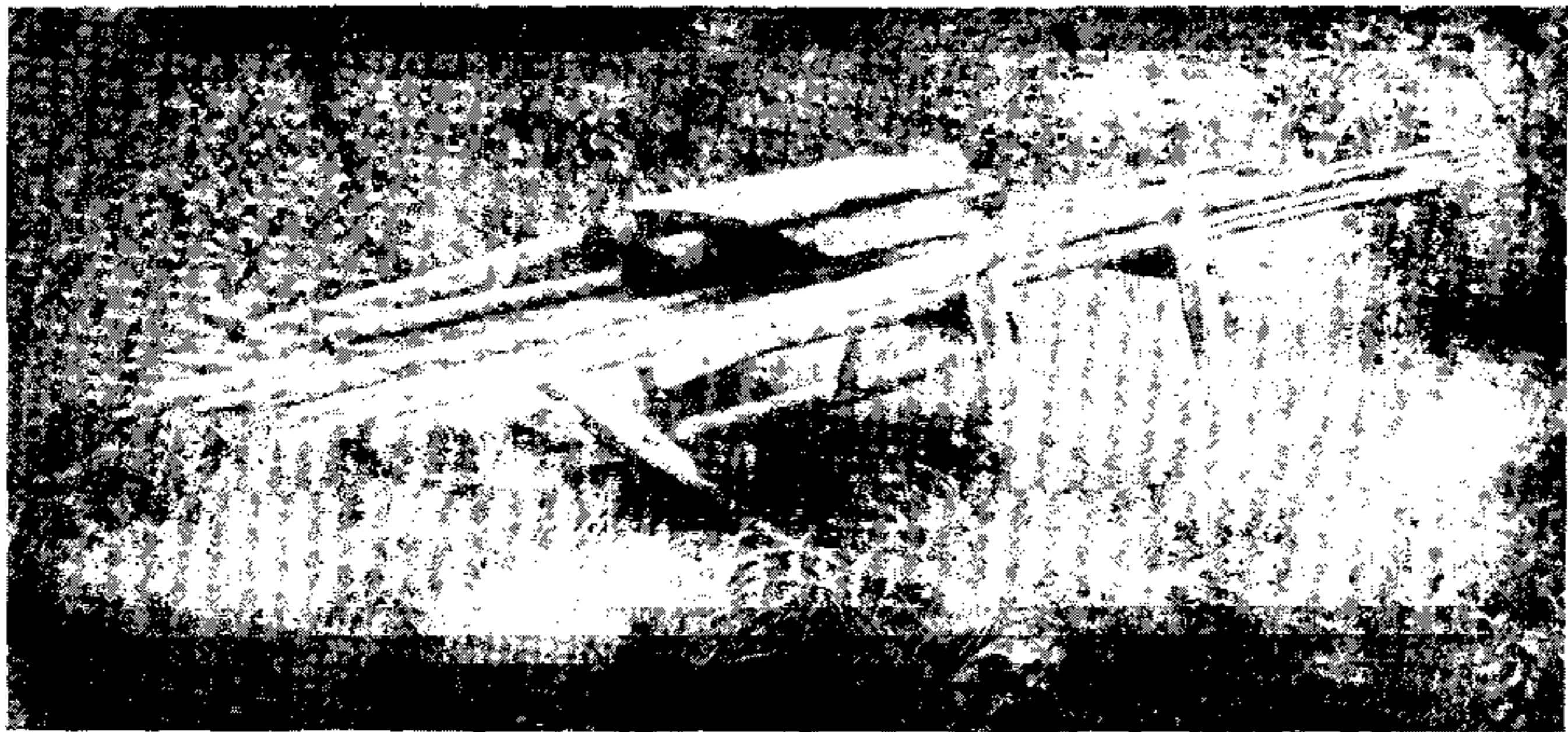


Рис. 13. Нарта-привун.

для управления оленем-передовиком эти звенки использовали якутский кнут (жердь длиной до 1 м с длинным ремнем); им вращали над головой передовика или справа от нее, чтобы он быстрее бежал. При переездах по узким и крутым долинам и по кочковатым местам седок, не слезая с нарты, шагал, приподнимая ее.

У грузовых нарт всегда имелись три пары прямо поставленных копыльев, и сами они были несколько длиннее и шире. Если вспомнить, что до первых путешественников XVIII в. дошли сведения о «собачьих» тунгусах где-то на Алдане, то вполне допустимо предположить, что по крупным правым притокам Алдана до выхода пеших тунгусов-охотников жили рыболовы-охотники, ездившие на собаках. Приход первых групп пеших тунгусов, которые, вероятно, назывались *хундысал* (хозяева собак), с охотничьими собаками, помогавшими тянуть охотничью нарту, близкие связи тунгусов с аборигенами облегчили некоторым их группам заимствование собачьего транспорта. Поскольку по отрогам Станового хребта после пеших расселялись оленные группы тунгусов, последним было нетрудно от своих же звенков заимствовать нарту, на которой ездили верхом, и приспособить ее к оленю, а езду на ней изменить так, чтобы посадка на нарте не отличалась от посадки на олене (№ 141, 36).

Водный транспорт. Для всех районов, богатых березняками, характерна была лодка-берестянка (*дяв ~ дявкан*). Между Обью и Енисеем, на притоках этих рек берестянку заменял хантыйский долбленный «обласок»; на него было перенесено название маленькой берестянки — *дявкан*. Также называлась на притоках Амура большая долбленка. На Витиме, Олекме, Алдане, Амуре и их крупных притоках и частично на Нижней Тунгуске встречались дощатые плоскодонные лодки (*оңкочо ~ оңгочо*) с одной и двумя бортовыми досками.

Берестянка-дяв, небольшая по размерам (на 1—2 человек), предназначалась для быстрого передвижения по реке с переносом ее через мысы и для охоты с воды. Ее же использовали при добывании рыбы лучением и стрельбой (верхнеамурск.). Для рыболовства пользовались долбленками — эвенки с притоков Амура, дощатыми лодками — только на Олекме, а на Амуре — берестянками больших размеров.

Способы приготовления бересты, сшивания ее полос, изготовления каркаса и надевания на него берестяного чехла были у всех эвенков одинаковыми и несколько отличались от способов нижнеамурских тунгусоязычных народностей. Обработка бересты и сшивание полос было раньше делом женщин; заготовка каркаса и надевание на него чехла — делом мужчин. Весной чаще женщины, реже мужчины ножами срезали бересту с дерева. Снятую, обработанную и выпаренную бересту вешали для просушки. Для лодки при помощи деревянных тонких колышков сшивали тиски из трех полос бересты. Две полосы бересты на месте соеди-

нения из конца в конец протыкали колышками, которые вынимали по мере простегивания тонкими корнями черемухи или (за неимением ее под рукой) сухожильными нитками. Полоса из трех сшитых таким образом берест называлась *тыкса* (> русск. «тиска»). На лодку шло 3—6 тисок. Для каркаса заранее готовляли ребра из природно изогнутых сучьев, нащепы, палочки-поперечины и дранку. Ребра скрепляли деревянными гвоздями с внутренними полосами нащепы и одним-двумя нащепами, проложенными по дну. В отверстия бортовых нащепов вставляли 3—4 распорки — тонкие, естественно изогнутые палочки. Затем надевали сшитый чехол из тисок, укрепляя его по бортам нащепами. Эвенки или прокладывали на носу и корме между нащепами края бересты-покрышки и сшивали их вместе (средняя и нижняя части Нижней Тунгуски), или соединяли концы нащепов на $\frac{1}{2}$ м от носа и кормы и также сшивали вместе (верховья и низовья Нижней и Подкаменной Тунгусок), или готовляли концы нащепов изгибом внутрь и соединяли их вместе (на восток от Олекмы). Затем между берестой и ребрами прокладывали рядом длинные узкие полосы дранки. По окончании работ все места проколов для швов и все мелкие отверстия в бересте просмаливали нагретой лиственничной смолой. Длина берестянки колебалась от 3—7 м, ширина на середине равнялась 60—70 см. На месте сидения на дно подкладывали кусок бересты или специально сшитый из бересты коврик. Гребли легким тонким двухлопастным веслом (*уливун* ~ *оливун*).

Вилюйские эвенки (№ 174) шили тиски конским волосом и пропитывали смолой, приготовленной из бересты, сажки, золы и небольшого количества воды. Нос и корму лодки некоторые из вилюйских эвенков делали по типу восточных. Амурские манегры для рыбалки имели большие берестянки (*катука*), на 4—5 человек.

Долбленки-обласки (*дявкан*) сымских эвенков (№ 141) служили для быстрого переезда, на них же ездили летом на ночь за рыбой. В дереве вырубали углубление при помощи струга или топора, заливали водой, распаривали горячими камнями и ставили в специальные правила так, чтобы острые и не выдолбленные нос и корма приподнялись, затем отесывали внутри и снаружи. В обласке были три перекладыны-распорки. Гребли одним веслом с длинной, тонкой, узкой, листообразной лопастью и маленькой перекладной-ручкой на конце.

Долбленки-ветки (*оңгочо*) эвенков с левых средних притоков Амура были длинными и прямыми, с острым носом и срезанной кормой. Линия борта слегка приподымалась на середине. Внутри ставили 4—7 перекладин-распорок. Конец носа иногда украшали, выдалбливая фигуру. На этих лодках вверх по реке подымались на пьестах, спускались же, сидя на корме и слегка направляя лодку коротким веслом в виде лопаточки.

Плоскодонки, или «дощанки», — *оңкочо* (олекм. *набэй.* < «набойка»; сахал. *багас* < «баркас») делали из 3—4 досок (1—2 донные и 2 бортовые). Для плавания на больших реках количество досок увеличивали. На носу и корме бортовые доски соединяли под острым углом, а эвенки со средних притоков Алдана на корме вставляли еще короткие поперечные доски и укрепляли их деревянными шипами. Внутри ставили 3—5 поперечин-распорок; сидели на дне или на дощечке, положенной на дно, гребя двухлопастным веслом. Плоскодонки имелись только у эвенков, которые жили на одном месте в деревянном доме и летом постоянно занимались рыболовством. Большие дощатые лодки делали из 5—7 досок с двумя досками по борту.

Килевые лодки — *моми, коңа* (Нижняя Тунгуска), *монго* (Охотское побережье и Сахалин) имели дно из 4 досок, сбитых не в одной плоскости, а под углом. Нос лодки делали приподнятым. Килевые лодки служили главным образом для рыбалки с сетями (Нижняя Тунгуска) и для переездов по морю (Сахалин). Гребли одной-двумя парами обычных однолопастных весел, управляли рулевым коротким веслом — *енчавун* (сахал.).

У урмийских и амгунских эвенков иногда встречались нанайские дощатые лодки (*утунну*). В них донную доску у носа делали изогнутой и выступающей, а на носу и на корме между бортами вкладывали короткие поперечные дощечки.

В Верхнем Приамурье и в Забайкалье некоторые эвенки, занимавшиеся рыболовством, выменивали у дауров или русских казаков (Шилка, Аргунь) скрепленные посередине долбленки.

Глава 7

СТОЙБИЩЕ, ЖИЛИЩЕ, ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ И УТВАРЬ

Стойбище. Временные стойбища оленных эвенков назывались *урижит*; постоянные (чаще зимние) стойбища на берегах рек — *мэнэен*. Стойбища западных (бассейн Енисея и примыкающих притоков Лены), а также крайневосточных эвенков с эвенкийским типом оленеводства бывали относительно многочисленными только с периода отела и до конца периода мошки, или созревания ягод. В остальное время эвенки кочевали одной-двумя семьями. Об этом упоминается во всех работах XVIII—XX вв. Зимой семьи их жили на стойбищах-мэнэен. Летнее «многолюдство» стойбищ западных эвенков было вызвано необходимостью ухода за оленями. Эвенки восточных горных районов, а также тундровые эвенки илимпийской группы с ороchonским типом оленеводства тоже съезжались в это же время, чтобы на горных пастбищах не давать разбегаться объединенному стаду на

большие расстояния. В остальное время они кочевали с оленями по 2—3 семьи и жили на стойбищах-урикит. Обычно объединялись в одно стойбище семьи, находящиеся во взаимобрачных отношениях.

Эвенки с эвенкийским типом оленеводства для летнего стойбища выбирали место в сухом бору около ручья или речки. Большую ровную площадь, на которой могли поместиться все олени, оставляли пустой, вокруг ставили чумы с дымокуром против каждого. Дымокур (*гулувун, самңин*) представлял собой три толстых сухих древесных ствола (подносили их 2—4 человека), уложенных на землю так, чтобы концы соединялись. Внутри такого сооружения разводили костер и время от времени покрывали его мхом. Деревья постоянно тлели, поэтому под костром всегда была горячая земля и накапливалось много пепла, в котором пекли хлеб. Вокруг гулувун в землю втыкали палки, чтобы олени не шагнули в огонь, а над ним для подвешивания котла, чайника втыкали наклонно в землю палку с суком или треногу, или длинную лесину, опирающуюся на развилку у костра. В жаркие дни все олени скапливались на стойбище и расходились только на ночь. На стойбище жили до тех пор, пока олени не перетапывали всю середину его. Затем подыскивали новое сухое место и откочевывали.

Эвенки с ороchonским типом оленеводства после периода отела оленей перекочевывали на горные моховые пастбища Витимского и Олекминского плоскогорий или на открытые горные тундры на отрогах Яблонового и Станового хребтов и хребта Миддендорфа. Стойбище обычно устраивали около деревьев, которые небольшими группами росли у истоков рек. Чумы ставили рядом, а если собиралось несколько семейств — полукругом. Против входа разводили костры-гулувун для варки пищи и чая. Оленям устраивали теневые навесы (*калтан ~ калтамни*). Для этого срубали невысокие лиственницы, ставили их по полукругу и соединяли кронами. Размер теневого навеса зависел от размера стада. Олени в жаркие дни сами искали тень и сбегались под навес, где, набившись до отказа, стояли до вечера. Иногда неподалеку от навеса разводили дымокуры (*самңин*).

Среди эвенков были и большие семьи, кочевавшие круглый год самостоятельно. Они всегда выбирали для стойбища «красивые» места, расположенные на возвышенном берегу или на холме, откуда можно было «далеко видеть», или около реки, где можно было добывать рыбу. Эвенки, занимавшиеся летом рыболовством, устраивали стойбища на сухом берегу озера или реки. Забайкальские конные эвенки и скотоводы ставили юрты на летних пастбищах, кочуя со стадом по 2—3 семьи.

Все тяжелое и ненужное для летних кочевков оставляли на лабазах, которые ставили в узких лесных долипах на территории зимней охоты. Эвенки, кочевавшие к западу от Енисея, весной,

после периода отела, составляли нарты в ряд, укрывали их шкурами и пересвязывали ремнями, а сами с одной-двумя нартами и караваном вьючных оленей отправлялись в летние кочевки по борам.

Поскольку эвенки в основной массе были бродячими охотниками и только отдельные группы являлись охотниками-рыболовами, специальных промысловых жилищ у них не имелось. Охотник, уходивший из чума на несколько кочевок, устраивался на ночь у костра-гулувун. Найдя хвойное дерево с развесистыми ветками, под которыми можно было найти защиту от дождя и снегопада, охотник (зимой отгребя снег) подтаскивал к нему 3—4 сухие лесины, складывал их друг на друга и разводил костер. Огонь распространялся вдоль лесин, земля оттаивала, сухие деревья тлели всю ночь. На сухом месте, подстлав хвою, охотник устраивался на ночлег. Среди охотников восточных групп в XIX в. получил распространение ночлег в пологе. Полог (*дямпан*) шился с прямоугольным верхом, к центру которого привязывали длинную вязку, а к углам — короткие. Для устройства полога связывали вверху 4 жерди, ставили их конусом, привязывали к связке срединную вязку полога, а к жердям — угловые. Зимой для ночлега перед костром устраивали наклонную стенку, крытую хвойными ветками.

Жилище. Основное жилище тунгусов (охотников и оленеводов) — конический чум — характерно для многих народов Сибири (самоедские — на севере, тюркоязычные народы Саяно-Алтайского нагорья — на юге, якуты и юкагиры — на северо-востоке и кеты — на Енисее). Тем не менее тунгусский чум имеет некоторые отличия и в установке остова, и в способах покрытия и изготовления покровов. Терминология, относящаяся к чуму и его частям, едина для всех тунгусо-маньчжуров: *джу* (~ *джо* ~ *дю* ~ *де* ~ *дюг* ~ *дюкан* ~ *дюкча*) — «чум», «дом»; *сона* — название двух основных жердей остова и дымового отверстия; остальные 2—4 основные жерди основы остова — *туру* ~ *турувун* (*ончан* — «угол» — их второе название); *чимка* (~ *кимка* ~ *шимка* ~ *симка*) — срединная жердь, устанавливаемая внутри чума; *икэптуксэн* — задняя жердь против входа, к которой привязывали поперечную жердь — *икэптун* (передний конец ее привязывали к *чимка*); *сераң* — так называлась любая жердь, опираемая на основу остова; *уркэ* — дверное отверстие; *тыкса* (~ *тыхса* ~ *тыха*) — крышка из бересты; *эллун*, *элбэн* — нижний нюк (покров из ровдуги или ткани); *унэкэн* — верхний нюк. Общими были и многие названия мест в чуме и любом жилище: *чоңа* — место для хозяйственных вещей около входа; *далба* — место хозяйки рядом с *чоңа*; *бе* — места вправо и влево от костра для членов семьи; *малу* — почетное место против входа за костром; *харан* ~ *аран* — место костра (у некоторых эвенков — место чума, а у северобайкальских — название чума).

По конструкции и типу покрышек тунгусский чум был ближе к алтайскому и тувинскому (№ 40, 861). В основе его остова имелись две жерди (*сона*), воткнутые в землю, они опирались друг на друга при помощи выемки на конце или оставленного в верхнем конце одной из них сучка, и не было никаких дополнительных частей в виде внутреннего обода, петли или отверстия в одной из этих жердей, характерных для самоедской и кетской конструкции (самоедская конструкция остова чума встречалась на северо-западе у отдельных эвенков). В основе остова тунгусского чума не имелось и обруча, соединяющего вверху основные жерди, что было характерно для конструкции якутской урасы.¹

Тиски тунгусского чума, как тувинского (№ 40) и кетского, были сшиты из бересты, снятой с трех деревьев (исключение составляли сымские эвенки, они снимали с двух). Для самоедского чума характерны покрышки, сшитые из бересты, снятой с 6—7 деревьев, а для якутской урасы — из кусков бересты разных размеров.

Легкий конический чум имел незначительные варианты в устройстве основы остова, на которую опирались жерди. У крайнезападных (сымск.) и восточных (аянск.) эвенков основа остова составлялась из двух более толстых оструганных жердей (*сона*; аянск. *сахамча*). Верхний конец одной опирался на развилку конца другой (аянск.), остальные жерди одинакового размера опирались на них. У сымских эвенков летом этот чум не имел срединной жерди (*чимка*), так как эвенки все делали вне чума и костер в чуме днем служил для дымления шкур, которые набрасывали на верхнее соединение, а по вечерам — для освещения. В зимних чумах к двум основным добавляли срединную жердь-чимка, к которой привязывали передний конец поперечной жерди (*икэптун*).

У эвенков между Енисеем и Леной и у кочевавших в районе Лены основа для остова состояла из 4—5 жердей (остов из двух *сона*, причем одна опиралась на сук другой, одна *туру* и две *ончан*), остальные жерди (*сераңил*) опирались на эту основу. У витимо-олекминских и амурских эвенков основа остова состояла из 2—4 *туруеун*, 2 *сона* (или *ончан*) и одной срединной (*чимка*) жердей. Верхние концы основы остова они подрубали на одном уровне. Некоторые из эвенков, живших рядом с якутами, связывали вверху основные жерди. У алданских эвенков многочисленные хозяйства имели большие чумы с двумя срединными жердями, которые устанавливали перед очагом (одна ближе к выходу). Поперечные жерди привязывали к ним. Общее количество тонких

¹ Исключение составляли эвенки Якутии, включившие в свой состав якутов и оставшиеся в Якутии или перекочевывавшие на запад. Верх остова их чума из трех жердей связывался снаружи. Семьи, ушедшие на юг и на запад от Якутии, продолжали сохранять эту традицию, чем и выделялись среди остальных.

жердей колебалось от 10—30 (зап.) до 20—40 (вост.); высота чума — от 2—4 м, диаметр — от 3 до 6 м. У эвенков (потомков леших) подсчет жердей и установка большого количества их (более 30—35 шт.) прежде были запрещены.

Все таежные эвенки при перекочевках оставляли остов чума на месте, перевозя только покровы; тундровые и лесотундровые перевозили (летом — волоком, зимой — на нарте) специально заготовленные жерди и секторы пола. Покровами служили берестяные тиски, нюки из ровдуги или ткани, а среднеамурские мангры, бирары, по сообщениям Маака, Гребенщикова, Герстфельда, летний чум покрывали тростником и даже травой. Тиски накладывали на чум в четыре ряда (в двух нижних рядах находилось по две тиски, в двух верхних — по одной). Веревками (из сухожилий, конского волоса или ровдуги), которые были укреплены на двух углах, тиски привязывали к жердям. Верхние тиски слегка покрывали нижние. У входного отверстия концы тисок загибали внутрь и привязывали. Снаружи от ветра тиски прижимали к остову несколькими жердями. К дверному отверстию навешивали на горизонтальной палке простеганную бересту, закидывая веревку или ровдужную тесьму за верхнее соединение жердей. Если «дверки» не имелось, вход закрывали куском старой ровдуги или ткани. В местах, где березняков было мало, низ покрывали нюками из брезента, миткаля, сукна или ровдуги, а на верх всегда старались сохранить хотя бы одну тиску, так как ткань была менее прочна. Сымские эвенки предпочитали ровдужные нюки, а тисками (из 2 полос) покрывали только верхнюю часть чума. Этим они отличались от соседних кетов, которые обычно употребляли 7—9 тисок длиной 4—5 м и шириной около 1 м. Смешанный покров (низ нюком, верх тисками) встречался среди среднеамурских и аянских групп. Для больших чумов аянские эвенки (№ 224) шили тиски двойными из 6 полос бересты.

Зимними покрывками у многих эвенков служили нюки. На чум уходили два нюка специального покрова из выделанных в ровдугу старых шкур, служивших ранее «постелями». На нижний нюк (*эллун*) шло 6—10 шкур, на верхний (*унэжэн*) — 2—4. Нижний нюк покрывал $\frac{3}{4}$ чума, верхний — $\frac{1}{4}$. В тех местах, где копытных животных было мало, ровдугу заменяли тканью (миткаль, брезент) и сукном. Подкаменнотунгусские эвенки любили суконные нюки ярких цветов (красный, голубой, желтый). Некоторые из амурских эвенков, охотских и из озерного района истоков Вилюя шили нижний нюк из рыбьих кож. Нюки привязывали к жердям остова, плотно натягивая, чтобы не было прогибов. Верхний нюк накладывали поверх нижнего. Край нижнего нюка с одной стороны закрывали дверное отверстие примерно на 1 м. Снаружи низ чума зимой окапывали снегом, летом оставляли отверстие для проветривания. Майские эвенки (№ 222) самый

низ остова покрывали двухслойной тиской (*тамана*), в которой для прочности один слой был положен вдоль, другой поперек. Летом и зимой землю в чуме покрывали толстым слоем хвои, посередине разводили костер, обкладывая его с трех сторон плашками, дрова всегда лежали с четвертой стороны — между входом и очагом. Поджигали их с одного конца и по мере сгорания продвигали. Амурские эвенки в чуме, около входа, вдоль стены делали маленькие подставки (*дуца*) для посуды.

Вторым коническим жилищем, характерным для потомков «сидячих» эвенков, был корьевой чум — *голомо* (зап.), *утэн* (вост.),² который устраивали на постоянном стойбище (*мэнэен*). В таком чуме прежде семья жила только зимой, поэтому у восточных эвенков он назывался также *тугэдек* — «зимник». Сооружали его из плах — расколотых пополам нетолстых стволов. Основу остова составляли, как и в чуме, из 4—5 плах (из них две — у входа и одна, срединная, — нерасколотый пополам ствол), их прислоняли друг к другу или связывали сверху, в промежутках между ними в землю втыкали невысокие жерди с развилками на верхних концах. На развилку горизонтально накладывали нетолстые, разрубленные пополам короткие плахи, концы которых опирались на основные жерди. К этим поперечным плахам прислоняли вплотную остальные плахи (разрубленные пополам), затем снаружи внизу окапывали землей, обкладывали сверху дерном, а зимой еще снегом. Некоторые из эвенков ставили жерди не вплотную и остов покрывали снаружи корой лиственницы, пригнетая ее толстыми палками. Между входными жердями этого чума устраивали порог, закладывая нижнюю часть входа на высоту до 1 м плахами. Зимой уровень снега доходил до высоты верхней плахи. Дверное отверстие завешивали куском старой ровдуги, шкуры или ткани. Таким образом, чтобы войти в жилище, нужно было спрыгнуть с порога. Иногда внутри ставили обрубок, а сбоку от входа в плахе или в коре вырезали маленький квадрат — «окошко». Такой способ устройства жилища, возможно, является пережитком очень древней традиции населения каменного века, устраивавшего жилище над углублением. Внутреннее устройство жилища-голомо (*утэн*) не отличалось от устройства чума-дю. У манегров, по сообщению Герстфельда, остов жилища-утэн сооружался из жердей, переплетенных ивовыми прутьями. Линденау в середине XVIII в. видел у охотских тугусов зимник-утэн, заваленный землей, с плоским верхом и входом через дымовое отверстие. Любопытно, что сохранилось пять терминов, свидетельствовавших о жилище в яме:

² Эвенки, строившие себе жилище-утэн, в 1948 г. вспоминали, как жили на одном месте: *Умун олохту мэнадеңкитын, тэриңкитын, оронмо тугумуу саңкитын* — «На одном месте жили, обменивались (невестами), оленя в приданое-калым брали».

дыски, җески, икэ, эвурокал, нэңиткэл. Первый термин — «вверх по склону» — употреблялся в значении «далее от очага»; второй — «вниз по склону» — в значении «ближе к очагу»; третий — «спустись по склону (к реке)» — в значении «выйди из жилища»; четвертый — «котел», «яма», «лукошко» — в значении «яма»; пятый — «спрыгни вниз» — в значении «нагнувшись, взгляни в чум». Употребление этих терминов в современных условиях свидетельствует о том, что жилищем предков эвенков, считавшихся в XVII в. «пешими» (или «сидячими»), в древности были естественные углубления на береговых склонах и костер разводился в таком жилище ниже по склону и ближе к выходу. Поскольку древние тунгусоязычные предки этих эвенков являлись исконными бродячими охотниками, для которых было характерно наземное жилище, устраиваемое на каждом новом поклаге (три листовенницы, соединенные кронами), можно предполагать, что постоянное жилище (*утэн, голомо*) с входом через дымовое отверстие³ в основе было заимствовано от аборигенов — «сидячих» приречных рыболовов, переработано по своим традициям и, таким образом, приближено к привычному коническому чуму. Голомо (*утэн*) от эвенков проникло к якутам, но последние строили его по-своему, поэтому его конструкция отличалась от тунгусской. Эвенки, жившие среди якутов, ставили *утэн* по якутскому образцу.

Корьево жилище (*угдан ~ угдама*) имело четырехугольный план. Варианты этого жилища, описанные нами (№ 70), были разнообразными: от двускатного шалаша до дома. Жилище-*угдан* было широко распространено среди негидальцев, ульчей, орочей, удэгейцев, встречалось и среди ороков. Оно, как и *утэн*, было характерным жилищем рыболовов. Среди эвенков оно распространилось на запад из Нижнего Приамурья. Подобное жилище с прямоугольным планом было характерно и для народов Саянского нагорья, но у последних оно отличалось конструкцией остова. Жилище якутского образца (*дулга*) встречалось среди эвенков, живших смежно с якутами. В районе озер Ессей, Еконгдо у истоков Вилюя и на Котуе оно описано К. М. Рычковым (№ 251, 1) и В. Н. Васильевым (№ 84, 62—63). Видоизменением жилища-*дулга* был *балаган* (якутская юрта), встречавшийся в тех же местах (описан П. Третьяковым; № 281, 364).

Интересно и летнее жилище ангарских эвенков, живших на истоках рек Каменки, Онока, Тушомо, Комо и др., устраиваемое для большой семьи и для шаманских камланий; оно называлось *балаган* и имело прямоугольный план (4×3 м). На середине передней и задней сторон в землю втыкали две толстые палки (*чимка*) с выемками наверху, на них накладывали жердь-матицу

³ В преданиях эвенков Нижней и Подкаменной Тунгусок часто говорится, что герой выскочил вон через дымовое отверстие.

(сона). Для каркаса боковых стенок вырубали тонкие жерди (*тырэпкэ*), которые, надломив на высоте 1—1.5 м, вертикально втыкали в землю с правой и левой сторон, а части их выше надлома опирали наклонно на матицу. По линии передней и задней стенок в землю втыкали жерди (*сераң*) с развилками на верхнем конце, которыми подпирали верхние, прислоненные к матице части угловых жердей. Верх покрывали двумя тисками вдоль каждого ската, оставляя вдоль матицы, посередине, отверстие для дыма, а стены покрывали покровом, сшитым из покупной ткани. Внутри разводили костер, дым которого выходил наружу (МА, 1923). Устройство такого остова не отмечено ни у одной народности, но внешней формой и продольным дымовым отверстием оно напоминает жилище орочей и ороков.⁴

Среди сымских эвенков и оякученных по языку эвенков нижней части Лены существовал еще один вид временного куполообразного жилища.⁵ Сымские эвенки называли его *марма* и строили на 1—2 ночевки при перекочевках с енисейских притоков на обские. Нижнееленские якуты и эвенки ставили его только летом. Для этого жилища вырубали тонкие березки, оставляя в верхней части сучья. Березки втыкали по две штуки в противоположных частях окружности, концы с веточками соединяли, перематывая таким образом, чтобы вверху получилось подобие купола. Верх покрывали 1—2 берестяными тисками, бока — нюком с чума. Внутри разводили костер, а дым выходил через входное отверстие. Размеры такого жилища определялись количеством членов семьи. Вся семья должна была свободно улечься на ночь. С. М. Широкогоров сообщал Л. Я. Штернбергу, что среди забайкальских эвенков бытовал охотничий куполообразный крытый берестой шалаш.

К сожалению, жилища конных и скотных эвенков Забайкалья не привлекали внимания путешественников и исследователей XVIII—XIX вв. Упоминаются юрты монгольского образца. Спасский в начале XIX в., специально изучавший забайкальскую группу эвенков, писал, что юрты у них войлочные, вверху покрыты берестой и снаружи обвязаны волосяными веревками. С. Рыбаков (№ 250), посетивший армакских эвенков в бассейне

⁴ Может быть, Л. Я. Штернберг (№ 309, 407) и был прав, считая сходное с этим жилище орочей и ороков пережитком периода, когда рыболовство соединялось с оленеводством.

⁵ Сходное с *марма* жилище *пуух-на* отмечалось на Алтае у шорцев (по сообщению Л. Потапова), а также у хантов, селькупов и кетов как промысловое. Сохранение его якутизированными эвенками — якутами Нижнего Приленья свидетельствует о том, что этот вид жилища был известен предкам ангарских тунгусов XVII в., которые имели связи с населением Саяно-Алтайского нагорья. Возможно, навыки устройства его еще в XVII в. были вынесены первыми Шамарами, ушедшими из Приангарья в нижнюю часть Лены.

Селенги, указывал на существование у них деревянных юрт с квадратным планом и переплетом из деревянных брусков сверху, на который была набросана береста; сверху имелось и отверстие для выхода дыма. К входному отверстию привязывалась плохо сколоченная дверка. С. М. Широкогоров встречал такие же юрты у нерчинских групп.

У эвенков имелся еще один вид жилища — *калта*. Первое описание его относится к удской группе «сидячих» эвенков. В XVIII в., по сообщению Линденау, это постоянное жилище, построенное на манер калта ламутов и охотских тунгусов, встречалось у тунгусов на Амуре, Амгуни и других реках, а также у нивхов. Оно строилось из бревен, было четырехугольным и высоким, снаружи заваленным землей и глиной. В нем имелись большие окна и слева, около двери, — печь с вмазанным котлом. Широкий дымоход печи проходил по земле вокруг всего помещения и был вынесен наружу справа от входа. На дымоходе были устроены нары. В таком жилище помещались четыре семьи, имевшие свои места и свое хозяйство. Подобное жилище было характерно для всех рыболовов Нижнего Приамурья; возможно, оно через нивхов и негидальцев распространилось севернее и проникло к «сидячим» эвенкам, которые были связаны с негидальцами взаимными браками.

Непские эвенки с Нижней Тунгуски в начале XX в. помнили о жилище *калтамни*, для которого вырывали яму, над ней устраивали конусообразный остов из разрубленных пополам стволов деревьев, а сверху все покрывали дерном. Поэтому в переводе слово *калтамни* обозначало «половинное жилище» (*калта* — «половина»). В связи с этим у ряда эвенкийских групп словом *калтан* (*калтама*, *калтар*, *калтарма*) называлось временное (на охоте или во время кочевки) жилище, построенное на одну-две ночевки и представляющее собой «получум», крытый одним нюком (олекм., алд., аянск.), или теневой шалаш (для оленей и для домашних работ) из лиственниц, поставленных полукругом и соединенных сверху кронами (отроги Станового хребта). Верхнеалданские и олекминские эвенки строили калтама основательнее (с опорой для лиственниц): забивали в землю по полукругу 4 невысоких столба, на них укладывали 3 перекладины, на которые опирали стволы лиственниц, соединяющихся кронами. Под этим же названием у амурских эвенков Маак (№ 241) встретил летний чум охотников (вероятно, крытый наполовину) и двускатный шалаш, крытый травой (или двумя тисками), перед которым разводили длинный костер. Односкатные временные шалаши из жердей, покрытых корой лиственниц, у зее-алданских эвенков назывались *мукак*.

В XIX в. среди восточных эвенков получила распространение палатка с железной печью, понемногу вытеснявшая конический чум и распространившаяся к началу XX в. на запад до Витима

и Лены. Печь с трубами и материал для палатки (миткаль) были покупными. Печь устанавливали посередине палатки, а трубу коленом выводили через переднюю часть; выводное отверстие обшивали полосками жести из банок. Нижние края палатки зимой окапывали снегом, а летом приподнимали, чтобы дать доступ свежему воздуху.

Уже с XVII в. некоторые эвенки, потеряв оленей, начали оседать около русских, якутских и бурятских поселков, занимаясь мелкой работой. Одни из них жили в голомо на краю поселка, другие, глядя на соседей, строили себе деревянные дома (*гулэ*). Такие же дома появились и на местах, где бывали ярмарки. Лес для дома рубили топором, вместо досок заготавливали расколотые пополам бревна. Ставили на землю сруб (18—32 м² с дверным отверстием), на него накладывали накатом жерди и покрывали берестой или корой хвойных деревьев. Дверь занавешивали куском старой шкуры. Внутри ставили железную печь и выводили трубу через потолок. Для полной характеристики жилищ всех групп эвенков необходимо еще сказать о жилище *чорама*, *чорама дю*, воспоминания о котором сохранялось в начале XX в. среди урмийско-амгуно-чумиканских эвенков. Словом *чора* называют жердь цилиндрической части остова чума типа чукотской яранги. По сообщению амгунских эвенков, чум-дюкча прежде назывался *чорама*. Сейчас это название забыто и сохранилось только в сказаниях.

Хозяйственные постройки малохарактерны для эвенков. К ним относятся свайные лабазы, сооружения для оленей (изгороди, теневые навесы), «дворы» для лошадей (у некоторых безоленных, державших 1—2 лошади для охоты). Лабазы строили на высоких сваях. В древности они служили жилищем, которое пеший охотник устраивал для семьи на то время, пока он ходил за зверем. Такое жилище защищало семью от хищников и врагов (№ 79, 184, 322). На него подымались по бревну с зарубками, которое на ночь втягивали за собой наверх.

Эвенки различали две разновидности лабазов: *нэку* — площадка из накатника, наложенного на балки, укрепленные на сваях (на нее клали вещи и покрывали тисками); *дэлкэн* — на такой площадке устанавливали сруб в 2—4 венца, куда складывали вещи. Сруб сверху покрывали тисками или одно-двускатной крышей из лиственничного корья или досок. Некоторые из эвенков в таких лабазах делали маленькую дверку. Жившие по соседству с русскими ставили амбарчики на четырех толстых сваях высотой до 1 м по типу местных русских амбаров.

Мясо убитых летом зверей вешали на жердь (*лован*, *капиталги*), положенную на сучья между двумя деревьями.

Зимнюю одежду некоторые эвенки развешивали на жерди, укрепленной на двух деревьях, над которой устраивали крышу.

Все вещи и продукты, которые эвенки при перекочевках во-

зили с собой, хранились во вьючных сумках справа и слева от входа в жилище на двух положенных на землю и очищенных от сучьев деревьях (*умңэвун* < *умңэ* — «сложить»). Все это от дождя покрывалось тисками.

Утварь. Эвенки в основном пользовались берестяной утварью, реже — деревянной. Внутри жилища помещалось лишь самое необходимое. Все остальное хранилось снаружи во вьючных сумках и около чума.

Для всех тунгусоязычных народов было характерно питье сосудов, коробок, а также колыбелей из бересты или из одной-двух досок. Основные названия их являются общими для всех тунгусских языков, кроме маньчжурского.⁶

В основе шитых сосудов чаще всего был прямоугольник невыделанной бересты, сложенный коробом и скрепленный на местах сгибов черемуховым корнем или ивовыми вицами. Этот вид сосуда (чуман) с низкими стенками и различных размеров прямоугольным дном предназначался для хранения мяса и рыбы, использовался он и как таз для умывания. Принцип складывания коробом прямоугольного куска бересты распространился и на все другие формы сосудов, а также на берестяную колыбель. Усовершенствование шло по линии вырезания тех частей, которые при сгибах были лишними, и сшивания прорезанных краев. Сшивали так плотно, что жидкость (вода, масло, тесто) не вытекала.

Для изготовления вещей, сложенных из одного куска бересты, вначале тупым концом ножа намечали на прямоугольнике бересты размер дна, который зависел от назначения предмета. Затем края складывали и закрепляли так, чтобы боковые стенки стояли или вертикально (с высокими стенками — сосуды для жидкостей, с низкими стенками — коробки для рукоделий), или наклонно наружу (различных размеров сосуды для муки, теста и вьючные сумки), или наклонно внутрь (короба для бьющейся посуды и мелких домашних вещей). Маленькие куски бересты складывали без обозначения дна и сшивали с боков, подравнивая края (сумочки для табака и мелких вещей) или так, чтобы один край (более длинный) покрывал второй (разного рода портфели для мелких вещей и женских рукоделий). Для изготовления колыбелей продолговатые куски бересты складывали так же, как для изготовления чумана, с той разницей, что, кроме складок по краям, на середине дна намечали линию, по ней его сгибали внутрь, а затем зашивали складки в центре бортовых краев. Таким образом, берестяная колыбель напоминала изогнутый короб. По краям бортов для прочности пришивали узкий деревянный

⁶ Например: «чуман» — эвенк. *хага* ~ *хагачан*, нан., ульч. *начан*; «ведерко» — эвенк. *мулицки* ~ *мулэцки*, эвенск. *мулилдывун*, негид. *мулэх*, удэг., ороч. *мулэх*, нан. *муалу*; «сумка вьючая из бересты» — эвенк. *инмэк*; «маленький сосуд» — эвенк. *коңи*, удэг. *имэгду* ~ *коңи*, *коң-голо*, ульч., нан. *коңса*.

ободок. Мелкие предметы сшивали сухожильной ниткой, крупные — черемуховым корнем. Сосуды, часто употребляемые, шили из двух слоев. Наиболее тщательно изготовляли и всячески украшали рукодельные коробки и вьючные сумки. Для прочности их оклеивали сшитой орнаментированной ровдугой (рукодельные коробки) и камысами (вьючные сумки).

Укладка куска бересты и последующая раскройка достигла своего совершенства в изготовлении битка для ягод — *гуявун* (букв. «прибор для резкого удара»; от *гуя* — «резко ударять», «бодать»), в который ягоды падали от удара. Биток имел особую, неповторимую, форму.

Наряду с сосудами, имеющими прямоугольное дно, у эвенков встречались и сосуды цилиндрические, с круглым или овальным, также припшитым, дном и с крышкой, имевшей припшитый обод. Цилиндрическая форма сосудов более широко применялась в быту у забайкальских и приамурских групп эвенков, которые шили такие сосуды из двух слоев бересты. Места сшива внутреннего и наружного слоев находились на противоположных сторонах. Наружным швом к основанию боковой части пришивали дно. Форма и размеры этих сосудов были самыми разнообразными. Встречались они и у сымских эвенков — к западу от Енисея. Между Енисеем и Леной мелкие берестяные цилиндрические сосуды к эвенкам попадали от русских.

Коробки для рукоделий у енисейских эвенков (между Енисеем и Леной) назывались *авса*. Основа их шилась из одного куска бересты или из тонкой деревянной доски. Коробки имели квадратное, прямоугольное или шестиугольное дно с округлыми углами и крышку, накладываемую сверху. Остов, обтянутый ровдугой, украшали полосками из ткани, расшитой бисером и жгутиковым швом с подшейным волосом. К востоку от Лены — Байкала такие коробки назывались *муручэн-муручун* и имели круглое или овальное дно. Украшали их прошивкой жгутиковым швом с подшейным волосом и закраской полос между швами и ровдужными кистями (*налби*). Сымские эвенки украшали свои коробки берестяной накладкой на подложенную одноцветную ткань. У всех коробок ровдужная горловина делалась на вздержке. У среднеамурских эвенков коробки имели вкладывающуюся плоскую или конусообразную крышку. Для украшения коробок на бересту наносили тиснением орнамент с последующей раскраской промежутков или краской — силуэтные рисунки. Крайневосточные эвенки предпочитали для женских рукоделий делать сумки-портфели из бересты с вышитыми боками, также орнаментированные тиснением или сделанные из камысов с орнаментом из мелких квадратиков белого и желтого меха. Мелкие коробки и сумочки всегда старались орнаментировать путем выдавливания рисунка кончиком маленького копытца оленя с последующей окраской частей орнамента.

Среднеамурские эвенки, перейдя от оленеводства к коневодству, для прочности начали делать берестяные сосуды комбинированными с добавлением ободов из тонких гнутых дощечек. Вначале узкие ободки делали из полос бересты, а затем только по верхнему и нижнему краям их стали заменять деревянными (ширина их 2 см у нижнего края, до 10 см у верхнего). Деревянные ободки, как и бересту, пришивали к остову. У сымских эвенков такие ободки были сделаны особенно тщательно: ширина ободка достигала 0.5 см, по нижнему краю его пришивали сухожильными нитками, по верхнему — узкими расщепленными и очищенными прутьями ивняка или черемухового корня.

Деревянная долбленая утварь изготовлялась из одного куска дерева. Обычно выдалбливались чапки (*нина*),⁷ миски, черпаки, натруски, ящики для бьющейся посуды. Укладывая посуду в такой ящик, ее обвертывали стружками. Сверху приделывали плоскую крышку, в отдельных случаях выдалбливая в ней неглубокие отверстия. Снаружи прикрепляли ремень, которым перевязывали ящик, а по бокам — по две петли для привязывания его к вьюку. Из березового наплыва охотники изготовляли коробки для пороха. Для этого в куске наплыва с двух концов через узкие отверстия выдалбливали середину, затем в верхнее отверстие вставляли металлическое горлышко с прикрепленной на ремешке деревянной пробкой. Нижнее отверстие также затыкали пробкой, к бокам прикрепляли ремень натруски.

Для изготовления мужских коробок (*саларук*) и колыбелей изготовляли тонкие хорошо выструганные доски. Их распаривали, изгибали дугой, кругом или овалом и просушивали в пра-
вилах. На соединение изогнутых досок были перенесены навыки шитья посуды и предметов из бересты. Дерево сшивали черемуховыми корнями. Деревянная колыбель характерна для всех тунгусо-маньчжурских народов и не имеет себе подобной ни у одного другого народа. От них она попала к соседям.⁸ Эта колыбель состоит из двух тонких дугообразно изогнутых широких досок-бортов, сшитых под углом. К ножному борту пришиты дон-

⁷ Значение слова *нина* указывает на то, что деревянные предметы быта появились позже, заменив берестяные. Так, *нина* — это, во-первых, «обшитый каймой кусок бересты для сидения в лодке» (илимп.), во-вторых, «сложенная из бересты дорожная чашка» (нижнетунг., алд., урм.), в-третьих, «долбленая чашка» (алд., урм.).

⁸ С эвенкийками она проникла к енисейским неицам, энцам, нганасанам, якутам, а у долган является их тунгусским прошлым. Любопытно, что у нганасанов были оба типа колыбелей (сообщение Б. О. Долгих). Это указывает на то, что тунгусский компонент в этногенезе нганасанов происходит из разных групп: из местных — ангаро-енисейские эвенки и из пришлых — забайкало-амурские оленеводы (*орочен*). Поскольку колыбель у нганасанов чужого происхождения, то один тип ее служит дневной, другой — ночной колыбелью.

ные дощечки, а к головному борту в верхней части — кусок ровдуги.

По способу соединения бортов тунгусская колыбель делится на 2 типа: эвенкийскую, характерную для эвенкийского типа оленеводства, и ороchonскую, характерную для ороchonского типа. В эвенкийской нижняя бортовая доска накладывалась снаружи под углом на головную бортовую доску или одним концом — наружу, другим — внутрь. Обычно мать, несшая колыбель ребенка на себе, следила, чтобы ветки не задевали ее. В ороchonской колыбели, проникшей с тунгусами-орочонами и долганами на северо-запад, концы головной бортовой доски наложены на концы ножного борта снаружи. Это изменение обусловлено перевозкой колыбели с ребенком на олене и может считаться дальнейшим усовершенствованием ее. При таком способе сшива бортов ветки скользили по колыбели, не задевая ее. Второе усовершенствование в ороchonской колыбели относится к прикреплению дужки к головному борту. На дужку при перекочевках накладывали ткань или ровдугу, укрепляя ее края. Таким образом, ветки не хлестали по лицу ребенка. Третье усовершенствование относилось к добавлению мехового чехла, сшитого из камысов, которого не было у пещих охотников. Появление его обусловлено также перевозкой ребенка на олене в зимнее время (№ 69).

Среди эвенков Среднего Приамурья (бираров, манегров) ороchonский тип колыбели получил дальнейшее изменение, дав амурский вариант, характерный и для народов Среднего и Нижнего Приамурья. При соединении деревянных частей стали применять неподвижное крепление при помощи деревянных и металлических гвоздей. Колыбель получила один постоянный размер, угол соединения стал меньше, бортовые доски — уже и толще; она превратилась в дневную.

Ночная плоская колыбель развилась из берестяной коробочки, которую с трухой подкладывали под ноги ребенка: ее увеличили в размере. Таким образом, оседлый образ жизни дал эвенкам вторую колыбель — ночную.

Как и всю твердую утварь, верхние поверхности крышек, а иногда и бока орнаментировали, делая ножом рисунок, иногда пространство между линиями в орнаменте закрашивали.

Кроме твердой утвари, в жилище находилась и мягкая: коврики или шкурки для сидения, «постель», одеяло, а у некоторых и подушки. В жилище вносили только сырую одежду, развешивая ее для просушки на поперечной жерди. Остальная хранилась снаружи во вьючных сумках. Коврики (*кумалан*) обычно служили покрышками на вьюки, но ими пользовались и в быту. У всех эвенков их шили из двух головных шкур (олени — западные, лоси — восточные), но форма была различной. К западу от Енисея две головные шкуры обрезали острым углом к ниж-

нему краю и прямым — по бокам. Таким образом, шкурка с головы имела пятиугольную форму. К стороне, противоположной острому углу, пришивали срединную полосу. Окантовка кумалана была такой же, как окантовка кафтана с «хвостом» (см. ниже, стр. 131). Сходные с этими кумаланы встречались и у нерчинских эвенков. Эвенки между Енисеем и Леной шили кумаланы иной формы. К шкурке по бокам нижнего края добавляли куски так, чтобы она приняла форму параллелепипеда. К узким местам пришивали срединную полосу. Окаймляли узкой полосой рысьего меха (чаще покупного — коровьего) и широкой полосой медвежьего меха. У витимо-олекминских эвенков кумаланы имели прямоугольную форму, не суженную посередине, для чего в этой части добавляли кусочки меха из квадратиков белого и темного цветов и обшивали опушкой. Окаймляли полосками меха пушных зверей или медведя. Эти эвенки, кроме того, для сидения в чуме шили кумаланы из лапок тарбагана и кабарги в виде двухцветных полосок темного и светлого тонов. Такие же кумаланы были характерны для верхнеалданских и нелькано-аянских групп эвенков.

Спали эвенки на зимней шкуре оленя, называвшейся «постель». Подушки вошли в быт восточных эвенков раньше, чем западных, которые стали заводить их лишь к концу XIX в. Обычно в изголовье подкладывали снятую одежду. Одеяла (*хулла ~ хулда*) с мешком для ног у западных эвенков были распространены еще в начале XX в., в то время как восточные давно завели себе прямоугольные заячьи, чаще медвежьи одеяла. Некоторые покрывали их с наружной стороны тканью. Западные эвенки обычно имели семейное одеяло. Для одеяла выделяли зимнюю шкуру так, чтобы она стала очень мягкой. Для ног шили широкий мешок, к нему пришивали большую шкуру и к ней — половину шкуры поуже. К краям нижней, открытой, части пришивали вязки, которые завязывали, чтобы одеяло не распахнулось ночью, середину подкладывали под бока, а верхнюю, более узкую, часть также связывали. Спали, укрывшись с головой. На день одеяло сворачивали и подсовывали ближе к жердям чума.

Из покупной утвари в быт эвенков давно вошел медный котел с дужкой, который прежде был настолько большим, что в нем варили мясо целого теленка. Такие котлы сохранялись в XX в. только в больших семьях. Котлы меньших размеров стали покупать давно. Наряду с этими котлами в быт вошли и медные чайники, а также фарфоровая чайная посуда, заменившая долбленую деревянную. Но роговые ложки продолжали сохраняться до советского периода, хотя у восточных эвенков в быт вошли покупные, преимущественно серебряные.

У осевших эвенков постепенно входила в быт местная русская, якутская и бурятская утварь.

ПИЩА, НАПИТКИ

В рацион питания всех эвенков в конце XIX в. входила мясная пища (в фольклоре другая не упоминается), по сезонам чередовавшаяся с рыбной и растительной. Поскольку эвенки-охотники вели преимущественно бродячий образ жизни, заготовка запасов на длительные периоды для них не была характерной. Поэтому на охоте и на рыбалке выработались навыки не убивать больше того, что нужно для питания в ближайшее время.¹ Эвенки не признавали мяса и рыбы в сыром, квашеном или соленом видах и даже отбрасывали слегка обгорелые при жарении на вертелах куски. Исключение составляли группы, связанные взаимобрачными отношениями с энцами, нганасанами, селькупам, хантами. Как и соседи, они иногда ели мясо и рыбу в сыром виде (№ 251, I—II, 41). Воду пили обычно кипяченую, горячую. К холодной воде при сильной жажде прибегали только охотники во время охоты гоном. Привыкнув к вкусу слегка обжаренного или проваренного мяса (рыбы), эвенки не признавали приправ. Когда в одной семье жило не одно поколение, пищу готовили на всех сразу.

Питание производилось регулярно 4 раза в день через точные промежутки времени. Первые две трапезы были легкими, вторые две — более основательными. Регулярность в питании нарушалась только во время перекочевок и на охоте.

Прежде принимали пищу у костра. Позже этот обычай сохранился только как ритуальный. Перед едой пили чай или кипяченую воду с каким-либо суррогатом чая. Любой подошедший к началу трапезы мог участвовать в ней наравне с остальными.

Разнообразие пищи определялось сезонами. Весной, в марте—апреле, преобладало мясо парнокопытных и медведей, чередовавшееся с небольшим количеством дичи. В мае—июне иногда добывали рыбу, а с половины июля к мясному или рыбному питанию добавлялись свежие ягоды. С начала сентября количество мяса увеличивалось и к нему добавлялся кедровый орех. В октябре—ноябре основным питанием служила боровая дичь, чередовавшаяся с мясом парнокопытных и медведей, изредка — с рыбой. Только в декабре—январе основой питания становились сухие запасы мяса и рыбы. Все эвенки предпочитали мясо диких мясу домашних оленей.

¹ Эта привычка распространилась и на добычу пушного зверя: его добывали столько, сколько нужно было для оплаты ясака и обмена на привозные продукты, охотничьи припасы и вещи бытового назначения.

К местным продуктам со времени знакомства с русскими, кроме чая, эвенки стали добавлять хлеб в виде печеных колобков и лепешек. Эвенки никогда не ели мяса волка и пушных зверей, а из птиц — мяса гагар, лебедей и разного рода цапель и аистов, не употребляли в пищу и мясо собак. У «сидячих» эвенков-рыболовов (нижнеанг., северобайк., бурее-амг., удск.) в XVIII в. в питании преобладала в разных видах рыба, а у охотских, кроме того, мясо и жир тюленя. У забайкальских охотников-скотоводов к мясу и рыбе добавлялись молочные продукты. В отличие от соседей-скотоводов они не ели мяса лошади и не пили кобылье молоко.

О той роли, которую играли мясные животные в питании эвенков, говорит и веками разработанная анатомическая терминология. Любопытны наши наблюдения, произведенные в экспедициях 20-х годов: вместо приветствия «Здравствуй» спрашивали: «Что ел?», «Кого убил?». Любой эвенк на вопрос: «Что ты ел?», — отвечал названием части туши животного, а не словом «мясо».

Разделка туш домашних и диких оленей, так же как и других парнокопытных, имела незначительные варианты. При свеживании кости никогда не перерубали, а отрезали ножом по суставам. Разделку всегда производили на толстой подстилке из тальника и следили за тем, чтобы кровь не стекала на землю и чтобы собаки ее не лизали. Чтобы шкуру можно было снять, ее «разворачивали». Для этого между задними ногами в коже ножом делали поперечную прорезь, затем разрезали шкуру по брюху до шеи, проводили острием ножа вокруг шеи и верхней части ног. Затем отрезали в суставе левую заднюю ногу, прорезали через брюхо в длину пузырь брюшины, вынимали желудок, кишки, печень, надрезали у грудины ребра до третьего верхнего ребра, вынимали сердце и легкие вместе с горлом, отрезали левую переднюю ногу, поворачивали тушу, отрезали правую переднюю ногу, отделяли ребра от позвоночника и отрезали правую заднюю ногу, затем отделяли голову и разрезали позвоночник на части. Илимийские эвенки (№ 234; МА, 1966), отрезав переднюю ногу, делали надрез на животе у окончания ребер, снимали «рубашку», облегающую желудок, слегка надрывая пальцами, чтобы удобнее было откинуть на сторону. Затем, всунув в полость живота через прорезь нож, зажатый в кулак, и упершись кулаком в желудок, острием ножа прорезали стенку живота и отгибали в сторону кожу. Раскрыв живот, вынимали желудок и кишки, следя за тем, чтобы кровь не вылилась из брюшины. Затем вынимали печень, надрезали перепонку, отделяющую сердце и легкие от желудка и кишок, делали продольный разрез в грудине и вынимали сердце и легкие вместе с горлом. После этого выбрасывали из желудка содержимое, выбирали из него черпачком всю кровь и рожком скрепляли прорезь. Далее по частям отделяли ребра, начиная с коротких и оставляя шейные ребра. Обрезали по суставу зад-

нюю ногу, грудину и голову, переворачивали тушу на другой бок, отрезали ноги, отделяли заднюю часть и ребра другой стороны.

В сыром виде ели только костный мозг и хрящи только что убитого зверя или оленя. Одним ударом тупого края ножа ловко раскалывали кости в длину. Так как еще не остывший мозг считался особым лакомством, его обычно давали детям или гостям, разложив мелкими кусочками на грудке вареного мяса. Взрослые лакомились хрящами из-под коленной чашечки, носовыми и с рогов, предварительно опалив последние. Некоторые из охотников при свеживании ели сырую печень и сердце.

Все части туши шли на питание, не ели только легкие и глаза. Последние очень аккуратно вместе с нервами вынимали из орбит и подвешивали в чуме к жерди как талисман, перевозя с собой во время перекочевков. Запасы приготавливали только из мясных излишков. Мясо заготавливали на зиму в сушеном над огнем (*бучивча, хутивча уллэ, бучивун*) и вяленом на солнце видах (*суллувча, ургавча уллэ*). Во время морозов крупные куски мяса замораживали. Для сушки резали узкими полосами сырое или слегка отваренное мясо и развешивали на солнце на перекладинах, укрепленных на суках, или раскладывали на ивовой плетке, которую укрепляли над очагом в чуме. Сушеные кусочки назывались *хуликта* (~ *уликта* ~ *хурикта* ~ *холокто* ~ *олокто*). Некоторые из эвенков изготавливали из них муку (*ургаңа* ~ *ургакта*; *тымрэ* — алд.), раздалбливая на камне обухом топора. Длинные кости обычно складывали на невысокий лабаз (*гулик*). Иногда старухи потихоньку собирали их и прятали на голодное время. Летом, чтобы мясо сразу не испортилось, развешивали его на палке, укрепленной на ветвях двух деревьев или на двух жердях.

Основными способами приготовления мясной пищи у всех эвенков были варка в воде без приправ с очень незначительным количеством соли и обжаривание без соли на рожне — *силавун* (от названия рожна произошло и название обжаренных кусочков мяса — *силан*). Варили недолго, чтобы вареное мясо сохраняло сок и аромат. Обжаривали мелкие куски также не до конца, при этом в зависимости от сорта мяса рожны ставили на разном расстоянии от огня. Мелкую дичь и мозги обжаривали на рогульках, сделанных на конце палочки. Лакомыми частями мяса считались головной мозг, мясо из-под спинных сухожилий или с задних частей, язык и почки. Языки, если их было много, предварительно коптили (№ 234).

Вареное мясо ели заливая бульоном, разлитым по чашкам. Провяленное в течение 3—5 дней мясо (*хуликта*) обжаривали на вертеле или, раздробив, смешивали с голубицей. Это блюдо называлось *кулнин*. Вяленое на солнце в течение 2—3 дней мясо слегка подкапчивали над очагом и ели, смешав с брусникой. Оно называлось *тэлик*.

Собранную в пузыре кровь долго не хранили, при варке мяса ее подливали в бульон, одновременно взбалтывая. Получался белый густой суп — *нимин*. Летом в него добавляли голубицу и молоко. Некоторые обжаривали желудок, наполненный кровью.

Оленье молоко обычно пили с чаем и заливали им мучную кашу, размятые ягоды. Если же молока было много, восточные эвенки ставили в котел с кипящей водой посуду с молоком и варили последнее до загустения. Загустевшее молоко ели с хлебом. Некоторые из эвенков сбивали молоко в бутылке для получения масла.

Из частей туши готовили колбасы, «хрящи», студень. Колбасы были с жиром — *кучи* и кровяные — *буюксэ* (~ *буюрэн* ~ *бэюксэ* ~ *бэюхэ*). Кучи делали из толстой кишки (*моманя*), покрытой снаружи жиром. Промыв кишку, ее выворачивали, и жир оказывался внутри. Такую колбасу обжаривали целиком на вертеле или кусками на сковороде, иногда коптили над огнем и ели сразу по приготовлении. Буюксэ делали из тонких кишок. Промыв их, выворачивали, наполняли жидкой кровью и перевязывали на концах, затем варили в кипятке или коптили над огнем. «Хрящи» изготавливали из тонких хорошо вымытых кишок. Нарезав последние кусочками, обжаривали на вертеле или опускали в кипящую воду, где они сворачивались и становились похожими по виду и по вкусу на хрящи. Некоторые из хозяек варили из копыт, очищенных от роговицы, и из нижних частей ног студень, который ели с хлебом. Сушеное мясо (*хуликта*) ели запивая чаем, а мясную муку заваривали в кипятке.

Эвенки, жившие недалеко от русских, зимой варили «щербу» (← тюрк. *шурба*) — *серва* (< *серба*): в кипяток опускали сушеное мясо и заправляли мукой или рисом, который покупали у торговцев. Среднеамурские эвенки, кроме муки, в похлебку добавляли просо и сушеную толченую черемуху. В тех случаях, когда не было сушеного мяса, его заменяли кости. Если костей было много, из них вываривали жир, на котором пекли оладьи. В таких случаях котел с костями висел над огнем день-два, пока на поверхность не подымался весь жир. Его снимали и сливали в посуду для употребления. Иногда кости долбили обухом топора на камне, превращая их в муку, из которой вываривали жир.

Мясо нерпы ели в вареном и жареном видах на месте промысла. Часть убитых нерп замораживали. При необходимости тушу размораживали в реке и свеживали в жилище. Жир сохраняли в нерпичьих желудках и берестяной посуде.

Оседлые охотские эвенки ели в вареном виде тюленье мясо. Приправой обычно служил нерпичий жир, смешанный иногда с ягодой «шикшей».

Рыбу, как и мясо, ели вареную и обжаренную на рожне. Способы насаживания рыбы на рожон зависели от размера рыбы. Очень

большую рыбу, очистив, разрезали на куски, которые насаживали на палку; средних размеров рыбу, очистив, насаживали вдоль хребта; мелкую по несколько штук (до 10) насаживали поперек хребта. Охотские эвенки на рыбалке ели в сыром виде хребты кеты и горбуши, иногда их головы (№№ 222—224). Некоторые из западных эвенков ели рыбу и в замороженном виде. Замораживали каждую рыбу отдельно, предварительно очистив. Мороженую рыбу (*тала*) ели обычно перед чаем, настрогав вдоль хребта. Термин «есть мороженую рыбу» (*талака*) характерен для всех тунгусо-маньчжурских языков, кроме маньчжурского. Рыбью икру ели вареную и мороженую, настрогав так же, как рыбу. Некоторые растирали мороженую икру до жидкости, похожей на молоко, которую и подмешивали в тесто для лепешек или в кипящую уху (во время кипения ее взбалтывали мутовкой). Другие жарили икру, смешанную с салом, на сковороде. Запасы рыбы на морозные периоды делали только охотские, илимпийские и забайкальские эвенки, жившие в озерных районах. Э. К. Пекарский указывал на пять сортов заготовленной рыбы: *каңна* — сушеные лепешки, их делали, перемешивая икру, молоко и куски мяса, и пекли у огня прилепленными к доске, затем досушивали на воздухе; *султа* — вареная рыба, растертая с сырой икрой в кашу, высушенная на солнце, которую потом крошили и досушивали до 10 на солнце; *няк* — юкола, для приготовления последней очищенную от внутренностей со срезанной головой рыбу разрезали вдоль хребта по брюшной части, делали на хребте елочкой на расстоянии пальца поперечные надрезы и вялили на солнце, затем досушивали у огня под крытым навесом; *кололи* — рыбья икра, провяленная на солнце и досушенная над огнем в чуме; *хачибас* — юкола для собак.

Илимпийские эвенки из озерных районов разрезали рыбу ножом от хвоста по хребту, отделяли ребра и хребет, отрезали голову, делали поперечные надрезы, затем, насадив на палочки, засовывали под жерди чума и слегка прокапчивали, после чего досушивали рыбу на солнце. При сушке рыбы на воздухе иногда присыпали ее голубицей, которая прилипала и засыхала вместе с рыбой. Из сухой рыбы делали муку — *пурча* (~ *барча*; *чантылама* — учуро-удск.): содрав шкурки с вяленой рыбы, растирали ее между ладонями в порошок. Иногда эту муку смешивали с салом.

Некоторые из забайкальских эвенков, живших рядом с русскими, засаливали рыбу. Срезали хвост и голову, вынимали кости и укладывали в бочку, пересыпая солью. Запасы рыбы хранили в берестяных сосудах на лабазах, иногда продавали русским.

В качестве приправы к вареной рыбе использовали толочнянку, предварительно обжаренную и высушенную на солнце. Иногда толочнянку в свежем виде смешивали с кусками рыбы-султы и заливали нерпичьим жиром.

Растительная пища была характерна для весенне-летних сезонов. Весной собирали березовый сок. Некоторые из эвенков летом по берегам выкапывали корни зонтичных растений, оскабливали, высушивали, толкли из них муку и заваривали с водой в виде кашицы. Все ягоды (голубицу, чернику, морошку и др.) ели сырыми, запивая чаем; если же было достаточно молока, лакомились *мэнин* — размятой голубицей, залитой оленьим молоком. Первые кедровые орехи ели вместе со скорлупой. Иногда их пекли в золе и толкли, а затем заливали кипятком до образования кашицы. Дикий лук входил в питание только у отдельных групп эвенков. Вокруг Байкала, по Ангаре и на Амуре было широко распространено выкапывание корней сараны. Их высушивали, толкли и делали муку, из которой пекли лепешки. Среднеамурские эвенки получали от дауров просо, черные бобы и сушеный перец. Из растительных продуктов на зиму запасали лишь сушеную черемуху (в порошке). Осевшие в XIX в. на левых притоках Амура эвенки завели себе огороды и употребляли в пищу овощи и картофель, которые приготавливали в вареном и тушеном с мясом видах по образцу, заимствованному от соседей — русских.

Эвенки, жившие смежно с якутами, в голодное время ели лиственничную заболонь (*чара*). Ее резали мелкими кусочками и варили в отваре из костей.

С зерном и мукой эвенки познакомились до прихода русских, о чем говорят два названия — *бурдук* и *талган*,² но из муки раньше делали только похлебку или жарили ее с жиром (забайкальские скотоводы). Хлеб же научились приготавливать от русских. Для групп, живущих западнее Лены, и для некоторых групп Забайкалья было характерно печение хлеба в золе и название хлеба *колобо*, для эвенков к востоку от Лены — Байкала — печение пресных лепешек у огня и название хлеба *лэпескэ* (*килтырэ* — букв. «сухарь» — северобайк.). Для печения в золе тесто делали пресным. Хлеб пекли на один день. Заготавливали его только для охотников, уходивших на несколько дней в тайгу без женщины. Если на охоту шли с женщиной, то брали с собой муку, из которой она на стоянках ежедневно пекла свежий хлеб.

Необходимым условием для печения хлеба в золе была сухая земля под костром, что учитывалось при выборе места для стойбища. Заквасив с вечера тесто, утром подмешивали его и подвешивали посуду с тестом к поперечной жерди чума, неподалеку от костра. Затем не очень крутое тесто выкладывали на сковороду с высоким бортом, обмазывали его поверхность водой и давали подняться и слегка опечься. Для этого разгребали костер, ставили

² Русские, вышедшие в XVII в. на Амур, встретили эвенков, перевозивших на плотах хлеб, обмеленный у земледельческого населения на пушнину.

на золу сковороду с тестом, а вокруг и над ним из лучинок сооружали костер. Тесто подымалось, благодаря жару горящих лучинок корочка поверхности розовела и становилась блестящей. Тогда сковороду с тестом вынимали, золу разгребали и на дно ямки ставили хлеб, засыпая его золой, а на грудке золы разводили небольшой костер. Через час хлеб вынимали, и он ничем не отличался от выпеченного в русской печке. Но сковороды с высокими бортами имелись не у всех, и не все эвенкийки умели сохранять закваску. Поэтому большинство хозяек пекло пресный хлеб. Восточные эвенки приготавливали пресное очень крутое тесто, делали из него тонкие лепешки, подпекали их на сковороде или на горячем плоском камне. Чтобы лепешки лучше пропеклись, их продырявливали в нескольких местах заостренной палочкой, затем, поставив лепешки на ребро и подперев их палочкой, допекали у костра. Охотники на стоянках обычно сами пекли хлеб на рожне. Приготовив лепешку, они палочкой протыкали ее сверху в нескольких местах и, чтобы держались края, протыкали еще поперечными палочками. Вертикальную палку втыкали в землю наклонно к огню, время от времени поворачивая (МА, 1929, 1947). Вместе со сковородой к эвенкам пришел и навык печения в сале пресных оладий. Муку, кроме того, употребляли для приготовления похлебки и каши. Забайкальские эвенки и жившие рядом с якутами привыкли делать муку, обжаренную на сковороде с большим количеством масла или сала (*затуран*). Они добавляли такую муку в чай. Эвенки знали все сорта муки, но предпочитали пшеничную (крупного помола), овсяную и крупчатку (*пурупчаткэ*). Эвенки, жившие неподалеку от русских и построившие себе деревянные дома с железной печью или с якутским чувалом, недалеко от дома складывали из плит русскую печь и обмазывали ее глиной. В ней пекли «русский» хлеб, который называли *килеп*. Накалив огнем под, выгребали угли и пекли каравай. Такое печение вначале было делом мужчин, но затем им стали заниматься женщины (жены).

Забайкальские скотоводческие группы (сообщение учащихся Института народов Севера, 1937 г.) широко употребляли в пищу коровье молоко. Его пили в сыром и кислом видах, и приготавливали из него разные продукты и блюда. Со свежего молока снимали сливки, а с кислого — сметану. Из кислого молока приготавливали творог, который запасали в сушеном виде. Из кислого молока суточной закваски (*куруңу*) делали напиток (*араки*). Молоко только отелившейся коровы кипятили до состояния творога. На молоке заваривали муку. Некоторые из скотоводов сбивали из молока масло. Свежий творог ели со сметаной, сушеный запивали чаем или ели, смешав с простоквашей. Из отхода от приготовления араки делали кашницу (*арча*): отход смешивали с кипятком, добавляли немного муки и сметаны. Сыворотку пили как квас. Из сметаны варили кашницу, добавляя немного воды,

муки и соли и взбалтывая во время кипячения. Квашеное молоко хранили в высоких деревянных суженных кверху кадках, закрываемых крышками, в которые была вставлена палка. Творог хранили в сумках из кожи.

Приготовление мяса жертвенных оленей и обычных было одинаковым. Отличалось только его потребление: нарезанные куски вареного мяса первых подавали на бересте и ели, сидя вокруг костра (МА, 1930).

Ритуальным блюдом являлся *сэвэн, тэкэмин* (немат — учур.). Его делали из вареного мелко накрошенного медвежьего мяса, смешанного с прокипяченным жиром, и ели не больше 2—3 ложек. Таким же способом некоторые группы эвенков приготавливали свадебное блюдо и из мяса копытных животных. Для угощения шли самые лакомые куски и части. Кроме мясных блюд, эвенки к угощению старались добыть и рыбу, которую подавали в вареном виде. Восточные группы с Охотского побережья на свадьбу готовили различные блюда из юколы и рыбной муки с ягодными приправами (№№ 220, 223, 224).

Чай употреблялся плиточный. Его пили без сахара перед едой по несколько чашек. Северные эвенки (тундровые группы илимийских эвенков) и забайкальские пили чай с солью. Зимой в местах, где не было свежей воды, ломали лед, и у входа в каждый чум всегда стоял чуман с кусками льда. При перекочевках и на охоте пользовались и снегом, натапливая его в котле или чайнике. В случаях отсутствия чая заваривали сухие листья брусники, плоды шиповника, листья иван-чая (только летом).

С напитком-араки эвенки познакомились до прихода русских в Сибирь. Эвенки-скотоводы Забайкалья, по свидетельству путешественников XVII—XIX вв., приготавливали араки из коровьего молока. Для варки устраивали специальное приспособление. В котел с низкими стенками, поставленный на три камня, между которыми поддерживали слабый костер, наливали кислое молоко суточной закваски, в него спускали несколько черпачков простокваши. Котел сверху накрывали перевернутой кадкой, в дне которой было отверстие со вставленной трубкой, обмотанной кожей у основания и обмазанной коровьим пометом. На некотором расстоянии от этого котла в котел с холодной водой ставили металлический сосуд, плотно закрытый деревянной крышкой, в середину которой была вставлена деревянная трубка. Эту трубку соединяли с трубкой из кадки и соединение закрепляли обмоткой и обмазкой пометом. Кислое молоко все время слегка кипело, пар, выходя по трубкам, остывал, и капли стекали в металлический сосуд. Чем кислее было приготовлено молоко, тем больше была крепость араки.

Со спиртом («вином») эвенков познакомили русские торговцы. Пили его во время выходов на ярмарки, но запасов никогда не

делали.³ Вино пили и мужчины, и женщины (девушки только пригубливали при угощении). Иногда давали его пробовать и маленьким детям.

Листовой табак (*дамга, сар*) курили все. Он проникал к древнему тунгусоязычному населению через монголов и тюрок (монг. *тамаки*; тюрк. *тамаку*), но доходил табак не до всех эвенков. Западные группы (между Енисеем и Леной) познакомились с ним (*сар ~ шар*) от западных соседей (хант. *шар*; нен. *сар*), а к северо-восточным эвенкам и эвенам он проник через русских (эвенск. *тэбэки*). Вместе с табаком проникла с юга и металлическая трубка — *ганча ~ ганса* (монг. *гаңса*; тюрк. *канджа ~ кандза*) с длинным мундштуком и очень маленьким чубуком, ставшая позже женской. Термин «курить» (*дамгаты-*), буквально обозначающий «есть табак», свидетельствует о том, что вначале табак был жевательным. Западные эвенки (енисейск.), однако, познакомились уже с курением табака (у них «курить» обозначало «тянуть» — *тан-*). Наряду с металлической трубкой были и самодельные (*омугун ~ омугал ~ умувун ~ умухун ~ умусун* — вост. говоры; *могды ~ мокогды* — западн.). Трубка-умувун имела довольно массивный чубук из корня и вставной мундштук. На охоте или при потере трубки из куска дерева вырезали трубку, делали в чубуке небольшое отверстие для табака, а в нижней части его — дырочку для курения. Эта трубка называлась *нюкэмэ*. Затачивались из нее, придерживая пальцем табак, и после двух-трех затяжек бросали.

Все трубки имели очень маленькое отверстие для табака, поэтому запасов его хватало до нового выхода на ярмарку. Суррогатом пользовались лишь в редких случаях. Когда табак кончался, добавляли мелко крошенную кору. Старухи на случай «табачного голода» выскабливали из трубок нагар. Когда табака не было, они смешивали этот нагар с мелко крошенными стружками коры.

Нюхание табака не получило широкого распространения среди эвенков.

Глава 9

ОДЕЖДА

Еще в XVII в. Идес, проезжая по Ангаре, отмечал, что тунгусы-мужчины были в одних натазниках, на передке которых прикреплена длинная ровдужная бахрама (*ханни ~ хан^ри ~ ханды*). Женщины носили на бедрах широкую ровдужную повязку с длин-

³ Выход к русским или на ярмарку у всех мыслился как «гулянка». Русское слово «гулять» (*гуляйдями*) вошло в эвенкийский язык в значении «пить вино».

ной бахромой, ниже колен, которая также называлась *ханны*. Обе *ханны* дожили до советского времени у потомков ангаро-илимских эвенков (ныне токминская группа; № 72, 115). В XVIII в. для защиты от таежного гнуса эвенки на плечо подвешивали горшочки с дымокурами (бассейн Енисея и Лены), уходящие своим происхождением к серовскому этапу неолита, а в Забайкалье имели «махавки» из конских хвостов. Дымокуры и «махавки» видели на Ангаре в XVII в. Идес, а на Лене в XVIII в. — Миллер и Гмелин. Георги подчеркивал, что дети и подростки летом ходят нагими. (№ 96, III, 49). В XIX в. путешественники уже не встречали летом эвенков без одежды.

Основной особенностью общетунгусского костюма, бросающейся в глаза всем путешественникам, была его составность: несходящийся на груди кафтанчик; нагрудник, подвешенный на шею; натазники; ноговицы; унты. Они обращали внимание и на то, что кафтанчик и нагрудник одевались на голое тело, а также, что весь костюм имел большое количество украшений — бахрому, конский волос, обшивки из длинного козьего и собачьего меха и бисерные вышивки. Первое описание костюма эвенков с Нижней Тунгуски дал Мессершмидт (№ 339, II, 88). С. Попов в 1794 г. писал об одежде ербогоченских эвенков следующее: «Одежда у них — мукольканы вместо шуб, из половинок, унизанные бисером зеленым по черным и других цветов китайным полосам, торбазы и нагрудники з бисером, а также шапочки с оловянными маленькими кружками; женские же шьют пестрые шубы из оленьих кож, на грудях же имеют зделанные от своих шаманов наподобия лягуш и рожи, зделанные диавольские из железа и олова; волосы у них длинные ... перевязывают мужчины и женщины ... В зимнее же время шапок и рукавиц теплых, с каким-нибудь мехом платья не имеют» (№ 5, 287—294). У «Туруханского уезду (подкаменнотунгусская группа, кочевавшая западнее Илимпей, — Г. В.) ... платье все в распушенных кистях и выкрашенными волосьями обвешенное и унизанное зеленым бисером и оловянными пуговицами ... рожи у них шитые» (№ 5, 294). О ровдужной бахроме и крашеном конском волосе упоминали Георги, Линденау, говоря об одежде удских (чумиканских) эвенков. Костюм эвенков бассейна Енисея облегал фигуру, был со вкусом украшен и сзади напоминал фрак, отчего в ранней литературе он называется «тунгусским фраком». Эти особенности тунгусского костюма были обусловлены пешей охотой. Охотнику необходима была легкая, не стесняющая движений и не горячившая во время быстрой ходьбы одежда. Острый мыс (*ирги ~ иргинэ ~ иргивлэн* — букв. «хвост»), которым оканчивалась ее спинная часть, или более длинная спинка нужны были в условиях пещего передвижения как подстилка, на которую можно было сесть на лед, камень или холодную землю. При ходьбе острый мыс за петлю подвязывали к пояску или к натазникам. О появлении такого сложного

костюма в начальный период тунгусской культуры говорит общая терминология его частей и сохранение последних в комплексе ритуальной одежды у всех тунгусоязычных народов Нижнего Приамурья. А кроеный кафтан получил название *кайра* (~*кайда*; от *кай* — «кроить»). Кочевавшие по отрогам Яблонового и Станового хребтов эвенки, по свидетельству Миддендорфа, имели менее украшенный кафтан, «хотя и женами своими общиваются в обтяжку и щегольски, но далеко не бывают так нарядны, как на Нижней Тунгуске» (№ 182, II, IV).

Распашной кафтанчик со сходящимися полами и нагрудником как основа шаманского костюма существовал и у соседей, имевших свой национальный бытовой костюм (кеты, селькупы, энцы, якуты, тувинцы). Нагрудник, сохранившийся в виде орнамента в женской одежде нганасанов, ненцев и энцев, свидетельствует о ранних связях самоедов с тунгусами. Распашной костюм с нагрудником и с украшениями на нагрудной части, характерными для тунгусов, а также плоские круги, прикреплявшиеся к головному убору, были найдены в могильниках глазковцев энеолита и бронзы на территории расселения эвенков в Приангарье и Прибайкалье. Распашной кафтан иного покроя характерен и для ряда других народов (энцы, ненцы, ханты, манси, кеты и др.): полы в нем находят одна на другую, спинка не оканчивается мысом, нет ни нагрудника до колен, ни сложной одежды для ног (натазники, ноговицы, унты). Для них характерны штаны и обувь. Цельношкурная парка с прорезями вместо пройм сохранилась только у кетов.

Мужская и женская одежда и обувь горностаежных охотников по раскрою не различались. Женский кафтан был более украшен и несколько длиннее. Единственное различие в одежде относилось к нижнему краю нагрудника (с прямым — женский, с острым мысом — мужской). Не различалась прежде и одежда женщин и девушек; последние в отличие от женщин носили головную повязку (*дэrbэки*). «Баб и девок по платью не распознаешь», — писал Георги (№ 96, III, 45). Ритуальная одежда отличалась большим количеством подвесных частей и орнаментировкой, указывавшей на более ранний раскрой. Нательная одежда в виде рубах (*урбакэ*) начала появляться с проникновением в тайгу бумажных тканей и с развитием тесных связей с местным русским населением.

Различия между зимней и осенне-весенней одеждой раньше зависели только от сезонности шкур (осенне-зимние — для зимней одежды). Позже там, где шкур было мало и одежду шили из сукна, в холодное время надевали два и три кафтанчика одновременно, по две пары ноговиц и унтов. Группы, жившие по соседству со скотоводами монголами и другими народами (якуты, буряты, долганы, нганасаны), пользовались наряду со своей одеждой, видоизмененной под влиянием одежды

соседей, и костюмом последних с небольшими отличиями, обусловленными переносом тунгусских традиций на чужой костюм.

Материалом для одежды и обуви прежде служили шкуры парнокопытных животных (диких коз — в ранний период, оленьей и лосей — после расселения) мехом наружу и выработанные в ровдугу. У отдельных групп эвенков для обуви и некоторых частей костюма употреблялись и рыбы кожи, а у скотоводов — шкуры мелкого рогатого скота. С тканями (*торга*) эвенки Забайкалья познакомились еще до прихода русских в Сибирь, сукно начало проникать в быт только в XVIII в. Некоторые пережиточные черты в головном уборе и в названиях кафтана (*дэкали ~ дэклик*) говорят о том, что в древности эвенки применяли в качестве материала и птичьей шкурки.

Для украшений, кроме узких полосок меха различных животных, пользовались ровдужной бахромой, конским волосом, литым бисером (мелким и крупным — корольками), различными литыми из свинца фигурками, а с XVIII в. — сукном и тканями.

Орнаментировали ровдужные кафтаны обычно нанесением жгутикового шва с белым подшейным волосом, последующей закраской промежутков между швами и обшивкой всего орнамента на нижней части спинки полосками черного и белого оленьего и собачьего меха и полосой козьего меха с длинным ворсом. Общий вид такого украшения на нижней части спинки ровдужного кафтана был точной копией нижней части нагрудника. Новый материал — сукно — в ровдужном кафтане вначале накладывался полосками на места закраски, позже некоторые группы эвенков на месте орнамента стали вырезать на спинке ровдугу и вставлять кусок сукна. Другие группы оставляли орнаментированную часть, а вырезали в шкуре-ровдуге боковые части, заменяя их суконными.

По коллекциям Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР и Государственного музея этнографии народов СССР в Ленинграде, относящимся к XVIII—XIX вв., можно проследить все этапы перехода прорезанной шкуры с сшитыми прорезями в разные типы кроеного кафтана, имеющего отдельно выкроенные части и расширенный подол. Линии накладных украшений продолжали по традициям сохранять черты древнего сшивания шкуры. Эти же коллекции показывают, как благодаря усовершенствованию раскроя и введению привозного материала проявилась тенденция к отделению женского кафтана от мужского. Сами эвенки сходные по внешнему виду костюмы различали по мелким деталям украшений, особенно в нагрудной части.¹

¹ Подробные сведения о развитии кафтана см.: №№ 53, 59, 64, 72, 74, 81, 141.

Шею и иногда голову эвенки обматывали боа (*вачи*). Оно представляло собой ремешок, на который были нанизаны кусочки шкурок с хвостов пушных животных.

Нагрудник (*нэл, хэлми, уруптын*)² западных эвенков всегда орнаментировался: бытовой — узором из меховых полосок, ритуальный (для *икэнипкэ*) — бисерной вышивкой. В позднейшее время нагрудники стали шить из сукна. Женские нагрудники представляют исторический интерес, ибо украшения (*дяка, апкипгун*) на их нагрудной части являются пережитком древнего нагрудного металлического украшения, которое подвешивали к шее.³ В XVIII в. металлическое нагрудное украшение было уже заменено низками крупного бисера. «Некоторые носят около шеи узкие ремешки из пронизок, покрывающие несколько и грудь», — писал Георги (№ 96, III, 45—46). Интересно, что рисунок этого украшения на нагрудниках один и тот же у разных эвенков, эвенов и долган. В отдельных случаях распространение одинакового рисунка увязывается с распространением древнего названия рода.

Головные уборы раньше были характерны, по-видимому, только для обрядового костюма. Для охоты скрадом эвенки надевали на голову шкуру козы, косули или молодого оленя с рогами и ушами, что отмечал в XVII в. Идес, в XVIII в. Георги и др. Название *мета* (шкура с головы) сохранилось в значении «шапка» в фольклоре крайневосточных эвенков, а у западных — как название детской шапки (*дэримэ* — токм.; № 72). Головной убор в виде капора (*интыка*), сделанного из шкуры с головы, сохранялся на Подкаменной Тунгуске еще в начале советского периода. Общетунгусским словом *авун* называлась женская шапка, которая также шилась из шкурки с головы. Она состояла из двух наушных полос и одной продольной (*хоён*), покрывавшей темя и затылок. Шапка оторачивалась полосками из меха пушного зверя. Наушные части были украшены бисерным орнаментом и подвесками (*секап* — «ушко») в виде кисточки из ремешков с нанизанными корольками. У илимпийских эвенков такая шапка позже стала мужской. Имелись у эвенков шапки еще одного фасона — *авун*. Они развились из венца, соединенного двумя перекладинами. Через отверстие выпускались волосы. А. П. Степанов в начале XIX в. писал именно о такой шапке (№ 263, 74). Отверстие, в которое пропускалась коса, позже начали зашивать овально выкроенным кусочком меха.

² Подробные сведения о нагрудниках см.: № 53.

³ Название *джака~дяка* — «нагрудное металлическое украшение» (говоры крайнезападных и сахалинских эвенков) в ряде других говоров (верховья Лены, Забайкалье и Верхнее Приамурье) приняло, подобно монгольскому *джака~джика* и тюркскому *яка* (уйг., качинск., осм.), значение «воротник», но в языках Нижнего Приамурья оно сохранило значение «ценная вещь» (ороч., ульч., нан., маньчж.).

Элементы этого головного убора сохранились и в некоторых шапках среднеамурских эвенков (кружок, вставленный на макушке, и линии орнаментировки вдоль обода), хотя к последним по маньчжурскому образцу пришивали козырек. Некоторые из енисейских эвенков шили шапки из птичьих шкурок.

Уже в XIX в. все эвенки начали носить на голове платки (енисейские группы) и картузы (мужчины восточных групп). Платок в виде жгута мужчины надевали спереди на уровне волос и связывали сзади под волосами. Пучок волос или обмотанные волосы выпускали на затылке под оставленным углом платка. Зимой женщины надевали шаль, связывая концы ее на макушке. Широко выдвигающиеся края шали защищали лицо от мороза. Поверх платка женщины илимпийских эвенков одевали еще *вачи* (№ 72).

Волосы эвенки прежде не подстригали, а по-разному связывали. Потомки ангарских эвенков, задолго до прихода русских расселившиеся по Енисею и попавшие на Нижнюю Тунгуску и верховья Вилюя, связывали волосы на верхней части затылка при помощи узкой полоски, орнаментированной бисером на той части, которая приходилась поверх волос. Прежде эта полоска называлась *лэтэкэ*. Эвенки с бассейнов Нижней и Подкаменной Тунгусок, кроме обвязки на макушке, обматывали волосы орнаментированной ровдужной полосой настолько плотно, что коса, подобно палке, изгибалась дугой от макушки вниз. В XVII в. такую обмотку у забайкальских эвенков наблюдал Идес. С обмоткой волос познакомился и Маак у амурских оленных эвенков, называвшихся в то время киленами. Длинные косы, «стоявшие дыбом и изгибавшиеся вниз», у эвенков с Хатанги и Оленека зафиксированы и в фольклоре народов севера Якутии.⁴ Таким образом, обмотка волос ровдужным ремешком раньше была характерна для всех забайкальских эвенков. Девушки для придерживания волос пользовались повязкой (*дэrbэки*), которую накладывали на лоб и завязывали на затылке. Девушки забайкальских скотоводов заплетали волосы во множество кос, а женщины — в две косы. В районах, где эвенки часто выходили в поселки, мужчины еще в XIX в. начали подстригать волосы и носить картуз, а женщины — носить платок по-русски.

Одним из украшений эвенков была татуировка.⁵ О ней упоминают все путешественники и фольклор. Сведения о «шитых рожах» доходили до русских еще в XVI в. Мессершмидт (1723 г.) выделял охотников *хундышал*, имевших татуировку на лице, и оленных *оротонг*, не имевших ее. Татуировку наносили на лицо

⁴ Обмотка волос была характерна и для хантов, но они обматывали волосы от нижней части затылка до половины косы.

⁵ Татуировка тела была известна населению Алтая VI—V вв. до н. э. (раскопки курганов С. И. Руденко), сохранилась она и среди северо-восточных палеоазиатов.

еще в детском возрасте. Сухожильной ниткой, смазанной сажей, делали стежки под кожей. Кроме татуировки лица, эвенки в древности делали татуировку рук и, по-видимому, ног. Об этом свидетельствует один и тот же рисунок орнамента на рукавах и ноговицах ровдужного костюма. В 1926 и 1930 гг. татуировка на руках имелась еще у старух. В Якутии в XVIII в. татуировка встречалась только у охотников, пришедших с запада на среднюю часть Алдана (№ 5, 59—78). Гмелин в XVIII в. высказывал предположение, что в древности татуировку на лице и других частях тела имели только бойцы (№ 326, 645). Маак в XIX в. видел ее у группы киленов на Амуре.

Натазники, ноговицы и обувь имелись у всех тунгусо-маньчжуров. Натазники (*хэрки* ~ *эрки*) представляли собой очень короткие (покрывающие только таз) штаны. Один кусок ровдуги, сложенный вдвое, сшивали по бокам и прорезали на краях сгиба отверстия для ног. Вверху загибали, продевали ровдужный ремешок или оставляли без вздержки; в таких случаях вверху по бокам в двух местах пришивали вязки. Узкая обшивка нижних краев отверстий для ног, постепенно расширяясь, в дальнейшем превратилась в части штанин (до колена и несколько ниже), что заменило ноговицы у среднеамурских эвенков. При дальнейшем превращении натазников в штаны ровдугу перестали складывать пополам, а складывали на 3 части ($\frac{2}{3}$ — задняя часть, $\frac{1}{3}$ — передняя) и прорезь делали не по краям сгиба, а несколько наискось, к ней пришивали прямые штанины. Для таких штанов обязательно наличие вздержки. Удлинение натазников и превращение их в штаны привело к укорачиванию ноговиц и превращению их в наколенники. Так как ноговицы дольше сохранялись в женской одежде, наколенники стали частью мужского костюма. Таким образом, у некоторых групп наметились различия в рассматриваемых частях одежды мужчин и женщин.

Как отмечалось, до появления натазников летней поясной одеждой была набедренная повязка с бахромой, покрывавшей живот и опускавшейся до колен у мужчин и ниже колен — у женщин (№ 72, 115). В дальнейшем бахрому стали пришивать к передку мужских натазников (эвенки Нижней и Подкаменной Тунгусок) и к женскому нагруднику (эвенки бассейна Енисея и долганы), у некоторых групп эвенков — к мужскому нагруднику.

Обувь (общее название — *унта*) всех групп эвенков, представляющая варианты одного и того же типа рабочих унтов (*олочи*, *локоми*), наиболее четко отразила общность древней пешей охотничьей культуры. В вариантах несколько видоизмененной обуви соседей отразились связи эвенков с разными группами народов Сибири. У всех эвенков к XX в. сохранились ноговицы (*арамус*, *гуруми*, *хоторо*), унты и травяная стелька. У конных охотников Забайкалья и Среднего Приамурья эта

обувь была преимущественно частью промыслового костюма (№ 74). Материалом для обуви служили камысы, ровдуга и очень рано вошедшее в быт сукно; у некоторых групп обувь делали из рыбьих шкур. Раскрой обуви был единым как для взрослых, так и для детей. Женская обувь отличалась от мужской большим количеством украшений.

Ноговицы представляли собой отдельные штанины, выкроенные в виде расширявшихся к верхнему краю полос, сшитых сзади. Вязками, прикрепленными к верхнему переднему краю, их подвязывали к поясу — *талэги*, внизу укладывали вокруг лодыжки. Унты надевали поверх. Для зимних унтов (до колена) ноговицы у лодыжки обвязывали ремешком. Шили их из ровдуги или из сукна с ровдужной каймой внизу. Высокие меховые унты надевали при перекочевке, а лесотундровые очень редко — на охоту во время сильных морозов. Меховые чулки знали не все группы эвенков.

Тунгусские унты были охотничьей обувью, выросшей из поршня — овального куска камыса с прорезями по краям, в которые продевали ремешок и обвязывали вокруг лодыжки. Такой поршень с более высоко (среди групп по рр. Бире, Урми — Среднее Приамурье) или менее высоко загнутыми (некоторые группы конных охотников в Забайкалье) краями сохранялся в начале XX в. Подъем покрывали небольшим носком, пришитым к сборам поршня. Интересно, что этот вид обуви у урмийско-амгунских эвенков назывался *локоми*, так же как летне-осенняя охотничья обувь всех эвенков с бассейна Енисея. У всех групп к востоку от линии Лена—Байкал обувь называлась *олочи*, *олот*, *олочик* (букв. «бродни»; от *оло* — «брести по воде»). Как олочи, так и локоми прежде всегда имели поршень из камысов, обращенных мехом наружу, что уменьшало скольжение по камням при переходе через горные речки. Эта обувь делалась с коротким голенищем, выкроенным из одного куска; его запахивали поверх ноги или ноговицы и снаружи обвязывали длинным ровдужным ремешком, продетым в петли поршня.

Варианты такой обуви зависели от раскроя носка, покрывающего подъем ноги, и голенища, которое во всех видах обуви было коротким и с прямо срезанным верхом. У некоторых забайкальских и среднеамурских конных эвенков голенище олочей пришивалось к поршню без промежуточных частей.⁶ Только подкаменнотунгусские эвенки голенище делали до колена из одного куска и сшивали сзади, а носок вшивали в прорезь его передней части. Боковых петель на поршне не было, а вместо

⁶ Пришивание голенища к подошвенной части без промежуточных частей было характерно для тюрков Саяно-Алтайского нагорья. Возможно, указанная традиция и появилась у предков некоторых забайкальских и среднеамурских эвенков в период древних связей с тюрками, которые в то время были в Забайкалье.

тесемы над пяткой и на боках пришивали два коротких ремешка. Верх голенища имел вздержку, которая завязывалась сзади, ниже колена.

Кроме промысловых унтов, у эвенков были повседневные ровдужные унты с защитным голенищем до колена. У эвенков к западу от Лены голенище и носок пришивали к поршню. К востоку от Лены вместо поршня была кроеная подошва, и голенище с носком к ней пришивали внутренним швом через край. Унты западных эвенков отворота не имели. Восточные делали украшенный отворот или окаймляли верхний край полоской ткани. Эвенки илимпийской и верхневиллюйской групп, как и юкагиры, в таких унтах выкраивали голенище из двух частей: передней — узкой и задней — широкой. Передняя часть внизу имела прорезь для вставки носка, размеры которого от нормального, покрывавшего подъем, доходили до маленького клинышка над пальцами. Такой раскрой голенища проник к якутам и эвенкам Якутии. Виллюйские и якутские группы эвенков, вышедшие на Витим, принесли этот способ раскроя голенища в Забайкалье.

У некоторых эвенков Якутии в раскрой унтов вошел и якутский элемент, заключавшийся в том, что кроеная подошва в передней части заканчивалась узкой (длинной 3—10 см) полоской («якутский носок»), для вшивки которой в носке делали специальную прорезь. На ноге эта полоска несколько приподымала передок обуви (№ 72, 116; № 74). Эвенки, умевшие делать обувь с «якутским носком», выйдя к Амуру и на Охотское побережье, принесли туда, помимо этого способа пошива, и якутский способ сшивания высокого голенища спереди.

Обувь из камысов различной высоты — от низких *чикулма*, *хамчурэ* до высоких, на всю ногу, *хэвэри*, *бакари* (непск.), *купи*, *гуруми* (ербогоч.) — у всех групп состояла из трех частей: подошвы, союзок (ряд двух варьировавшихся в длине узких полосок, которые пришивали к подошве от носка в сторону пятки и к голенищу) и голенища из четырех полос — передней, мысом проходившей по подъему до подошвы, двух боковых и задней. Но наряду с этим покроем встречались и другие. Так, в обуви подкаменно- и нижнетунгусских эвенков пара союзок, сшитых спереди, окаймляла подошву в виде вертикально стоящего ободка, а от носка к ней добавляли еще вторую пару в виде двух коротких маленьких клиньев. При общем раскрое унты из камысов имели и свои отличия по группам, выражавшиеся в способах и месте украшения передка (№ 74, 29).

Детская одежда шилась по образцу взрослой. Отличался от нее только костюм детей, начинающих ходить. Их зимняя одежда имела зашитые наглухо внизу рукава, поэтому и называлась *хакумактэ* (букв. «глухая»), *дуды*. Она была также и распашной, но полы ее сходились и даже находили одна на другую (для маленьких детей нагрудников не шили). Илимпийские эвенки

пришивали к парке капор. У подкаменнотунгусских эвенков основа детской парки шилась из прорезанной для рукавов шкуры, в то время как одежда взрослых уже была кроеной. Детям шили высокие унты, которые иногда в верхней передней части были соединены вместе, покрывали живот и связывались сзади. Натасников для таких детей не шили. Интересно, что детские капоры дольше других сохраняли архаичные черты (№ 72): во-первых, название — *мета*, *метама*, *дэримэ* (букв. «из шкурки с головы»); во-вторых, к стеганому капору пришивали матерчатые «ушки» и «рожки». С 5-летнего возраста дети носили такую же одежду, что и взрослые.

К ритуальной одежде относилась свадебная — для невест, «смертная» — для покойников и костюм для древнего охотничьего обряда *икэнилкэ*. Первые два костюма отличались от бытовой одежды более тщательно выполненными украшениями. У некоторых эвенков, пришедших в другую среду, женская «смертная» одежда сохраняла характерные особенности одежды той группы, из которой покойная происходила (№№ 72, 81). Кафтан же для охотничьего обряда *икэнилкэ*, сохранившийся у сымских эвенков и пережиточно у алдано-учурских (№ 64; № 191, фот. 17), имел обычный раскрой, но в украшениях и линиях его получил отражение древний кафтан из шкур мелких парнокопытных животных. По оформлению подвесными частями этот обрядовый костюм представляет интерес для выяснения вопроса о происхождении шаманского кафтана. Сымские эвенки обрядовый кафтан шили из осенней шкуры мехом наружу, а расселенные вдоль Енисея делали его и из ровдуги. Для него припасали хвостовой конский волос, черные собачьи шкурки и белые козьи. На спинке обязательными были вставка на лопатках клина (*мирэлэн*) белого или темного цвета мысом книзу и вшивка на поясной части полосы из белого меха, параллельной окаймленному такой же полосой подолу кафтана. Для этого кафтана обязательной деталью были также пришивные рукавицы с прорезью у кисти. Никаких вставок для расширений в нем не допускалось. Нижний мыс на спинке кафтана и пришитая к *мирэлэн* широкая ровдужная длинная полоса с орнаментом позвонков, которая в дальнейшем превратилась в ленту или в плетеный ровдужный жгут, называлась *ирги* ~ *иргинэ* — «хвост». По нижней линии клина-*мирэлэн* пришивали пучки длинного конского волоса, которые доходили до земли. По линии нижнего шва на спинке пришивали пучки покороче. Эти подвесные украшения иногда были настолько густыми, что скрывали всю прелесть орнамента спинки.⁷ Сам факт, что шаманский кафтан был ровдужным, а обрядовый — меховым, говорит о большой древности

⁷ Шаманский кафтан шили из ровдуги дикого оленя, он весь был покрыт пришитой ровдужной бахромой.

последнего и о его существовании в период, когда не было еще навыков переработки шкуры в ровдугу.

Нагрудник обрядового кафтана, кроме сплошной зашивки на груди бисерным орнаментом, имел подвесные украшения, вылитые из металла (схематические изображения животных и человека, кружков и трапеций). Отмеченный в XVIII в. Мессершмидтом, Георги и Поповым факт подвешивания изображения человека, зверя или птицы на нагрудник или просто на грудь, вероятно, и относился к такой одежде. Изображение человека, подвешенное к нагруднику, найдено и в могильниках глазковцев.

Обувь к этому костюму обязательно делали высокой в виде подчеркнуто спитых вместе унтов до колена и ноговиц. Унты изготовляли или из шкуры мехом внутрь и богато орнаментировали снаружи, или из белых камысов с украшением в виде двух рядов тонких черных полосок по передку. Ноговицы шили из полосок белого и черного камыса (передок) и из орнаментированной бисерным швом ровдуги, позже из сукна (задняя часть).

Головной убор (*элдэн, шэргэми*) этого костюма представлял собой вышитый бисером ровдужный венец, связываемый вязками в верхней части затылка под пучком волос, выходивших как бы в отверстие венца (эта часть шапки называлась *хорон* — «макушка»). На висках к венцу пришивали за два конца ровдужные ремешки с нанизанным крупным литым бисером («корольки»). Головная девичья повязка (*дэрбэки* — забайк., верхнеамурск.) имела такие же низки, пришитые за два конца к височным частям ее. Прежде повязка делалась для ритуального костюма. По свидетельству Усольцева (№ 284), нерчинские эвенки в отдельных случаях пришивали и к бытовым шапкам бахрому (*чурэптын*).

Одежда, заимствованная от соседей. Еще до прихода русских в Сибирь к забайкальским конным и скотным эвенкам через дауров проникли бумажные и шелковые ткани, а с ними и костюм скотоводов. Влияние последнего сказалось на эвенкийском кафтане. В кроеном кафтане, развившемся из шкуры, полы начали делать шире, и они стали сходиться, а в мужском к левой доле добавляли полосу, вначале на нагрудную часть (длинной несколько ниже пояса), позже — на всю полу. Благодаря этой полосе левая доля накладывалась на правую. Оторочка, заменявшая воротник, стала расширяться, ее отгибали, и она постепенно превратилась в отложной воротник, более широкий в женском кафтане. Но в видоизмененном по раскрою кафтане продолжала сохраняться традиция обшивки его накладными полосами вдоль пол и подола, а на женских кафтанах — нашивка на спинке полос по тем же линиям, которые когда-то были местом сшива шкурок.

Наряду с эвенкийской одеждой у скотоводов была и монгольская одежда с широкой (двойной) левой полкой, которую накла-

дывали на правую и пристегивали справа у пояса, у ворота и сбоку. Эту одежду шили из шкур диких животных мехом наружу (для охоты) и из шкур домашних мехом внутрь (для ношения дома). Меховые халаты иногда покрывали тканью и простегивали. Такую одежду позже начали шить из сукна и тканей. Нагрудную и верхнюю части двойной полы халата обшивали широкой полосой черного бархата, окаймленного узкими цветными ткаными полосками. Очень рано у скотоводов появился широкий пояс с пряжкой, о котором упоминал еще в XVII в. Идес. Пояс носили у них и охотники. К женской одежде, кроме вышеназванной, относились безрукавка и платье. Короткая до пояса с широкими проймами и большим шейным вырезом женская безрукавка делалась обычно из черного бархата и окаймлялась узкими светлыми полосками. Длинное платье состояло из такой же безрукавки, к которой были пришиты рукава с большим количеством сборок на плечах (рукава прежде делали короткими, до локтя, с отворотом, позже, сохранив отворот в виде нашивки из другого материала, их стали делать длинными и также с отворотом у кисти из другой ткани), и юбки. Юбка первоначально состояла из двух несшитых частей, которые, наборив, пришивали к нижней части безрукавки. Позже обе части стали сшивать, подчеркивая передний и задний разрезы узкими светлыми полосками. У скотоводов раньше других появилась нижняя одежда — рубашка из дабы с запонкой у ворота, а также штаны монгольского покроя (две штанины, сшитые в шагу и пришитые к поясу). Вместе с одеждой к ним проникли и бурят-монгольские стеганые шапки-малахай с широкими меховыми полями, пришитыми к передней половине тульи. В морозные дни эти поля спускали и подвязывали под подбородком, в теплое время загибали и завязывали на макушке. Были и другие шапки, сшитые из суживающихся кверху полосок меха; иногда к ним пришивали расширяющийся кверху околыш из меха пушного зверя или наушники. В шапках охотников к затылочной части пришивали кусок ткани для защиты от падающего с деревьев снега. Если такую шапку шили мехом внутрь, то сверху покрывали тканью и простегивали стежками от макушки к краю. Этот способ стежки, с одной стороны, отличал головные уборы скотоводов звенков-хамныганов от шапок монголов, которые простегивались кругами, суживающимися к макушке, с другой — сближал со способом пошивки головных уборов у тюркоязычного населения Саяно-Алтайского нагорья, как бы напоминая о ранних связях этих групп с тюрками.

Преимущественно у богатых звенков встречалась и монгольская обувь с головкой, выкроенной из двух равных половинок, сшитых на подъеме и пятке и пришитых к толстой подошве. Но голенище, хотя и было вверху сделано наискось, кроилось не

по-монгольски — из двух половин, а по традиции — из одного куска и сшивалось сзади.

Среди эвенков, числящихся на охране границы и живших рядом с русскими, давно вошли в быт мужские картуз, рубашка, штаны и вязаные шерстяные чулки, которые носили с поршнем или к которым пришивали обувь из лосиной ровдуги типа русских чирков. К среднеамурским эвенкам проник халат маньчжурского типа с запахивающейся левой полой и с разрезом по бокам подола вместе с маньчжурским способом украшения (окаймление черным бархатом шейного выреза, пол с подолом и накладка аппликации с маньчжурским орнаментом над верхними концами боковых разрезов). Одновременно с халатом проникли безрукавка с широкими проймами и большим шейным вырезом, застегивающаяся на левом боку и орнаментированная по-маньчжурски, маньчжурская войлочная стеганая шапка с пришитым козырьком и наушниками и высокая широкая зимняя меховая шапка с лисьим околышем. В тунгусской обуви поршень, как отмечалось выше, высоко загибался кверху, чем приближался к обуви тунгусоязычных народов Нижнего Приамурья, но отличался от последней округлой формой передка.

Эвенки, жившие рядом с якутами (илимпийские в районе озер Ессей, Еконто, Томпоко и истоков Вилюя, алдано-майские, некоторые из аянских и удских), в одежду тунгусского раскроя ввели некоторые элементы якутской и наряду с этим шили суконные кафтаны якутского покроя, бывшие преимущественно женскими. Влияние якутской одежды сказалось на расширении пол женского эвенкийского кафтана, которые спереди стали соединяться вплотную. Сказалось оно и на прямом раскрое боков спинки и пол парки, а также на отложном воротнике. Узкий воротник у амгуно-удских групп, вышедших из Якутии, в дальнейшем превратился в воротник-накидку (*вачи*), покрывавшую плечи в охотничьем костюме. Женские кафтаны с якутским раскроем спинки имели два варианта: первый — посредине нижней части спинки проходила прорезь до пояса; второй — там же проходили три прореза. К ним пришивали клинья (сборками или бантовой складкой). Некоторые из эвенкиек кроили широкий сверху рукав и по-якутски пришивали его, присбаривая, к плечу (№№ 59, 141). Но наряду с этим многие эвенкийки по традиции украшали спинку полосками ткани, которые накладывали по линиям швов древнего тунгусского кафтана. Через якутов проникла к ним и безрукавка (*сэлэнчик*). Название ее указывает на заимствование: русск. «жилет», як. *сэлиэчик* → эвенк. *сэлэнчик*. У якутов она представляла собой более короткий трехклинный кафтан, но без рукавов. Проймы, полы, подол и верхнюю часть вшитых клиньев окаймляли белыми полосками ткани. Эвенки, вышедшие из Якутии к Амуру и на Сахалин, принесли и навыки пошива кафтана якутского покроя (МА, 1947).

На северо-западе в результате связей с энцами, нганасанами и ненцами к илимпийским эвенкам через русских вместе с нартой проникла и глухая преимущественно мужская одежда — *хокуй* (< русск. «сокуй») — с пришитым капором, которую эвенки надевали поверх мехового кафтана во время длинных переездов. Ее кроили из двух зимних шкур мехом наружу, иногда — внутрь, сшивая на плечах и боках. Прорези для рукавов и ворота делали широкими. К вороту пришивали большой капор, отороченный спереди мехом песца. Украшался женский капор по-самоедски — узкими полосками ткани зеленого, желтого, красного и черного цветов — цветовая гамма, характерная для самоедских народов (№ 141). Вместе с указанным проник и самоедский раскрой высокой меховой обуви (№ 74).

Поселение русских на территории эвенков в XVII в. положило начало тесным взаимодействиям, отразившимся и на одежде. Русские заимствовали от эвенков обувь и охотничий костюм, эвенки — прежде всего рубашку, которую стали шить по русскому образцу как для мужчин, так и для женщин. Слово *урбакэ* позже стало обозначать не только рубашку, но и женское платье. Образцом для последнего была русская женская сарафанная рубаша, но эвенки внесли в нее и свое: во-первых, ее отличала обшивка верхней части передка и спинки полосками ткани другого цвета с сохранением привычных линий (позже эти части превратились в отрезную кокетку, которую всегда шили из другого материала); во-вторых, характерной была обшивка подола широкой каймой с узкими полосками, что позже превратилось в оборку. Вторым из более ранних элементов русской одежды, проникшей к эвенкам, были мужские штаны (*истан ~ иштан*), которые стали шить из ровдуги и покупного материала, но раскраивали их по привычке в виде двух ноговиц, пришитых к натазникам. Так как ноговицы были вверху узкими, в их верхней части и в шагу начали вставлять полоску. Первые суконные кафтаны в XVIII в. полностью повторяли крой ровдужных. Позже эвенки Подкаменной и Нижней Тунгусок (верхняя часть бассейна), верхневитимские на места прежних швов и обшивок нашивали полоски ситца. Илимпийские эвенки окаймляли широкие воротники мужских и женских кафтанов беечками разных цветов, а полы и подол женских — широкими цветными полосами. Раньше всех к эвенкам попали русские головные платки (*пилат, билат*). Но подвязывали их на голове эвенки по-своему (об этом говорилось выше). Зимой во время переездов на торговые пункты теплые шали надевали на голову и мужчины. У эвенков Якутии и Дальнего Востока довольно рано появились картузы и одновременно мужчины начали подрезать волосы. Другую русскую одежду (брюки, жилеты, пиджаки и юбки с кофтами) раньше других начали шить эвенки, лишившиеся оленей и осевшие около русских поселков. Некоторые из этих элементов одежды попадали и в тайгу.

Раздел второй

СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Глава 1

СИСТЕМА РОДСТВА И ПЕРЕЖИТКИ БРАЧНЫХ ГРУПП И МАТЕРИНСКОГО РОДА

Прежде чем рассматривать племенную и родовую организации, необходимо указать на пережитки более ранней организации, которые сохранились до советского периода.

Система родства. У эвенков, как и у всех тунгусо-маньчжуров, система родства классификаторская, характеризующаяся тем, что одни и те же термины¹ относятся к определенным группам лиц, входящих в разные возрастные группы (табл. 2).

В XIX в. такие термины, как «отец» (*амин*), «мать» (*энин*), были индивидуальными, но у отдельных групп эвенков (сымск., хинг.) термином «мать» (*эне* ~ *ине*; букв. «мама») называли не только родную мать, но и ее сестер. О том, что этот термин когда-то относился к группе женщин, свидетельствуют существующие в настоящее время древние формы множественного числа (*энтыл*, *эниңэ*, *эние*),² употребляемые в значении «родители» чаще, чем *амтыл* — букв. «отцы». У некоторых эвенков сохранились названия групп родственников, образованные от корней *и-* (войти), *ие-* ~ *иб-* (ввести), *ю-* (выйти), *юв-* (вывести, быть выведенным). От *и-*: *ичэ* — букв. «вошедший» (Ербогочен),

¹ Все термины в разговорной речи употребляются с притяжательными суффиксами.

² Термины *амиңилви*, *амтыңилви*, *эниңилви*, *энтыңилви*, так же как *хутэңилви* (дети), употребляемые в песнях и шаманских песнопениях, были неправильно переведены Рычковым как «матери», «отцы» с соответствующим объяснением («группа мужчин зовет группу женщин своими матерями, а группу мужчин — своими отцами»). А. Ф. Анисимов перенес это объяснение в свою работу (№ 17, 7) в целях доказательства, что в ранние периоды у эвенков существовали группы жен и группы мужей. Но эти термины имеют суффикс отчуждаемой принадлежности (*-ңи*), который подчеркивает не прямое родство (*энтылви* — «мои матери», «родители»; *амтылви* — «мои отцы», «родители»), а более отдаленное, более широкое: *амтыңилви* — «предки», «прадеды», но не «отцы».

Т а б л и ц а 2

Возрастные классы	Термины родства
Деды	<i>Амака~амикан</i> : отец отца (матери); старший брат отца (матери); прадед по отцу или по матери.
Бабки	<i>Энекэ~эникэн (эбэкэ)</i> : мать отца (матери); старшая сестра отца (матери); прабабка по отцу или матери.
Дяди	<i>Акин~ака</i> : старший брат, младший брат отца (матери); старший сын брата отца (матери); старший сын брата (сестры) матери. <i>Авус</i> : муж старшей сестры; муж старшей дочери брата; муж младшей сестры отца (матери); муж старшей дочери сестры (брата) отца (матери).
Тетки	<i>Экин~экэ</i> : старшая сестра; младшая сестра отца (матери); старшая дочь брата отца (матери); старшая дочь брата (сестры) матери. <i>Уги~уи</i> (як. > <i>хаңас~анас</i>): жена старшего брата; жена старшего сына брата; жена младшего брата отца (матери); жена старшего сына сестры (брата) отца (матери).
Родственники младше меня	<i>Нэкурн</i> (мн. ч. <i>нэкиил, нэкэе, нэкутыл, нэкусэл</i>): младший брат (сестра); любой младший родственник — младший сын (дочь) старшего брата отца (матери), младший сын (дочь) старшей сестры матери. (<i>Упкат нэкиилби хутэлтын</i> — «Дети всех младших родственников»). <i>Нэкурэн</i> ¹ — троюродный брат (сестра); <i>нэкукэ</i> — внук, ребенок племянника; <i>эен</i> (Сым) — младший брат; <i>нуңай</i> (Сахалин) — сестра. <i>Хутэ</i> (мн. ч. <i>хутэл, хурил</i>): сын (дочь); внук (внучка); сына (дочь) младшего брата (сестры); муж дочери; дети сестры брата жены; сын (дочь) старшего брата (сестры); жена сына. <i>Кукин</i> : жена сына; жена внука; жена младшего брата; жена младшего сына сестры (брата) отца (матери); жена младшего брата жены.

¹ Суффикс -ран (-рэн) служил для образования слов «отчим» — *амиран*, «мачеха» — *эмиран*, «пасынок» или «падчерица» — *хутэрэн*. Для обозначения пола добавляли *хунат* (девушка), *омолги* (юноша).

«муж, взятый в дом»; *инэн ~ инан* — букв. «им, ею введенный», «он вошел» (Сым, Илимпия, Ербогочен, Олекма), родственники мужа по возрасту младше его (братья, сестры, дети его братьев или сестер, внуки). От *иб-*: *ибде, ибдерил* — букв. «вводимые» (Подкаменная Тунгуска, Ербогочен, Илимпия), разного рода воспитанники, свойственники (мужа, жены), родня по материнской линии (редко — Подкаменная Тунгуска). От *юв-* ~

дюв-: ³ ювнэл — букв. «выведенные» (Урми, Чумикан, Са-халин), двоюродные братья; юмнэл — ассимилир. форма (Олекма, Учур), дети дочери, дети родной сестры, дети старшей сестры отца или матери, младшие братья, ушедшие в другой род; дюм-нэл — фонет. вариант (Олекма, Хинган), дети родной сестры, дети отца или матери.

Термин *инэн* (*инан*) представляет особый интерес, так как обозначает «пришедших людей», т. е. вошедших в семью жены, которыми были муж и его родственники. По-видимому, этот факт является пережитком материнского рода, когда мужчина входил в род жены. У сымских, верхнеленских, северобайкальских, баргузинских, зее-хинганских групп для обозначения родственников жены (ее младшие брат и сестра) и матери (ее младшие брат и сестра) существовал тунгусский синоним *бэнэ* ~ *бэнэр*.⁴

Если для обозначения жен прямых родственников старше и младше говорящего существовала разная терминология, то для обозначения мужей прямых родственниц она была одинаковой для лиц разного возраста. Кроме того, для этих лиц в говорах не было однообразия терминологии. Записаны четыре термина, один из них, по-видимому, общетунгусского происхождения, другие заимствованы. Общетунгусское происхождение имеет термин *акус*,⁵ обозначающий мужа старшей сестры, мужа старшей дочери брата, мужа младшей сестры отца, мужа старшей дочери сестры (брата) отца (матери). Заимствованы термины: *куте* ~ *кутэт* (як. *кутүэт* — «зять»), *биллэк* (<як. *биллээх* — «брат мужа»), *куре* ~ *курекэн* ~ *куригэн* ~ *куреду* (<монг. *хурген* — «зять»). В отдельных говорах бытовали 2 и 3 синонима. В таких случаях эвенки старались закрепить за каждым из них только одно значение. Термины *куте*, *куре* обозначали чаще мужа дочери, мужа внуки, мужа сестры, мужа племянницы без различия возраста.

Для обозначения родителей мужа или жены наряду с эвенкийскими терминами — *атки* (теща, свекровь) и *этки* (тесть, свекор)⁶ бытовали и заимствованные — *кинни* (<як. *кыныр*), *кадум* (<монг. *хадум*), имевшие дополнительные слова *эни* (мать) и *экэ* (тетка), которые, сливаясь с основным словом, создавали новые названия, например *кадумикэ* < *кадум экэ*.

Для обозначения сородичей, кроме слова *тэгэ*, существовал широко распространенный термин *дя* ~ *джа* (мн. ч. *дял* ~ *джал*).⁷

³ Фонетическая запись этих слов :йув- (*д'ув-*), согласная -д'- в говорах переходит в -й-.

⁴ Эвенск. *бэнэр*, ороч. *бэнэ* — младшие брат или сестра жены, жена младшего брата; нан. *бэнэр* — младшие брат или сестра жены, дети старших брата или сестры жены.

⁵ Эвенск. *авас*; ороч., удэг., нан. *ауси*; даг. *ауше*.

⁶ Негид. *атгы*, *ытки* и эвенск. *атки*, *этки*. Корни их (*ат* ~ *эт*) те же, что в словах «старик» (*эты-ри-кэн* > *этыркэн*) и «старуха» (*аты-ри-кан* > *атыркан*).

⁷ Эвенск. *дял*, *нял*, ороч. и удэг. *дя*, а в нан. *дяни* — «товарищ».

Родственников же по матери называли *ня~нядя~нядю* (мн. ч. *нял~нядял~нядюл*).⁸ Для свойственников употреблялись термины *дан~дал~дав* (мн. ч. *даха~даша*), *мата*⁹ (Подкаменные Тунгуска, Тунгир, Олекма, Витим), *туңур~туңулир* (Илимния, Ербогочен, Зей, Алдан; из говоров этих эвенков слово *туңур* проникло на Урми и Учур, а от илимпийских эвенков оно попало на Подкаменную Тунгуску). Словом *де~дже* муж называл женщин из рода жены, а жена — женщин из рода мужа.

Корень *дав~дан~дал* обозначает «передавать просьбу», «сватать», «свойственник», «сват», «обмен невестами», а словом *даха, мата* называли друг друга лица и семьи, находившиеся во взаимобрачных отношениях. Поэтому буквальный смысл слова *галды* — «сватать», «брать друг у друга» (*гамат* — «брать взаимно»). Последнее говорит о том, что слово *дан* появилось одновременно с появлением экзогамии (запрета браков внутри рода). На время появления указывает распространение его во всех языках тунгусо-маньчжурской группы.¹⁰ Если иметь в виду закон дифференциации значений недифференцированного слова путем использования гласных и согласных, то все термины (*дя~ня, дя~да*) должны восходить к одному слову.

Сохранение у сымских¹¹ и хинганских эвенков традиции называть сестер матери не вышеуказанным термином (*энекэ, экэ*), а термином *эни*, которым называли родную мать, а также сохранение у многих эвенков традиции называть термином *хутэ* (сын, дочь) детей младшего брата свидетельствует о том, что в далеком прошлом группа женщин называлась матерями,

⁸ Сымские эвенки термином *нял* (мн. ч.) называют всех женщин своего рода: *нял хутэлгэчир* («нял — все равно, что дочери»). Производное от него — *нядюми* — (гостить у матери, у родни по матери). Значение производных от *ня* несколько изменилось к нашему времени: верхнеалданские эвенки различают слова *нядя* (родня вообще) и *няди* (сымск. *нятэ*). Словом *нядя* женщины называют старших братьев и замужних сестер мужа, а также и его отца, а словом *нятэ* женщина называет родных братьев и сестер (ульч. *нядили*, а в орок. и удэг. *нядякта* — так женщина называет брата, а в орок. и всякого мужчину своего рода).

⁹ Термин *мата* зарегистрирован только в эвенкийском и эвенском языках. В чукотском и корякском языках от корня *мата* с помощью суффиксов образуются названия свойства.

¹⁰ Негид. *данга* — младшие братья матери; эвенск. *да, данил* — муж младшей сестры, старший брат жены; ульч., нан. *даха* — род, из которого берут жен; *даня, данин* — бабушки и прабабушки по отцу, мать и жена старшего брата отца; маньчж. *да* — старший в роде. В связи с этим небыл интересно сопоставить название *даи* (братья по матери) у туркмен племени гоклен; термином *даи* они называют всех членов соседнего племени йомут. В прошлом все гоклены брали себе жен из племени йомут. Следовательно, этот термин у них обозначал свойственников (№ 2, 143).

¹¹ У сымских эвенков мужчина, кроме своей жены, имел брачное право на ее младшую сестру, на жену младшего брата жены, на мать и старшую сестру жены сына, на мать и старшую сестру мужа дочери.

а группа мужчин — отцами и что жены говорящего и его братьев были родными сестрами. Эта родственная терминология определяла право на половые связи, что свидетельствовало о существовании у тунгусов в прошлом брачных групп. Говорящий имел брачные права на всех женщин, которые по отношению к нему были *угив*, и не имел права на женщин, которые по отношению к нему были *кукинми*. Эти права разрешали мужчинам жениться на вдовах старших родственников и наоборот — женщинам выходить замуж за младших по возрасту вдовцов.

Хотя браки между лицами одного рода и запрещались, но традиция использования указанных выше древних прав была жива еще в начале советского периода. Поэтому общественное мнение не осуждало случаи беременности девушки. Эта-то традиция и производила на всех путешественников и лиц (П. Георги, А. Степанов, Э. Пекарский, В. Васильев), подходивших к данному вопросу с мерилom современной им буржуазной семьи, впечатление многоженства и легкости нравов (№ 96, III, 38; № 219, I, 281; № 224, 233; № 263, II, 73). Первым, кто постарался разобраться в этом, был К. Рычков (№ 251, 3). Аналогичные вопросы рассматривал и А. Анисимов (№ 10, 10—13).

Название младшего брата мужа и сына старшего брата мужа *омолгив*, сохранившееся у ербогоченской и верхнеалданской групп и служащее названием сына и других групп, так же как название младшей сестры мужа и дочери старшего брата мужа *хунадив*, обозначающее «дочь» у других групп, а также ряд запретов в отношении отца и брата мужа свидетельствуют о том, что в какое-то более раннее время брачные права на жену имели отец мужа и его старший брат. С этими же правами связаны запреты на браки между детьми братьев (старшего и младшего), которые в отношении указанных братьев были *хутэв* (дочь, сын), хотя браки между детьми сестер и разрешались. Семантика этой терминологии свидетельствует о постепенном ограничении норм, характерных для брачных групп в далекое прошлое.

Пережитки материнского рода у эвенков сохранились в разных областях. Во-первых, в языке: в значении суффиксов *-гир* (омертвевшая форма мн. ч.; ед. ч. *-гин*,¹² *-мни*; значение его — «женщина», *Кимагин* — «женщина Кима» — имеется в сымском диалекте потомков ангарских тунгусов XVII в.) и в преобладании термина *энтыл* (матери) в значении «родители» вместо *амтыл* (отцы) в этом же значении. Во-вторых, в семейном строе: в осо-

¹² Суффиксы *-гин* и *-мни* (имевшие значение «женщина») образуют название болезней: *хакимни* — «болезнь печени»; *ийзмни* — «болезнь рогов» и т. д. Но названия с суффиксом *-гин* оформлены, кроме того, суффиксом *-ма*, обозначающим «добывание», «убивание»: *хаки+ма+гин* — букв. «печень+добыть+женщина», т. е. женщина, охотящаяся за печенью. Данный пример свидетельствует, что понятие о некоторых болезнях появилось во времена женского шаманства.

бой роли брата матери для ее детей; в традиции жизни молодых после свадьбы в семье невесты и в последующем гощении (*ня-дюмин*) в семье жены, в связи с чем буквальный смысл термина *эдылэ-* (выйти замуж) — «привести мужа». Отсюда авторитет старых женщин и их высокое положение в семье.¹³ В-третьих, в фольклоре: женщины-богатыри — в сказаниях; солнце, месяц, земля, река, огонь представлены женщинами — в мифах; женщины-шаманки. В-четвертых, в охоте и в охотничьем обряде: традиция снятия шкуры с головы лося и оленя старой женщиной; предложение самой старой женщине съесть первый кусок мяса с головы оленя и первую ложку сэвэна; появление духа — хозяина тайги охотнику во сне в виде женщины и девушки; наличие персонажа хозяйки тайги в сказках; танец двух (вместе с шаманом) старух, держащих в руках изображения людей в первый день охотничьей мистерии-икэнипкэ.

У сымских эвенков сохранился древний обычай приветствования родственников (МА, 1931). Когда молодой родственник впервые посещал чум, где находилась девушка, он должен был войти в пологорота и подойти к ней, не глядя на нее. Она вставала, и оба подходили друг к другу спиной — *шэгдэндэ́эт долдым, ңал-дем* (букв. «спиной слушаю», «за руки берусь»), затем они должны были взяться за руки и три раза обернуться друг к другу, после чего, немного прикрывая лицо, могли разговаривать. Если ему надо было поздороваться впервые со старой родственницей, они также вставали спиной друг к другу, но брались не за руки, а за палку или полено.

Глава 2

СЕМЬЯ

Терминология. В эвенкийском языке нет специального слова для обозначения семьи. Употребляется слово, произведенное от *дю* (дом): *дюган* — «домашние» (букв. «житель чума»), *хур* ~ *хуру* (букв. «многодетная женщина»; сымск., подк.-тунг., илимп.), *бидыбу* (букв. «многодетная женщина», «медведица с медвежатами»), *бойхун* (эвенки-бирары); употребляются и

¹³ Отмечали независимое и равное с мужчиной положение женщины и документы XVII в. Например, в 1660 г. жена ключевотского тунгуса Токуя приходила на р. Акиму со скотом для торговли с оленными тунгусами (№ 120, 343). В 1641 г. «тунгусская баба Чагакчан» сообщила администрации, что «верхненеленские де тунгусы Челкагиры говорили, ясак государю не хотели дать»; она же вызвалась помочь: «...а я да стану посылать детей своих к верхненеленским тунгусам ... и сама стану ездить и говорить им, чтобы они государю ясак давали». В 1701 г. причиной вражды между родами Эден и Бута было убийство Колди Эдена женщиной Бапкая Бута (№ 264, 64).

заимствованные термины: *кэргэн* (эвенки Якутии и Бурятии <як. *кэргэн* — «дом», «семья»). В фольклоре, а иногда и в разговорной речи употребляют полисемантический термин *тэгэ*. Этот термин характерен только для эвенкийского, эвенского и негидальского языков и не имеет ничего общего с термином *того* (огонь), как это считал К. Рычков. По своей семантике он находит параллели в языках алтайской семьи. А именно употребляется в значении «человек», «люди», «свой», «семья», «род», «народ», «чужое племя».¹ Эвенки с Подкаменной Тунгуски и с верховий Нижней Тунгуски, а также группы к западу от Енисея словом *тэгэ* обозначали чужой род. Этим же словом одна группа называла другую, отличающуюся от нее по языку. Например, ербогоченская называла так илимпийскую, олекминская — нерчинскую, учурская — амгинскую, амгунская — чумиканскую и т. д. Этим термином алданские эвенки называли эвенов (ламутов или орочолов). А у долган (оякученные эвенки) он служил самоназванием в разговорах между собой.

Численность и состав. Указанная терминология свидетельствует о том, что эвенки на протяжении XVII—XX вв., а может быть, и раньше жили большими семьями. Во главе такой семьи стоял отец, иногда его брат или дед, а если их не было — мать или ее брат. В XVIII в. Георги писал: «Странствуют по всем лесам обширных своих пустынь по большей части как обособленные семьи, которые всегда встречаются в своей округе с другими поколениями своего рода, семьями, остаются, правда, на несколько времени в соединении, однако вскоре ... паки разлучаются и кочуют с другими» (№ 96, III, 40). Историк Миллер (№ 183, II, 45) писал: «То обстоятельство, что тунгусы обычно живут семьями и редко встречаются вместе в большом числе, много способствовало их покорению». Большое количество родословных (по 4—10 поколений), записанных нами у разных групп, указывает на преобладание больших семей, состоящих из отца с матерью и нескольких женатых сыновей. Малыми обычно были семьи, оставшиеся в живых после эпидемий, и они в таких случаях жили с родственниками. Малые семьи, жившие самостоятельно, чаще не отходили далеко от поселков, в которых они время от времени прирабатывали. По статистическим данным, в конце XIX в. средняя семья состояла из 5.5 человек (№ 219,

¹ Например: *Уэукэн бинэл, он туктыдес тэгэвэ?* (№ 79, 144) — «Ведь (вас) мало, как нападаете на людей?» (№ 79, 299); *Лоңко бэйэвэ уңнэн, ашиладан тэгэлэвэ* (№ 79, 138) — «Лонго послал человека сватать у (чужого) рода» (№ 79, 292); *Тари тэгэ хуркэканмэ гунэн* (№ 79, 149) — «Этот человек (свойственник) сказал парню» (№ 79, 305); *Тэгэду баргигаду бичэн Шинтавул* — «У заречного рода был Шинтавул» (№ 46, 87); *Онёркол, тэгэ авам, кэтэмамэ* (№ 79, 133) — «Остерегайся, народу много, многочисленный» (№ 79, 286); *Пачаки дюлави туксасинан тэгэлдулэви* (№ 79, 143) — «Пачаки побежали домой к своим (к семье)» (№ 79, 298), и т. д.

I, 1, 169). Большие семьи состояли из нескольких мужчин, добывавших пищу (1—2 охотника, 1—2 рыболова), кузнеца, изготовлявшего луки, иногда шамана.

У каждого члена семьи в чуме имелось свое место: налево и направо от входа находились места для хозяйственных вещей (*чоңа~чоңал*), около которых обычно проводила день хозяйка. Дальше с двух сторон были места *бе*; с левой стороны на них спали хозяин с хозяйкой, а с правой — другие члены семьи. На *бе* (или *ончан*) спали также женатые члены семьи и старики, а на среднем месте — *малу* — обычно укладывали почетных гостей. Если семья была очень большой, ложились по радиусу, головой к стенкам. В зависимости от количества членов семьи строили и чум. Для большой семьи чум строили таким, чтобы в нем можно было свободно проходить стоя; он имел две срединные жерди.

Младшие члены семьи всегда подчинялись старшим, а старики были под опекой молодых. Младшие не называли старших по имени, не высказывали при них своего мнения, не вмешивались в их разговоры, стеснялись при них разговаривать между собой. Но в вопросах сношений с внешним миром они не всегда подчинялись им. Лица с большим жизненным опытом независимо от пола пользовались особым уважением. С их мнением всегда считались. Они-то и были основными советчиками и следили за выполнением традиций. В литературе группу этих лиц называли «советом старейшин».

Пережитки родовых традиций.² Несмотря на то что хозяйственной единицей была отдельная семья, она имела признаки рода: родовое название и экзогамию, а также традиции, характерные для родовой организации — коллективное использование продуктов охоты и рыболовства, коллективное выполнение некоторых работ и некоторых охотничьих обрядов, взаимопомощь при сборе приданого и калыма, при похоронах и разных стихийных бедствиях, помощь старикам и сиротам.

Родовое название. Благодаря экзогамии эвенки хорошо помнили ряд поколений и знали, где кочуют их родственники. Название рода было одним из основных признаков, говоривших эвенкам об их общем происхождении. Эти названия у некоторых эвенков стали фамилиями. Если сознание общего происхождения у лиц, носивших одно родовое имя, существовало еще в начале советского периода, то раньше (XVII—XIX вв.) оно несомненно было сильнее.³ Родовых названий у эвенков очень много

² Глава «К вопросу о племени и роде» будет опубликована позднее.

³ Это не подтверждает точку зрения Б. О. Долгих, который группы с одним родовым названием, кочевавшие в разных местах, относит по происхождению к разным родам. Например: «Кондогир, платящие ясак в Чунском зимовье, по всей вероятности, представляют предков Панкагир» (№ 120, 165), то же с семьями родов Баягир, Силигир. В дальнейшем Долгих оперирует этими предположениями как установленными фактами.

(см. прилож.). Все они могут быть сгруппированы по своей структуре: названия, составленные из двух слогов и не имеющие словообразовательных суффиксов (в большинстве случаев эти названия своим происхождением уходят в глубокую древность) (№№ 49, 78); названия, составленные при помощи специальных словообразовательных суффиксов *-гир*, *-киин*, *-ган*, *-чер*, *-дар*; названия, образованные от слов, имеющих предметное значение, от собственных имен и прозвищ основателей рода, появившегося при отпочковании в позднейшее время (XVIII—XIX вв.); названия, первоначально бывшие территориальными, типа *деюган* — «зеец», *мамуган* — «мамец» (житель р. Мамы); названия, пришедшие из языка соседей путем адаптации отдельных лиц.

Вторая группа названий интересна тем, что словообразовательный суффикс *-гин* еще в 1930 г. сохранял значение «женщина».

Суффиксы родовых названий *-дар*, *-дыр*, *-дер* характерны для монголов, от которых и попали к тунгусам в Забайкалье—Приамурье, откуда оленеводами были вынесены в разные районы (например, Ванэдыр — на северо-запад). Суффиксы *-чен* (мн. ч. *-чер*), *-ган* (мн. ч. *-гар*, *гат*), *-нкан*, *-кан* (мн. ч. *-кар*, *-нкар*) образуют названия по месту жительства. Такие названия в отдельных случаях, будучи вынесенными в другие места, стали названиями родов. Некоторые из них имеют суффикс *-нкур*, обозначающий множественность. Иноплеменники, адаптированные в роде, женившись и выделившись, становились основателями ответвлений. Например, в сымской группе из рода Баяки выделился род Баяки-Пильна, из рода Кима — род Кима-Кошка. В олекминско-токкинской группе из рода Сологон выделился Сологон-Дойдуган, из рода Кангагир — Сахалиткар (основатели последних — якуты).

Имена родов в большинстве случаев в современном языке не имеют перевода. Такие же, как Шилигир и Сичогир, можно было бы перевести от слов *шил* — «аист» и *сичэ* — «утка-моклок», как это делают А. Ф. Анисимов, Е. П. Лебедева и др., давая повод говорить о существовании тотемизма. Но, кроме слов, никаких других признаков тотемизма в XVII—XX вв. у носителей этих названий не обнаружено. Отдельные древние названия сохранили сходство со словами запевов и припевов в сказаниях; например, слово запева Орил и Орильский род XVII в. на Амгуни.

Экзогамия обусловила выполнение некоторых охотничьих обрядов членами двух семей, находящихся во взаимобрачных отношениях, и запрет на браки для лиц с одним родовым названием; этот запрет у эвенков распространялся на 7—10 поколений. За соблюдением его строго следили. В записанных нами в 1925—1960 гг. родословных (по 4—10 поколений) случаи бра-

ков между носителями одного названия очень редки. Приведем хотя бы по одному примеру.

Запись 1929 г. у олекминских эвенков. Ответвление Лалитир (5 поколений), район кочеваний от р. Чары через Олекму к истокам Нюкжи. Взаимобрачные отношения были с семьями Буко-чар, Чакигир, Нгангагир. Кроме того, брали жен от Нюрмаган, Буллэ и выдавали дочерей Ингола + хир.

Запись 1930 г. от сымских эвенков. Баяки (7 поколений). Прадед Деивул родился и кочевал в районе Сыма—Елогуя—Кети. Взаимобрачные отношения были с семьями Кима и Чемба. Брали жен от Кему, Турумби и Баяки-Пильпа (в последнем поколении была два брака с кетками и один с долганкой). Ответвление Баяки-Пильпа (10 поколений). Прадед Пагъягин родился на Сыме. Взаимобрачные отношения были с Чемба, Кему, Кил-тынэ. Имелись два случая браков с кетками. Ответвление Кима — Кима-Кошка (5 поколений). Прадед родился на Кети. Взаимобрачные отношения были с семьями Баяки, Кему и Кил-тынэ. Брали жен от Танимо и Чемба и отдавали дочерей Турумби.

Запись 1935 г. у устья Чуни. Чапагир (8 поколений). Предок Чапа родился на устье этой реки. Взаимобрачные отношения были с семьями Момо, а также брали жен от Санягир, Мукто, Саремикта, Чонгоко и Кочони.

Запись 1947 г. в районе от верховий Алдана на восток, включая Сутам в бассейне Учура, на юге — в районе Зей. Ответвление Буйгир (фамилия Лехановы, 7 поколений). Основатель ответвления Лекан кочевал между учурскими притоками Тока-риканом, Сутамом, зейским Ираканом и самой Зеей. Во взаимобрачных отношениях были с семьями Бута, Нюрма(ган), Дэнтмэ, с нюкжинскими Букочар, с зейскими Коптуко. Кроме того, брали жен от Буллэ, Донго и Лонгорку, а выдавали дочерей Сологон и Инголос. Были единичные случаи браков с якутами и русскими.

Запись 1948 г. в районе рек Буреи—Урми—Амгуни. Ответвление Мэнтэл (4 поколения). Дед Николай родился в Чекунде на Бурее. Три поколения кочевали в районе Буреи—Бирь—Урми, четвертое разъехалось в разные места. Взаимобрачные отношения были с семьями Эдян, Бута, Канга(гир).

Запись 1959 г. в северной части Катангского района. Ответвление Кунгногир (~Кунгдогир) (8 поколений). Кочевали по Нижней Тунгуске—Луку. Взаимобрачные отношения были с Удыгир, Комбагир и Чапэгир, а также с местными якутами. Кроме того, брали жен от Увочан, Акаригир, Хачекагир и ответвления Кунгногир (3 случая) и отдавали дочерей Голе, Пан-гаракай и Ханягир.

В результате экзогамии и кочеваний на большие расстояния происходили встречи с членами других родов и устанавливались с ними брачные отношения. Вступив в отношения свойства,

члены парного объединения могли кочевать с новыми родственниками. Таким образом, объединения из двух семей постепенно разrostались и становились объединениями из нескольких больших семей, происходящих из разных родов. Кочуя поблизости и сходясь в весенне-летние сезоны (№ 105, 325—330), эти объединения превращались в территориальные общины, осваивающие большие территории. Такие-то группы в большинстве случаев и были закреплены как административные роды. Им были назначены постоянные места выхода из тайги — «ярмарки». На них собирали ясак, совершали церковные требы, производили обменную торговлю, выбирали главу административного рода и разбирали мелкие дела. Но, несмотря на это, происходило отпочковывание и имели место переходы, что приводило в отдельных случаях⁴ к перегруппировкам.

В летние периоды охотники отдыхали и ездили гостить к родственникам и свойственникам, если кочевали отдельно от них. При этом обязательно везли подарки, за что получали от дарки. Это было своего рода обменом лишними предметами (позже производился обмен предметов на оленей). Случаи такого обмена зафиксированы и разными историческими источниками и путешественниками.⁵ До начала торговли в тайге обменные связи бывали регулярными, особенно в тех местах, где кочевали рядом оленные (*донкар*), пешие (*шалгар*) и сидячие группы эвенков (*мэнэ, тегар*). Оленные обменивали оленей и пушнину на нерпичьи шкуры и жир (Охотское побережье). А в Приамурье у тунгусов обмен производился с земледельческими группами (Зея—Амур) и со скотоводами (Забайкалье), обменивались также с якутами и бурятами. Случайные обменные связи были вызваны необходимостью иметь пушнину для уплаты ясака.

⁴ Переходы отмечаются довольно часто в документах XVII—XIX вв. Так, в XVIII в. часть тунгусов из Нижнеангарского правления перешла через Енисей на запад; из района Верхневиллюйского зимовья некоторые тунгусы перешли в озерный район к западу от истоков Виллюя; из средневиллюйского — на Амгу и верховья Алдана, из Олекминского острога род Калтакул ушел на Алдан и т. д.

⁵ В. П. Огородников — у амурских тунгусов (№ 195). Геолог А. Л. Чекановский в 1873 г. еще застал одну из межродовых обменных ярмарок на Нижней Тунгуске у устья р. Илимнеи (эвенк. *Лимты*). Съезжалось на нее до 200 хозяйств эвенков. С севера приходили эвенки с пушниной (песцы, горностаи), с юга — с оленями, с Нижней Тунгуски из района Ербогочена и русских селений — с товарами купцов (сукно, ткань, бисер, чай, табак и др.). С Виллюя приезжали якуты с изделиями своих кузнецов (ножи, пальмы, трубки, мелочь для украшений и др.), с конскими хвостами и серебряной монетой старого чекана (№ 298, 414). От Чекановского же мы узнаем, что эвенки с Виллюя и Нижней Тунгуски доходили до «Ледовитого моря», где при удачной охоте кочевали не один год. Накопив ровдугу и мамонтовые бивни, они возвращались на свои места и жили, обменивая привезенное («этими предметами они обеспечивают пропитание в кругу родных до новой разлуки»; № 296, 332).

Собственность. Для каждой семьи было характерно существование двух форм собственности: коллективная, или семейная, собственность и личная.

К коллективной собственности относились огонь (у илимпийских эвенков Рычков отметил еще огниво), кремни и крюки для подвешивания котлов. Для сохранения огня во время перекочевок перевозили в котелке угли. Чужеродец, прикурив от очага, не мог выйти из чума, не докурив трубки. Среди сымских эвенков автором был отмечен в 1930 г. случай коллективной собственности на святыню типа фетиша (*экиэн*), которая передавалась по наследству от отца к сыну и которую не показывали чужеродцу. У эвенков, занимавшихся летом рыболовством, в коллективной собственности находился закол, а у охотских эвенков — лодки; у кочевавших вместе — лабазы для продуктов. В конце XIX в. обедневшие нелькано-аянские эвенки, вынужденные жить вместе, коллективно изготавливали ровдужные покровы на чум (№№ 220—224). Олени стали тоже собственностью семьи.

Личной собственностью всегда считались оружие охотника и орудия для обработки шкур. Личной собственностью был и верховой олень. Оружие и орудия обычно клали в гроб покойнику, а верхового оленя убивали и оставляли на могиле. У эвенков-бираров жена по традиции приносила в приданое покровы чума, поэтому жилище считалось ее собственностью (№ 349). Личной собственностью был весь приплод, выросший от подаренной при рождении ребенка самки. Им владелец мог распоряжаться по своему усмотрению. Благодаря традиции взаимных браков между двумя родами часть личных оленей жен оставалась в роде матери: несколько оленей, приведенных в качестве калыма, возвращалось в виде приданого дочерей и внучек.

Интересно сообщение Широкогогорова о том, что у маньчжурских эвенков олени считались собственностью женщин, а лошади — собственностью мужчин (конные эвенки брали себе жен от оленных). Олень прежде не являлся средством накопления: его можно было дарить, но не продавать, в то время как лошади и скот были такой собственностью, которую можно было продавать и покупать (случаи продажи оленей среди эвенков зафиксированы лишь в XIX в. в районах приисков).

Наследование. Нетрудоспособную мать брал к себе на иждивение обычно младший сын. Семейные олени после смерти главы семьи делились поровну между сыновьями и воспитанниками. Когда при жизни отца хотел выделиться старший женатый сын, он получал большую часть оленей, но если сыновья хотели разделиться одновременно, отец давал оленей по своему усмотрению. Имущество не делилось после смерти главы семьи, если оставалась трудоспособная вдова. Если же она выходила замуж за брата мужа, он становился опекуном детей, если — за чужеродца, то детей и оленей разбирали родственники мужа. Если же, поте-

ряв мужа, женщина не могла содержать семью и не выходила замуж, опеку над детьми брало более сильное хозяйство родственников мужа. Возвращаясь к родителям, она могла взять с собой только личные вещи. После смерти жены только ее личные вещи выходили из семьи мужа: часть на могилу, мелочи — ее матери или подругам. Если же, овдовев, мужчина женился на сестре жены, эти вещи переходили последней на память. У конных и скотных эвенков Забайкалья (№ 349) после смерти жены ее вещи наследовал род мужа (скот — мужчины, остальное — женщины). Добрачный ребенок оставался у родителей девушки, если она выходила замуж. Из преданий известно, что родители, несмотря на сговор, могли не отдавать свою дочь жениху, если она, живя дома, становилась беременной.

Глава 3

ФОРМЫ БРАКА И СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

Как мы видели, брак у эвенков был экзогамным. Он разрешался между лицами, носившими одно родовое имя, не ближе 7—10 поколений. Двоеженство среди эвенков было редким явлением, допускалось оно только в случае бездетности первой жены. Сказания и предания, а также материалы автора указывают на существование отрицательного отношения к двоеженству. Широкоговор от отмечал отрицательное отношение амурских эвенков к многоженству у соседних с ними народов. Случаи многоженства, приводимые в литературе, имелись только у конных эвенков Забайкалья в среде «князей», «шуленг».

Собранные нами материалы (этнографические и фольклорные) позволяют говорить, что у эвенков существовали разные способы приобретения жен. Наиболее древним, видимо, можно считать войну. Женами становились женщины побежденных, а также женщины, выданные для примирения.¹ Сержант Попов (№ 5, 294) даже считал, что этот путь получения жен был единственным.

Вторым не менее широко распространенным способом приобретения жен был обмен между двумя семьями. Члены таких семей называли друг друга *да ~ дан ~ дал* и *мата*, и каждый род по отношению к другому был *даха ~ даша* (-ха ~ -ша — суффикс собирательности). Термин *да ~ дан ~ дал* обозначал «сват», «сватовство» и «свойственник». О том, что обменный брак был широко распространен, свидетельствуют другие термины со значе-

¹ Из преданий: «После побоища Нара взял в жены двух девушек, другие войны привели много девушек на свою землю» (сымск.); «Ангарские для примирения отдали свою дочь» (ербогоч.); «После побоища Куркогиры и Момоли для примирения взяли от Нюрумнялей двух женщин» (подк.-тунг.).

нием «сватать» — *галды-*, *гамат-* (букв. «взаимно брать») и «сватовство» — *гаматкит*, *галдыкит*. Обменный брак между двумя семьями сохранялся еще в начале XX в. у енисейских и амурских эвенков. Обмениваемые девушки могли быть одинакового и разного возрастов; например, взрослую обменивали на малолетнюю. Последняя жила до возмужания у родителей. По преданиям, если выросшую девушку по каким-либо причинам не хотели отдать или предлагали другую, то второй род мог начать войну. Обменные браки могли продолжаться по традиции и между отпочковавшимися семьями (например, у среднеамурских эвенков),² а также между последними и теми, из которых они выпли (№ 349, 213). Таким образом, между основными и отпочковавшимися семьями существовали взаимообратные отношения. Обмен девушками между двумя семействами был широко распространен среди бедных эвенков Подкаменной и Нижней Тунгусок в начале XX в. Они вместо калыма и приданого к свадьбе приготавливали только мелкие подарки (МА, 1925—1927).

Третьим способом, появившимся позже первых двух, был обмен равноценными подарками — *тэри* (в русской огласовке «тори»; букв. «равновесие», «пара равных по размеру и весу предметов», «купля-продажа»; Сахалин); производное от этого корня — *тэриң-* («платить калым», «взвешивать», «выравнивать два предмета»). Прежний подарок жениха превратился в калым, а подарок невесты — в приданое. Раньше они были равноценными, но неодинаковыми. Подарок жениха состоял из оленей (лошадей) и угощения на свадьбу; подарок невесты — из каравана оленей с упряжью и сумами, наполненными одеждой (комплектами одежды для жениха, невесты) и всем необходимым для самостоятельного хозяйства молодых.

Обязательное наличие оленей указывает на то, что обменный брак мог распространиться среди эвенков Сибири лишь в то время, когда оленными стало большинство. Тем более что о *тэри* не упоминается ни в одном сказании. Оленеводческие группы расселялись по Северу из района Забайкалья, Приамурья, где способ заключения брака путем обмена подарками был характерен для других тунгусоязычных групп, например для чжурчжэней X в.³ Еще в XVIII в. Линденау записал у удских эвенков, что

² Например (№ 349, 213): Манягир ↔ Уилагир



Говагир ↔ Учаткан

³ У чжурчжэней приход жениха с подарками назывался «днем принесения подарков». Жених вместе с сородичами, с «караваном повозок, наполненных разными угощениями, и с табуном лошадей приезжал к невесте. Во время проведения обряда угощения свита жениха ухаживала за родичами невесты, обнося их кушаньями. После обряда угощения жених подводил к жилищу невесты лошадей. Отец невесты выбирал лучших и отдаривал за каждую лошадь по полному комплекту одежды. Жених сам

подарок жениха получал род и распределял его между родичами невесты. Э. К. Пекарский (№ 224, 106) вместо слова «калым» в описании нелькано-аянских эвенков употреблял слово «приданое»: «Брак обыкновенно сопровождался обменом приданого жениха и невесты». ⁴ Когда подарки жениха и невесты были равноценными, они и назывались *тэри*. В дальнейшем подарок жениха стал дороже, тогда-то в качестве синонима *тэри* и появилось слово *таман* — «плата», а слово *тама* — «платить» получило новый оттенок — «платить за невесту», «взять жену». ⁵ Одновременно с этим и *тэри* — «подарок невесты» превратился в *сурувук* ~ *сурук* — «приданое» (букв. «то, что увозится»). ⁶ Этому превращению подарков в калым и приданое способствовали изменения экономических условий и рост значения хозяйства индивидуальной семьи. Если раньше подарок невесты в основном состоял из комплектов одежды, то позже он должен был включать все необходимое для самостоятельной жизни и кочевки молодой семьи. Такое превращение подарка в приданое придавало новый оттенок значению слова *хует* — «отделиться» → «выйти замуж», а слово *хучин* — «выделение» получило новое значение — «свадьба». Размеры калыма зависели от экономического состояния семьи — за юную невесту платили меньше, чем за взрослую — опытную работницу и хозяйку. У некоторых групп калым увеличивался, если невеста приходила с ребенком. Приданое по ценности старались сделать равным калыму, и только у бедняков оно было равно половине его стоимости.

Аналогично изменилось значение традиции временного проживания мужа в семье жены после свадьбы. Если вначале она была пережитком матрилокального брака, то после появления товарных отношений в тайге, когда подарок жениха превратился в плату за невесту, жизнь мужа в семье невесты и жены получила значение отработки калыма отцу жены. Выделение молодой семьи происходило после выплаты назначенной суммы. Вариантом такого рода оплаты (калыма) было и пожизненное содержание нетрудоспособного старика — отца невесты. С конца XIX в.

принимал эти подарки. После совершения обряда обмена подарками жених оставался в доме невесты на 3 года. Затем вместе с женой и хозяйством откочевывал в свои места» (№ 86, 203—204).

⁴ У якутов калым был равен приданому (Экспедиция И. И. Редовского в Якутск и к Охотскому морю в 1806—1807 гг. ААН, ф. 37, оп. 1, № 16).

⁵ «Калым принято считать платой за невесту, выкупом за нее, — писал Л. Я. Штернберг об ороках (№ 309, 18), — фикцией примирения после похищения». Среди эвенков не было случаев похищения. В сказаниях охотников жен похищают южные соседи, конные металлурги Манги и Чул (+ *y* = *pə* ~ + *y* = *gdy*).

⁶ В этот период, по-видимому, слово *сурук* попало в тувинский фольклорный язык, в котором оно стало обозначать «личное стадо», а в сочетании со словом *ончу* (*ончу сурук*) — «приданое», имущество, находящееся в личном пользовании женщин.

среди многих эвенков калым-плата должен был заменить труд уходящей женщины, особенно, если она была единственной работницей в семье. Для бедных семейств, у которых часть калыма уходила на приготовление приданого, это было очень важно.

Способ приобретения жен путем похищения не был характерен для эвенков.⁷ «Похищать девушку хуже, чем украсть оленя», — сообщали Широкогорову забайкальские эвенки. Если и бывали единичные случаи, когда родители не соглашались на брак и жених уводил девушку, то следствием этого были столкновения, кончавшиеся уплатой калыма родственниками жениха.

Возраст молодых, вступающих в брак, был различным. У эвенков, ведших свое происхождение от пеших охотников, невестой должна была быть девушка, способная содержать все хозяйство. У эвенков, ведших свое происхождение от оленных и конных охотников, браки допускались и в раннем возрасте. У них-то и существовала традиция сватать новорожденных, а иногда даже еще не родившихся детей.

О взаимобрачных отношениях с иноязычными соседями (монголами, бурятами, якутами и кетами) свидетельствуют источники различного времени. Этнографические и исторические наблюдения показывают, что эвенки (как мужчина, так и женщина), попав в иноязычную среду, сохраняли свой язык до следующего поколения (дети уже говорили на языке окружающих). Эвенк, женись на якутке, чаще давал начало новому роду с названием эвенкийского происхождения. Жена-эвенкийка сохраняла свои национальные черты в традиционных покроях одежды и обуви, в применении швов и орнаментов. Когда человек иноязычного происхождения попадал в среду эвенков, его потомство обычно воспринимало эвенкийский язык и культуру и становилось эвенками с родовым названием иноязычного происхождения. Так, среди эвенков Прибайкалья и Забайкалья появились роды монгольского и бурятского происхождения, в Якутии — роды якутского происхождения. Енисейцы (асаны, котты, кеты), вошедшие в среду эвенков, также дали начало родам своего происхождения. Среди энцев, нганасанов, якутов тоже появились родовые названия эвенкийского происхождения. В результате брачных связей с русским населением образовались особые группы русских (чунари, илимцы и др.) со своими диалектами и своими особенностями культуры (№№ 89, 295). Ярким примером результатов подобных браков были жители дер. Ошикиров на Нижней Тунгуске, состоявшей из эвенков, женившихся на русских. В 1931 г. они уже не говорили по-эвенкийски, жили оседло и занимались крестьянством. В Нижнем Приамурье эвенки были во взаимо-

⁷ Традиция имитативного похищения, упоминаемая Рычковым (№ 251, III, 18), вынесена ороचनाми из Забайкалья, где они могли заимствовать ее от монголов.

брачных отношениях со всеми соседними народами и в разное время положили начало новым родам эвенкийского происхождения у тунгусоязычных народов этого района.

Обряды сватовства и свадьбы у эвенков значительных вариантов не имели. Чтобы у родителей жениха не было при разговоре личной заинтересованности, сватать всегда должен был человек с другим родовым названием. Он был только передатчиком чужого желания и чужого мнения. Само слово *дан* ~ *дал* (сватать) буквально обозначало «передавать». По преданиям, в недалеком прошлом сваты, подходя к стойбищу, пускали специальную маленькую свистящую стрелу (*сэлэ* ~ *хулэ*), по форме напоминающую клюв ястреба, как бы сообщавшую, что люди идут с мирными целями. Если стрелу пускали с близкого расстояния, то кричали: «*Сэлэ! Сэлэ!*». Со стойбища отвечали: «*Химилгэн! Химилгэн!*» (слово, не имеющее перевода в современном языке, записано от эвенков подкаменнотунгусской группы). У сымских эвенков сваты отправлялись с посохами (мужчины — с кедровыми, женщины — с березовыми), на верхних концах которых были привязаны лоскутки новой материи. У ербогоченских эвенков 2 свата, войдя в чум, некоторое время сидели молча, затем начинался традиционный разговор: *Бэел уңнитын бихим, хутэдус. Эетчэрэ хутэвэс. Хот надыдерэ. — Эчэв харэ хутэв дялван. Хутэв аяврэкин, будем-ты. Эхикин-дэ, этэм! — Хот-ты надыдерэ. Дялви аи бакакал. — Дялви он бакадям? Дялви гороло бидеңэтын. Дялнунми умунунми, улгучэмэтчэм. Буңнэм, хутэв аяврэкин. Эхи-кэнэ этэм...* — «Я посланец людей по твою дочь. Просят твою дочь. Очень нуждаются в ней». — «Я не знаю мыслей моей дочери. Если дочери нравится, я, пожалуй, отдам. Если нет, не стану!». — «Очень нуждаются. Найди скорее своих сородичей». — «Как я найду сородичей. Моя сородичи, вероятно, далеко. Когда соединюсь с сородичами, поговорю. Отдам, если моя дочь любит. Сейчас не желаю говорить...» (МА, 1931). После такого разговора сваты уходили к себе. В традиционном ответе отца девушки всегда была фраза, указывающая на окончательный положительный ответ. Чаще молодые уже видели друг друга или сговорились до сватовства. Отец обычно после первого разговора советовался с матерью. Но наряду с этим бывали случаи, когда родители, соблазненные калымом, выдавали дочь против ее воли. Через некоторый промежуток времени, достаточный для того, чтобы родители могли встретиться и переговорить с сородичами, сват приезжал вторично, и разговор возобновлялся. Разговор мог продолжаться с перерывами не один день, пока не договаривались о размере калыма и сроках передачи, а также о приданом. Иногда отец выгонял сватов из чума. Если стоянка жениха была близко, сваты переходили несколько раз в день из одного чума в другой, пока не договаривались.

Срок передачи калыма у небогатых иногда затягивался на год

и два. Калым и приданое прежде собирали все сородичи жениха невесты, а поступивший калым распределялся между семьями родичей невесты. Этот момент, а также обсуждение вопроса о браке с сородичами свидетельствует о том, что вопросы брака являлись прежде компетенцией рода.

У эвенков не было такого специального обряда свадьбы, как у русских или монголов. Понятие «свадьба» пришло к эвенкам от монголов вместе со словом *курум* ~ *курум*, а к некоторым группам — от русских вместе со словом *сивайба*. Так как основным угощением на свадьбе было вино, которое большинство эвенков доставало от русских, слова *курум* и *сивайба* позже стали обозначать всякое угощение, в котором было вино. Некоторые из эвенков, например олекминские, наряду с указанными словами называли свадьбу *хуечин* (букв. «выделение»). У эвенков существовали названия отдельных моментов свадьбы; например, у ербогоченских обряд кормления огня невестой назывался *кужинмэр дюдугар нэрэн* (букв. «невестку в нашу семью положили»), обряд угощения назывался *ахи удяван хуеннин* (букв. «отделение пути женщины»). Весь свадебный обряд состоял из трех основных частей, характерных для всех эвенков, при наличии вариантов в деталях. Они следовали в таком порядке: одевание невесты и сборы ее каравана; перевоз невесты и ее каравана; приобщение к семье мужа в виде тоекратного обведения невесты вокруг чума и «кормление» ею огня. У отдельных эвенков в обряд были введены элементы свадебного обряда соседей — свадебное угощение.

О времени устройства свадебного угощения объявляли заранее, так как сородичи кочевали иногда на расстоянии месячного хода. Считалось хорошим признаком, если на свадьбу съезжались все родственники и свойственники. Таким образом, свадебное угощение, как и обряд съедания медвежьего мяса (*сэвэн*), было прежде делом двух родов.

Сбор невесты начинался за день-два до отъезда на стойбище жениха. Подруги помогали укладывать в сумки ее приданое. В день отъезда часть подруг наряжала невесту в праздничные одежды, на голову надевала несколько платков и шалей, спуская их на лицо, затем, как куклу, усаживала на оленя. Во время облачения невеста дарила подругам на память мелкие вещи (кольца и другие украшения) с пожеланиями скорее выйти замуж и иметь много детей. Другая группа подруг в это время выючила и составляла караван оленей. Первым в нем был верховой олень невесты. У большинства эвенков старая женщина-чужеродка должна была вести караван невесты или только верхового оленя с невестой. У ербогоченских и алдано-зейских эвенков перед караваном невесты иногда шел старик с иконой (заимствовано от русских). У сымских (Рычков) невесту пешком отводил сват. У некоторых из забайкальских оленных ороحوнов (№ 187) караван и оленя с невестой вели раздельно.

Рычков записал у сымских эвенков обряд распределения угощения вина. После уплаты калыма оленями и вещами жених привозил родным невесты ведро вина и шубы. Отец невесты, приняв вино, выливал его в котел, а шубы подвешивал к иконам, которые для такого случая вынимали из вьючных сумм и прикрепляли к жердям чума. Затем перед иконами зажигали свечи, и семья молилась. После молитвы делили вино между всеми, включая детей, а беременным давали по две доли. После этого угощения отводили невесту на стойбище жениха. Сват доводил ее только до стойбища, а к чуму жениха ее подводили уже родные мужа, затем сват обводил ее три раза вокруг чума. Она входила в него и садилась около очага (№ 251, III, 136, 137).

У ербогоченских и алдано-зейских эвенков неподалеку от стойбища жениха караван невесты встречали отец и мать жениха с его родственниками. Старая родственница (или брат) жениха брала передовика в караване за уздечку, приводила на стойбище и трижды обводила вокруг чума жениха или вокруг площади для оленей. Линденау записал от удских эвенков слова, которые она произносила в это время: *Кутылкан, баян бикэл! Инирки бикэл! Бэюксэнгин сэвэки иргикэл! Эдыңми (эдыви) кумнутчакал! Хутэи аяч иргикэл! Того хулулкан бигин!* — «Будь счастлива и богата! Будь подвижна, бойка! Воспитывай сэвэка! Мужа обнимай! Воспитывай хорошо своих детей! Пусть огонь в очаге не угасает!». После обведения вокруг чума невесту вводили в чум, и она «кормила» огонь, бросая в него кусочки сала, щепки и брызгая кровью оленя, убитого для угощения. У олекминских эвенков заимствованием от русских было надевание женихом кольца на палец невесты, следующее за обрядом кормления огня. После чего невеста занимала место хозяйки или садилась на один кумалан с женихом (непск., ербогоч., удск.), и начиналось угощение, которое обычно продолжалось 4 дня (2 дня в чуме жениха, 2 дня в чуме невесты). По вечерам молодежь устраивала танец *йохор-йо*. У некоторых эвенков до угощения гости осматривали приданое.

Отличные от вышеуказанных и заимствованные от соседей детали обряда отмечены у отдельных групп таежных и у забайкальских эвенков. У некоторых из ербогоченских эвенков между обрядом кормления огня и угощением старая родственница жениха подсаживала невесту к жениху и накрывала обоих большой шалью, после чего отец жениха говорил: *Кукинмэр гадап, кукинмэр дюдубар нэрэн* («Невестку взяли, положил в семью невестку»). Покрывание молодых заимствовано из русского свадебного обряда, а слова — пережиток приобщения к роду мужа.

У илимпийских эвенков (№ 251, III, 137) невеста после кормления огня кланялась в ноги родителям жениха, его старшим братьям и сестрам его отца, а младшим подавала руку. В это время сватья — старая родственница жениха — варила просяную кашу и угощала ею молодых перед сном. Угостив, укла-

дывала их на заранее приготовленное сию ложе. Утром она передавала матери жениха натазники невесты. Эти особенности заимствованы от якутов и местных русских.

У нелькано-аянских эвенков (№ 223, 108) одна из родственниц жениха приезжала с мужем на стойбище жениха, покрывала своим покровом остов чума и разводила в нем огонь. После этого другая его родственница ехала за невестой и ее приданым. Привозила их. А на следующий день приезжали родители невесты с сородичами, совместно готовили угощение и устраивали пир.

У верхнеленских эвенков (№ 149) после приезда невесты устраивали танец. Затем 3—5 женщины отводили невесту под навес или в чум жениха и оставляли ее. Отец жениха уводил мужчин в свой чум, где, «угостив» огонь вином, угощался вместе с присутствующими. После чего все выходили к костру с котлом и, сев вокруг, ели. Когда все мясо было съедено, переходили в чум; отец жениха, надев шубу и подпоясавшись так, чтобы шуба на груди отходила, садился на *малу*. Женщины, ездившие за невестой, завязывали ей платком глаза, давали кусочки сала, вводили в чум и ставили перед отцом жениха. Она бросала кусочки сала за пазуху свекра. Если попадала, считалось, что она честная девушка. Тогда все бросались к свекру и вырывали кусочки сала. После этого начиналась пляска.

У забайкальских ороحوнов (№ 187, 133; № 349) после обвещения невесты женихом вокруг чума разгружали караван невесты и нагружали его калымом, который нужно было отвезти на ее стойбище. Здесь этот караван трижды обводили вокруг чума невесты, разгружали, и он возвращался. После этого невеста приобщалась к «роду» (огню) жениха, и начиналось угощение.

С. М. Широкогоров, лично бывавший на свадьбах оленных и конных забайкальских эвенков, дал их подробное описание (№ 349). В обрядах этих эвенков, кроме мелких отличающихся деталей, включены и части обряда, характерные для монголов. Так, после угощения имитировали сцену торга: родственники говорили, что калым маловат и девушку выдавать нельзя, посредники ходили в чум жениха за дополнением (деньги, вино), после чего их одаривали новыми кафтанами, которые они надевали поверх своих. К заимствованиям относилась и следующая часть обряда. Стойбища жениха и невесты, как правило, устраивали на некотором расстоянии, в середине между ними обычно проходила «граница» в виде небольшого оврага, естественной канавы или ложбины. Когда старик подводил невесту с караваном к этой границе, молодежь из рода невесты ездил (бегала) вокруг каравана, имитируя охрану, а друзья жениха прятались в кустах и хватали одного из сопровождающих. Последние имитировали сопротивление и сдавались. После этого старик передавал старухе из семьи невесты уздечку оленя невесты. Она, приведя караван невесты, трижды обводила его вокруг чума. Затем помогала не-

весте сойти с оленя и вводила ее в чум. Невеста садилась справа на место хозяйки, посредники усаживались на *малу*. Начиналось «кормление» невестой огня. После этого входил жених. Оба, выйдя, кланялись гостям. Гости трижды целовали руку невесты, а посредники трижды плевали на руку жениха. Жених и невеста садились, выпивали немного вина, закусывая мясом. Если в свадебном обряде принимал участие шаман,⁸ то он, попробовав угощения, начинал петь не как шаман, а как сказитель (№ 349, 229—239). Затем вносили приданое для осмотра. После этого происходили приготовления для общего угощения. Женщины и мужчины садились раздельно. Молодежь обслуживала гостей. Перед тем как начать пить, старики говорили речи. Угощение на стойбище жениха заканчивалось традиционным танцем. Затем переходили на стойбище невесты, где продолжали пир и пляски.

У забайкальских конных эвенков, по записям Спасского, гости с подарками собирались у невесты, где происходило угощение, затем жених перевозил невесту с приданым к себе, и угощение повторялось (№ 258, 22, 339). По записям Широкогорова, обряд получил значительное количество монгольских элементов и был сложнее рассмотренного выше по разным деталям. За день до свадьбы жених ставил внутри ограды отца легкую войлочную юрту. Посреди разводил огонь, вокруг которого раскладывал кошмы, около костра ставил араку, чай и мясо, которое сам варил. Затем ждал невесту. Сородичи жениха на конях выезжали за ограду улуса встречать поезд с приданым, уложенным в сундуки. Вели его сородичи невесты. Между родственниками жениха и невесты происходил традиционный разговор: «Кто вы? Откуда едете? Не ошиблись ли дорогой?» и т. д. Затем встречавшие предлагали угостить аракой. Вначале приехавшие отказывались, потом соглашались, и каждый из них получал по шелковому платку (*хадак*), чашке араки и куску баранины. После этого сородичи жениха распрягали лошадей и переносили приданое в юрту, и начинался обряд боя: родственники жениха выхватывали подушку и старались показать ее всем присутствующим, но родственники невесты не давали. В это время подъезжала вторая часть каравана невесты, в котором ехала невеста с закрытым лицом вместе со своими родственницами. Родственники жениха верхом на конях держались на расстоянии. Перед оградой все останавливались, мужчины спешивались, а невеста со своей свитой оставалась в стороне. Начинался обряд ловли счастья. Все присаживались и угощались аракой и бараниной. Один из мужчин со стаканом вина подходил к невесте, но та отказывалась пить. Тогда все мужчины вскакивали на коней и с криком: «Бери солнце! Хватай солнце!» — мчались к юрте жениха. Весь поезд двигался за ними.

⁸ Выступление шамана в роли сказителя на похоронах отмечено у кетов и тувинцев.

Невеста подъезжала к костру, разведенному около штабелей топлива. Не спешиваясь с коней, все окружали ее и с криками ездили по кругу, образуя «огненное кольцо». После этого женщины сходили с коней, усаживались вокруг костра и угощались аракой, а две женщины и двое мужчин уводили невесту в юрту жениха. На пути ее встречала мать жениха, держащая миску молока. Одна из сопровождающих невесту женщин резким движением вырывала миску из ее рук и передавала ее невесте. Тогда мать жениха отходила в сторону, невеста входила через ограду в юрту. Женщины отводили ее за занавеску, где лежало приданое и было приготовлено ложе. Через некоторое время эти женщины выходили из юрты, а несколько девушек, выйдя из группы угощавшихся, входило в юрту к невесте. Начинался обряд причесывания и переодевания невесты. Расплетали 7 девичьих кос и заплетали 2 женские косы, снимали платье, надевали новое и поверх него женский жилет (*едзи*). Во время этого обряда невеста оплакивала молодость. Когда все было готово, родственники жениха окружали ее и вели в большую юрту. Старшие родственники припирали вход. Начинался торг. Ведшие невесту просили впустить, старшие отказывали, тогда им передавали шелковый платок (*хадак*) и врывались в юрту, где сидел отец жениха. Подносили ему подарки (платье, платок, арака), он отказывался принять, его упрашивали, и, наконец, он брал их с добавкой в виде продуктов (мяса, сметаны, масла) и брызгал в огонь аракой. Затем входила невеста и преклоняла колени перед свекром и старшими родственниками. Жених в это время стоял позади матери. Невеста дарила жениху платок, он уходил, а она оставалась угощать его родителей и родственников. Затем женщины отводили невесту в юрту жениха. Усаживались вокруг огня, и старая родственница жениха подавала невесте часть хвоста барана с воткнутым в него ребром. Невеста брала, меняла положение ребра и возвращала обратно. После этого угощались кумысом и мясом. И невеста занимала свое место в юрте мужа. Гости в это время пировали за оградой, сидя двумя кругами. После угощения приносили жертву, и первый день свадьбы заканчивался. На следующий день пир продолжался в улусе невесты.

Глава 4

ЖЕНЩИНА И ДЕТИ

Женщина в хозяйстве. По количеству выполняемых работ женщина занимала в хозяйстве не меньшее место, чем мужчина. Как уже говорилось, мужчина должен был добывать для семьи пропитание и сырье, а в свободное от охоты время — работать топором и ножом. Женщина, помимо ухода за детьми и пригото-

ления пищи, должна была обрабатывать шкуры, шить из них нужные в быту вещи, снимать и обрабатывать бересту и шить из нее тиски и посуду. У потомков пеших эвенков на ее обязанности лежал уход за оленями, а у амурских конных охотников — за конем (№ 110, 278—279). Она выючила караван, вела его на указанное место. При этом требовалось большое знание местности и сообразительность при переходах через бурные потоки. При приходе на место женщина развьючивала караван. Зимой же, кроме того, собирала оленей перед кочевкой, расчищала площадку от снега, рубила жерди для чума (палатки) и дрова для очага и сама покрывала чум. Малодежные женщины и девушки, помимо домашних работ, промышляли пушного зверя. В отдельных случаях девушки охотились и на медведей, лосей и оленей. Пушной охотой они занимались до старости.¹ Летом, в местах, где эвенки жили близко от русских, женщины вместе с детьми для продажи собирали шишки кедрового стланика, а осенью — бруснику; на заказ шили из меха и ровдуги разные вещи. Таким образом, эвенки к концу XIX в., кроме своей работы, вносили в хозяйство и деньги. Большая роль женщины в хозяйстве, а также учащение случаев выделения хозяйства молодых были причиной того, что в среде эвенков-охотников преобладали браки на взрослых девицах, зарекомендовавших себя хорошими хозяйками. Хорошая хозяйка «с хорошим пальцем» всегда была гордостью семьи, а особенно матери. Это же делало женщину более независимой. К. Дадешкелиани, сравнивая положение женщины у разных тунгусских групп, писал (№ 110, 278—279): «В отношении к детям и жене у них не наблюдается рабской зависимости, как у орочен (орочей, — Г. В.) и гольдов, напротив, отношение самое гуманное и любовное».

Женщина в семье. В семье мужа, если он жил с отцом, жена могла шутить и называть по имени его младших братьев и родственников, но в отношении старших существовал ряд запретов: она не могла смотреть на них, прямо обращаться к ним, называть их по имени, прикасаться к их вещам, садиться на их постель, есть из их чашек, показывать им свои волосы или открытые участки тела, включая голые ноги во время переобувания.

Муж и жена при обращении называли друг друга словами *эдэ* (друг), *гирки* (товарищ), *бэе* (человек), но не называли *эдые* (мой муж) и *асие* (моя жена) и не произносили имени. В разговоре с другими они называли друг друга *атырканми* (моя старуха), *нулгие* (моя кочеводка), *этыркэнми* (мой старик) и *хутэв аминин* (отец моего сына, дочери). Взаимоотношения между супругами обычно были дружественными, внимательными и

¹ Автор среди эвенков бассейна Енисея, как и Широкогоров среди эвенков Маньчжурии, встречала таких женщин-охотников в возрасте 70—80 лет, а на пушного зверя и в возрасте около 100 лет.

вежливыми. Случаи грубого отношения, брани и драк крайне редки. Но если супруги ссорились, жена могла обращаться за помощью к родичам мужа и даже к своим родственникам, за которыми сохранялось право защиты женщин. Случаи ухода жен были единичными. Если жена своим легкомысленным поведением разваливала хозяйство, муж был вправе требовать развода с ней. Тем не менее женщина всегда принимала участие в обсуждении семейных дел. Особым уважением пользовались старые опытные женщины, бывшие главами семей.

Благодаря специфике своей физиологии женщина в течение всей своей жизни была окружена массой различного рода запретов (*ңәлумэ, одё*), которые ей нужно было всегда помнить. Менструации (*очоки ~ ачаки*) в среднем начинались в 14 лет и заканчивались в 45—50 лет. Женщины в менструальный период пользовались специальным поясом (*немак*) с повязкой, на которую накладывали тальниковые стружки (*секта*). Прежде стружки по использованию сжигали подальше от стойбища, чтобы кровь не попадала на поверхность земли и растительность, позже их стали глубоко закапывать в землю так, чтобы никто не видел и собаки не могли раскопать. Купание и омовение в это время было запрещено, так как с водой кровь могла попасть на поверхность земли. После менструаций и родов женщина очищалась окуриванием дымом можжевельника. У некоторых групп эвенков, как например у верхнеангарских, в середине XVIII в. еще сохранялась традиция послеродового омовения в крови оленя (№ 143).

Запреты в своей основе были направлены на предупреждение от разных неприятностей на охоте, охрану здоровья беременной, ее плода и младенца и на предупреждение магического воздействия на новорожденного и мать со стороны разных действий. Женщина и охотник должны были следить, чтобы на него не перешел запах менструальной крови. Ему запрещалось прикасаться к менструирующей женщине, а у некоторых эвенков — и охотиться в это время. Обычно охотник у входа в чум снимал лесную одежду и одевался в домашнюю. Женщинам запрещалось перешагивать через одежду мужа, через его посуду, через тропу охотника, через подстилку, на которой свеживали зверя. Во время месячных женщина не имела права свеживать зверя, снимать шкуру с головы и есть его мясо, чтобы не лишить мужа удачи на охоте. У верхне- и среднеамурских эвенков, занимавшихся рыболовством, женщине не разрешалось не только участвовать в рыбалке и переезжать в лодке вблизи места, где рыбачили, но и брать рыбу из общей кучи (обычно муж ей давал рыбу в руки). Женщина-шаманка во время менструаций и беременности не камлала,² а у забайкальских эвенков женщинам не разрешалось

² Отдельные случаи камланий во время беременности якобы приводили женщин к сумасшествию (№ 79, 306—307).

и присутствовать на камлании. После родов женщина в течение 3 дней не могла резать ножом, в течение 10 дней не могла обрабатывать шкуры и в течение месяца — брать в руки конченную шкуру. С. Широкогоров записал у среднеамурских эвенков, что муж в течение месяца не должен был видеть свою жену с ребенком. В менструальный период и после родов женщине запрещалось переходить внутри чума через *малу* — место обитания духа — хозяина чума, брать в руки дрова и разводить огонь, трогать посуду (большой котел), покрытую сажей, проходить снаружи около сумок табуированного оленя — хранителя здоровья членов семьи и оленей. У верхнеленских и ербогоченских эвенков женщина в это время не могла сесть на оленя верхом.

Женщинам запрещалось есть брюшину медведя, чтобы не заболеть во время беременности, мясо с его головы, почки и печень, чтобы роды не были тяжелыми, мясо с шеи, чтобы во время родов не было шейной судороги, загибающей голову назад, мясо старого оленя, чтобы роды не были затяжными, его брюшину, чтобы не заболел живот во время беременности. После родов запрещалось есть соленое и несвежее мясо, чтобы не было жара, рыбу, чтобы ребенок не был слюнявым, голову тетерева, чтобы ребенок не качал головой, мясо с головы медведя, чтобы ребенок не кусался, мясо гагары, чтобы нос его не походил на гагарий клюв, мясо зайца, чтобы у ребенка не было «заячьих» выпуклых глаз. Ребенку, пока он не говорил, не давали сосать подколенное сухожилие оленя (*индыкэн*), чтобы колени не болели, мясо медведя, чтобы не онемел. Подкаменнотунгусские эвенки не давали маленьким детям есть карася, тайменя и щуку, чтобы не заболел живот.

Беременной запрещалось трогать подвесной крюк для котла, чтобы ребенок не был дураком, вешать этот крюк, чтобы он не родился немым, наступать на нож, перешагивать через пилу и топор, чтобы не было резей в животе во время родов, наступать на недоуздок и перешагивать через веревку, чтобы ребенок при родах не запутался в пуповине, бросать в огонь дрова с сучьями, чтобы он не давился едой, выглядывать из чума и заглядывать в чум соседей, а также рассматривать покойника, чтобы не затянуть роды, садиться около входа, чтобы роды не были трудными. Ее нельзя было неожиданно пугать, чтобы не сделать ребенка немым. Чтобы новорожденный не болел, надо было положить в коробочку *омирук* (душехранилище) изображение птички.

Отец и мать не могли перешагивать через новорожденного, чтобы не приостановить его роста. Поздним вечером детей нельзя было выносить из чума, чтобы злой дух их «не съел»; на ночь ребенку не мыли лица, чтобы он его не узнал. Новорожденного держали на боку и не клали в колыбель на спину, чтобы не остался сиротой. Запреты, имеющие целью облегчение родов, распространялись и на мужа; ему, например, не разрешалось

в период беременности жены делать для кого-нибудь гроб, чтобы она не умерла во время родов от задержания последа. Чтобы ребенок не родился уродом, чтобы не был любопытным, посторонним, и особенно отцу и брату мужа, запрещали входить в помещение роженицы и смотреть на нее и на ребенка.

Роды и уход за новорожденным. Многодетность у эвенков считалась счастьем, об этом мечтали молодые супруги, а бездетность — несчастьем. Роженица (*хелбун~хелбумни*) могла рожать только в отдельном помещении — *хуңкиңат* (верхненеленск.) — в специально построенном чуме, палатке или пологе. Помощницей была обычно старая опытная женщина. Для облегчения родов в этом помещении ставили козлы такой высоты, чтобы стоящая на коленях женщина могла опираться на перекладину подмышками. Дополнительная помощь заключалась в массировании поясницы. Если ребенок шел неправильно, помощница помогала ему руками. Если роды были трудными, прибегали к магическим действиям: развязывали все узлы на стойбище; стреляли из ружья в воздух или старались напугать роженицу, для чего охотник, оббежав палатку, где она рожала, быстро вскакивал в нее (у туханских эвенков, по сообщению Третьякова, муж срубал дерево и в пень забивал кол); приглашали шамана. Если послед долго не выходил, убивали старую важенку, вынимали неразрезанную брюшину и со всем содержимым вносили в помещение (алд-учурск.). Роженица садилась на нее и прогревалась, после чего вышедший послед заворачивали в бересту и вешали в тайге на сук или клали на помост, куда позже складывали одежду и вещи роженицы. Если последняя заболела, ей не могла помогать ни женщина, долго болевшая, ни женщина, обижавшая мужа. Олекминские эвенки после благополучных родов закалывали теленка и устраивали угощение. Родившегося в рубашке считали счастливым; рубашку высушивали, зашивали в мешочек и как ладанку пришивали к одежде. Ладанка всегда должна была быть при хозяине, и, когда он умирал, ее пришивали к рубашке младшего ребенка или клали в гроб умершему, если не было детей. К родимым пятнам существовало различное отношение: черные пятна на видных местах считали несчастьем, на невидных местах — счастьем; красные пятна считали меткой духа — хозяина верхнего мира. Эти пятна охраняли человека в течение всей его жизни. Если ребенок рождался с неправильной формой головы или какого-либо члена, старая женщина обычно сразу после рождения легко массировала его, стараясь придать нормальную форму. Двойни (*дюрмичэн*) рождались редко, и их рождение считалось плохим предзнаменованием, так как у них, по представлениям эвенков, была одна душа. От женщины, имеющей двойняшек, пользы было ничего брать, так как можно было самой родить двойню. Если мать умирала во время родов, то погибал и новорожденный, так как другой женщине кормить ребенка не разреша-

лось. Амурские эвенки, по материалам С. Широкогорова, преждевременно родившегося ребенка оставляли в тайге.

Новорожденного сразу не мыли, а обтирали заячьей шкуркой и заворачивали в чистую, тоже заячью, шкурку, насыпав в ноги труху из гнилого дерева. Мыть начинали с третьего дня жизни. Мать или помощница, сидя у огня, укладывала ребенка на свои вытянутые ноги и обмывала, поливая его теплой водой. У некоторых эвенков для этого случая хранилось душистое мыло. Мать после родов оставалась в родильном шалаше 3—7 дней (в зависимости от состава семьи и сезона). Если в семье работницы не было, она выходила раньше. Перед выходом она одевалась в чистую одежду и очищалась окуриванием. Все вещи и одежду роженицы складывали в глухой тайге на лабаз, чтобы они не могли быть похищены, так как считали, что похищение их влекло за собой прекращение рождаемости. Когда женщина не рожала и была *ваңгай* (яловая), приглашали шамана. И если после камлания у нее рождался ребенок, родители делали шаману дополнительный подарок.

В родословных, собранных автором за 6—12 поколений от разных групп эвенков, записано немало многодетных семей. В отдельных случаях выживали все дети, но в большинстве в среднем выживала половина.³

В первое одеяние — одеяльце — заворачивали на 6—7 день; несколько позже шили рубашку. Примерно в это время отец делал новую деревянную колыбель, если в хозяйстве не сохранилось старой (от других детей). Некоторые шили колыбель из бересты и обшивали ее ровдугой. В новой колыбели, прежде чем положить ребенка, держали в течение трех дней молоток и нож, чтобы мальчик был хорошим охотником; иногда в нее ненадолго клали щенка или птичку, чтобы ребенок не болел. Снаружи к головной и боковым частям, а также под изголовьем подвешивали разного рода подвески с магической целью: передние нижние зубы копытных животных, чтобы был хорошим охотником; зубы медведя, лисиц, белок, горностая, чтобы легко лазил по горам и побеждал врагов, как медведь; два изображения людей, чтобы заменять душу ребенка, когда та во время сна выходила путешествовать, охранять и успокаивать его; изображения птички (*чиноко*), жабы и лягушки, чтобы они предохраняли от расстройства желудка (хинганские эвенки, кроме того, добавляли мешочки с волосами старших детей); изображение кукушки из ровдуги, чтобы способствовало росту ребенка; монеты и кружки, подвешенные под изголовьем, обозначавшие будущие деньги; наперсток и кусочки

³ Например: у Сичогира Петра из ербогоченской группы было 18 человек детей (5 девочек и 13 мальчиков); у Хирогира Дмитрия с Неконды из илимийской группы — 20 детей, из них умерло 5; у алгомийского Еремея Наумова-Бута с Алгомы из верхнеалданской группы — 16 детей, все дали второе поколение, и т. д. (МА, 1947, 1959).

тряпок (у девочек), чтобы дочка была хорошей рукодельницей, лучок со стрелами (у мальчиков), чтобы сын был хорошим стрелком. Под изголовье клали маленькое изображение человека, одетого в шаманский плащ, для охранения от духов враждебных шаманов. Все подвески при движении колыбели брякали и усыпляли ребенка. Когда он расставался с колыбелью, эти подвески пришивали ему на пояс и спинку кафтанчика.

Для охраны здоровья ребенка существовал ряд оберегов. Так, чтобы прекратить болезнь (обмануть духа болезни), болящему временно давали страшное имя, неприятное для духа (чаще названия земноводных и насекомых). Ребенку не позволяли совать в рот челюсть оленя, чтобы не болели зубы, плевать в огонь, чтобы не болел язык, бросать в огонь шишки и бересту, чтобы не простудиться, мочиться около огня, чтобы не страдать недержанием, есть околосердечную сумку, чтобы не заболело сердце, есть позвонки и филей между поясницей и крестцом и т. д. Детей не считали, чтобы не отбить у них память. Им не давали есть мясо (мышцы) с ног, чтобы не были драчунами. Следили, чтобы ребенок не бегал в одной унте и не падал на спину, что считалось признаком раннего сиротства, чтобы не надевал две шапки, что было признаком двоеженства.

Уход за новорожденным сводился к кормлению его грудью, редкому мытью и смене трухи в ногах. Чтобы ребенок не плакал, ему в рот вкладывали кончик сырого оленьего языка, сквозь который продевалась палочка. Грудью мать кормила ребенка, когда он начинал плакать. Кормление продолжалось до 4—5 лет. Часто во время кормления к матери подходил ходящий ребенок и тянулся ко второй груди. После 6 месяцев начинали прикармливать сладким чаем с оленьим молоком.

Имя. Имя играло особую роль в жизни эвенка. Его должен был иметь каждый человек.⁴ Имя было индивидуальным. Без него человек не мог существовать. Если имя было важно в общении с чужими, то в общении между собой ряду лиц было запрещено называть некоторых из своих близких по имени. У некоторых групп мать, обращаясь к детям, называла их *нэжукэ* (малыш), *омолги* (парень), *хунат* (девушка).

Для образования собственных имен в языке существовали определенные суффиксы. Наиболее распространенными для образования мужских имен были суффиксы *-вул~ул*, *-ча*, *-га*, *-ни*, *най*, *-ту*, *-лту*. Для образования женских имен к слову добавляли суффикс *-CV + k*. Имена с этими суффиксами прослеживаются на про-

⁴ В ранних исторических сказаниях к имени обращаются как к живому человеку, его украшают эпитетами. Имя имело настолько большое значение, что в сказаниях превратилось в слова музыкальной строки, дающей ритм для «арии» героя. Имя в ряде случаев превращалось в название нового рода.

тяжении XVII—XX вв.⁵ Наличие таких имен у соседей указывает на тесные связи с ними. Когда набиралось достаточно наблюдений за тем, что вокруг происходило во время рождения младенца, и выяснялись его личные особенности, старшие (дед, бабушка, дядя) выбирали одно из названий и из него при помощи суффикса образовывали имя. Имена обычно старались не повторять, и только у отдельных групп очень редко давали ребенку имя умершего, но всеми почитаемого родственника. Таким образом, имя ребенка в большинстве случаев являлось новым словом. Например: *Каёча* — имя мальчика, родившегося у оз. Каё; *Гарпанча* — имя мальчика, родившегося в момент восхода солнца (*гарпан* — «луч»); *Либгэрик* — имя девочки, во время рождения которой шел первый мокрый снег (*либгэ*). Имя могли давать исходя из черт характера новорожденного. Например: *Бэркэчэ* или *Бэркэвул* (бойкий) — имя мальчика, данное ему потому, что он сильно двигал руками и ногами; *Соңочо* — имя мальчика-плаксы, *Соңоёк* — *Соңолик* (букв. «плакса») — имя девочки; *Тыкулча* — имя мальчика, имевшего сердитый вид, и т. д. Меняли имя в тех случаях, когда ребенок болел. Это имя после выздоровления во взрослом состоянии обычно заменялось другим. Случаи смены имени были нечастыми.⁶ Наряду со своими — эвенкийскими именами — у эвенков были и русские имена, входившие в их среду с началом христианизации. Русские имена, соответственно по-эвенкийски перегласованные, вошли в эвенкийский язык и считались отличными от тех же самых русских имен.

Эвенкийские	Русские	Эвенкийские	Русские
<i>Ладе</i>	Владимир	<i>Арапэ, Катэ</i>	Екатерина
<i>Лэке</i>	Инокентий	<i>Лекса, Улекса</i>	Александра
<i>Гилгэ</i>	Григорий	<i>Олка</i>	Ольга
<i>Испэн</i>	Степан	<i>Балба</i>	Варвара
<i>Базэ</i>	Василий	<i>Огдо, Дэбдэкэ</i>	Евдокия
<i>Костоку</i>	Константин	<i>Анис</i>	Анна
<i>Мукус</i>	Михаил	<i>Мола</i>	Меланья
<i>Нукус</i>	Николай	<i>Бера</i>	Вера
<i>Гаерис</i>	Гавриил		

⁵ Приведем примеры имен, записанных автором в 20-х годах нашего века. Мужские: *Черонча, Мучанча, Кэпкэчэ, Лопкончо, Буруча, Тырганча* (Нижняя и Подкаменная Тунгуски); *Сувэнчэ, Гелбурча, Арбунча* (р. Сым); *Китча, Кулча* (р. Алдан); *Хуклига, Хулуга* (р. Сым); *Бороңо, Чуңо, Дюрүңэ* (Подкаменная Тунгуска); *Капчеул, Гевул, Бэркэвул* (Подкаменная Тунгуска); *Лурдявул, Хубдявул, Ниңтывул, Эргэни, Орани* (р. Сым); *Мэцулту* (р. Олекма). Женские: *Либгэрик, Иманнак, Лутэк, Тыргак, Ненгек* и др. Кроме этих, на востоке встречались и другие; например: мужские — *Кудырэй, Кунатуй, Култуй, Кулчэй, Агадай, Камбо, Боко, Эндэ*; женские — *Антай, Нирай, Тэңэй, Гетчан, Китчан, Неңчэн, Напты, Белча, Чена*.

⁶ Эти-то случаи в советский период и дали толчок пренебрежительному отношению интеллигенции к своим именам как к своего рода кличкам, что привело к их постепенному исчезновению в разных районах тайги к 50-м годам нашего столетия.

Воспитание детей. Детей после года начинали прикармливать лепешками из белой муки, сушками (во время обмена пушнины), давали кусочки вареного мяса, рыбы и поили чаем. Если отец приносил с охоты только одну птицу (рябчика, утку, тетерева), ее варили специально для детей. Если оленьего молока было мало, оно шло на питание детям; его мешали с кусочками лепешек или хлеба (зимой) и с ягодами (летом). Среди оленных эвенков (*орочен*) в качестве детского питания было широко распространено кипяченое особым способом молоко: посуду с молоком ставили в кипящую воду и доводили молоко до кипения, помешивая ложкой; оно постепенно густело, превращаясь в творог. Эту массу обливали сбитым молоком. Дети с 2—3 лет ели ту же еду, что и взрослые. Лакомством для детей любого возраста был костный мозг только что убитого зверя. Из любви к детям родители всегда давали им попробовать то, что нравилось взрослым. Поэтому у многих эвенков дети начинали курить уже с 5—6 лет. До года дети спали три раза в день. Начавшие ходить спали один раз. Если мать не успевала уложить их в колыбель, они засыпали в определенное время там, где играли. Начиная ходить детей оберегали от падения в очаг; продев за шеей и под мышками поводок, привязывали обоими концами к жердям чума. Во время кочевки маленьких детей перевозили в колыбелях, а ходивших — в седлах с высокими луками и привязанными к ним боковыми дощечками. У эвенков-кумарчен (№ 349) во время кочевки мать вела по берегу караван, а отец вез детей в лодке вдоль берега.

Еще в XVIII в. дети летом ходили голыми, но в XIX в., когда завозная ткань вошла в быт, им стали шить рубашки и платья. Чтобы ходящие дети не мочили одежды, им шили расширенные сверху унты, верхним и передним краем пришитые к пояску, и короткую рубашку. В дождливые дни летом и ранней осенью дети обычно бегали босиком. Зимой во время кочевки детей одевали в меховую одежду с зашитыми внизу рукавами и пришитым к вороту капором и в высокие меховые унты, которые надевали поверх коротких. Дети с 6—7 лет носили одежду по образцу взрослых, но со всеми подвесками на спине, перенесенными с колыбели.⁷ Волосы до 2 лет не подстригали и до 3 лет не мыли. Состриженные волосы хранили. Кумарские эвенки, предварительно намочив волосы в воде с золой, стригли их в определенном порядке.

Матери часто ласкали своих детей, обнимая. Говорили с ними обычно спокойным тоном. Резкие крики со стороны родителей, а тем более шлепки были редкими. Поэтому дети эвенков сравнительно мало плакали. В разговорах с подрастающими детьми родители держались так же, как со взрослыми.

⁷ У баргузинских эвенков мать при этом говорила: «Теперь у тебя на спинке *ханян*, покорми его хорошенько и относись с почтением» (Широкогоров).

С 3—4 лет дети начинали помогать родителям, подавая или убирая ту или иную вещь. С 6—7 лет они ходили с котелком за водой, вносили в чум наколотые дрова. Родители во время мелкой работы рассказывали им сказки, задавали загадки, сообщали о жизни разных зверей, о тайге, охоте и других сторонах бродячего образа жизни. К охоте приучали постепенно. 6—7-летним мальчикам делали маленький лук и стрелы для охоты на бурундуков и белок вокруг чума. Мальчиков постарше отцы и братья брали с собой на охоту и рыбалку. С 11—12 лет мальчики получали ружье для охоты на пушного зверя. В этом возрасте они уже умели бить острогой рыбу. С 17—18 лет начинали охотиться на крупного мясного зверя, осваивали установку петель. Девочки с детства приучались шить и вышивать, но выделывать шкуры мать давала только подросткам, имевшим силу в руках.

Детям, начавшим говорить, делали игрушки (рис. 14, 15). У сымских и селемджинских эвенков это были ветки в виде оленей, деревяшки или кости плюсны (бабки), изображавшие животных (без «одежды») и людей (в «одежде»). Для таких кукол делали маленькие колыбели. Зее-алданские эвенки из дерева вырубали маленьких оленей без рогов, из бересты вырезали оленей в движении или только оленьи головы. По размерам и общему облику дети различали быков-порозов, бычков, важенков и телят. Чаще всего дети дошкольного возраста играли в подражательные игры. Зимой они играли в чуме, летом — около него или в игрушечном чуме.

Автором записаны следующие игры детей и подростков. *Мата эмэрэн* (букв. «гость приехал»): дети устраивали из щепочек костер, вокруг расставляли «людей» (бабки); несколько детей, сидящих вокруг кукол, разговаривали с воображаемым гостем, подражая взрослым; иногда играл и один ребенок, разговаривая сам с собой на разные голоса. *Уринчэдэрэ* (букв. «устраивают стойбище»): дети расставляли «караван оленей» (в разных местах вокруг площадки — отдельные фигурки этих животных, около каравана и на площадке — «людей») и вели разговор и перебранку при воображаемой разгрузке каравана и установке чума. *Нулгиктэдэрэ* (букв. «кочуют»): дети устанавливали «караван», а вокруг, между деревьями, — «олений» и, подражая взрослым во время кочевки, вели разговор, окрикивали оленей. *Бэюктэдэрэ* (букв. «охотятся»): в лесу на площадке с воткнутыми в землю ветками дети расставляли «диких зверей» (бабки) и «охотников» (бабки, обмотанные тканью), переговариваясь между собой и окрикивая собак, мальчики стреляли из игрушечных луков. *Дюдудар* (букв. «в чуме»): эта игра отражала разные моменты жизни в чуме. Среди оленных групп любимой подражательной игрой была *орорду* (букв. «в стаде»). Мальчики и девочки расставляли оленей из бересты или раскладывали на земле берестяные головы оленей разного возраста. Каждый олень имел свою кличку, а дети

разговаривали, представляя себя пастухами. *Шамалдирэн* (букв. «он шаманит») или *шуэнчэкэл* (букв. «пошамань»): эта игра была распространена на стойбищах, где имелся шаман. Для нее кто-либо из взрослых делал детям маленький бубен и колотушку и



Рис. 14. Игрушки. Подкаменная Тунгуска. (Колл. МАЭ, № 3515).

1—4 — шаманские бубны с колотушками; 5—8 — куклы; 9, 10 — колыбели; 11, 12 — лук со стрелой.

давал платок, который «шаман» набрасывал на голову и спускал на лицо. Дети садились в кружок, и один из них, «помощник», делал вид, что греет бубен, затем передавал его другому — «шаману». Последний пел, сидевшие в кружке подпевали (№ 42). Иногда заранее приготавливали изображения духов-помощников и духов-предков и расставляли их вокруг перед началом игры.



Рис. 15. Игрушечный караван. Алдан. (Колл. МАЭ, № 6041).

Дети школьного возраста, уже принимавшие некоторое участие в хозяйственной жизни, играли преимущественно в подвижные игры: *баликат* — игра в жмурки; *дэйикэт* (токм., подк.-тунг.), *туксавки*, *далундявки* (олекм.) — игра в пятнашки; *чукчэкэт* (токм.), *кончилкат*, *чаңиткат* (подк.-тунг.), *амунчикат* (олекм., алд.) — игра в коршуны; *хэкуке-иңинике* — «жарко-холодно» — игра в поиски предмета; *кируткан*, *даярукан* (олекм.), *хэрэлибгивун* (сымск.) — игра в вылавливание предмета. Все садились в круг плотно друг к другу, ноги сгибали в коленях, руками под коленями передавали друг другу палку или платок, стоящий в середине выхватывал предмет, и пойманный с предметом заменял его. *Орокот* — игра в оленей. Дети изображали разного возраста оленей и бегали по тайге; или два мальчика, взяв в руки ветки, «рога», изображали дерущихся пороков до тех пор, пока ветки не ломались. *Мачикат* — игра в мяч. К. Рычков записал у тундровых эвенков игру в волка. Играющие очерчивали два круга и огораживали палочками. Один играющий был волком, остальные — оленями. Волк помещался между кругами, остальные в круге. Когда играющие перебежали из одного круга в другой, волк ловил их и делал вид, что ест оленя. В это время остальные бегали смелее. Игра кончалась переловом всех. Среди подкаменно-тунгусских эвенков, кроме указанных, была распространена игра в аркан. Аркан (*маут*) растягивали по кругу, брались за него обеими руками, лицом внутрь круга. Водящий выходил на середину. Игра заключалась в том, что стоящие по кругу, перехватывая руками по аркану, бегали то в одну, то в другую сторону. Водящий тоже бежал, стараясь тронуть чью-либо руку. Тот, кого он трогал, выходил из игры. Дети подкаменно-тунгусских эвенков играли в *хавсидугат*. Эта игра заключалась в подбрасывании вверх лопаткой «бутылочки» (*луңури*). Деревянная лопатка (*хавсиду*) имела короткую ручку, а *луңури* представляла собой маленькую бутылкообразную деревянную фигурку с пучком подшейного волоса, вклеенного в горлышко. Выигрывал подбросивший большее количество раз. У ербогоченских эвенков эта игра называлась *наксиду*. *Луңури* у них заменял мяч, набитый волосом. У них же была игра *килаккаткат*, заключающаяся в загоне в ямку деревянного мяча лопаткой (*килакавун*) с длинной ручкой. Выигрывал загнавший большее число раз. Кроме названных, у них были распространены и другие игры. Стрельба тупыми стрелами из лука в ледяную стену толщиной около 2 м, высотой до 1 м. Пробивший насквозь считался выигравшим. Стрельба в шест — для игры выбирали ровную площадку на снегу, делали ямку и в 50—80 шагах от нее вбивали кол, по очереди тупыми стрелами стреляли в шест. Стрельба в обруч или шар — посередине чистой площадки проводили черту, в конце ее становился судья с обручем из тальника. По команде он бросал обруч вдоль черты. Играющие должны были попасть в катящийся обруч. Выигрывал тот, чьих

стрел больше попало в обруч. И. Суворов записал у илимпийских эвенков вариант игры в *маут* на большой поляне. Два человека брались за концы маута и бежали, стараясь окружить бегающих по площадке. Попавшие сменяли водящих. Для развития ловкости и выносливости мальчики и девочки бегали наперегонки с грузом и без груза, костязаясь, прыгали в длину на одной ноге и на сдвинутых ногах и в высоту через веревку с отталкиванием от земли палкой или с высоты вниз, ходили на носках и на пятках с приседанием.

К играм подростков и взрослых (до брака) относилась *кунэли* (сымск.), *лэгэйкэчиэкэ* (илимп.). Молодежь делилась на две группы (мужчин и женщин). Каждая стояла у своего дерева (мать мужчин и мать женщин). Затем подбрасывали маленькую палку (*кунэливун*). Группа, поймавшая ее, начинала игру. Все участники этой группы подбегали к дереву второй группы и палкой старались его поцарапать, первые не давали и старались выбить палку из рук. Когда она падала, ее брал кто-нибудь из второй группы, и игра продолжалась. Игра в ямки и мяч была распространена к северу и к югу от Нижней Тунгуски. Для игры выбирали чистую и ровную площадку, которую делили чертой на две части. Играющие образовывали две группы. Деревянный мяч (зимой — ледяной шар) клали на черту. Обе группы с палками стояли у черты. По команде каждая группа старалась палкой загнать мяч (шар) на чужой участок. Судья считал очки загнавшей группы. После набора 10 очков игра прекращалась. Рычков записал вариант этой игры. На земле делали черту, и каждая партия старалась ногами затолкнуть мяч за территорию противника. Он же записал у тундровых эвенков игру в озеро и черта (*харги*). Играющие огораживали палочками два круга — «озера». Один из играющих валил на землю мальчика, изображающего черта, и сам убегал на озеро. Все перебежали с одного озера на другое. Черт бегал за ними и вылавливал кого-нибудь. Бросал пойманного на землю и делал вид, что высасывает кровь из головы. Пойманный закрывал глаза и притворялся мертвым. После этого он становился товарищем черта и помогал ему ловить остальных. Игра продолжалась до тех пор, пока не вылавливали лучшего из игроков.

Г. Спасский наблюдал у забайкальских эвенков игру подростков — *уши ~ ижи луга*. На расстоянии 100 м от меты делали три черты в 3 м друг от друга, на среднюю укладывали связки ремней и, стоя у меты, стреляли из лука в эти связки. Выбивший стрелой связку и не зацепивший землю между чертами считался выигравшим и получал связку в качестве выигрыша. Среди всех восточных эвенков была широко распространена игра в перетягивание — *куркат* (олекм.). Делились на две группы и гуськом садились на землю, держа друг друга за пояс. Первые двое держались за палку и тянули ее каждый к себе. Перетягивание производилось и стоя: за толстый ремень брались две группы людей и

тянули каждая в свою сторону. Среди юношей была широко распространена борьба. Хватали друг друга за пояс и упирались плечами, стараясь бросить соперника на землю. Мальчики хинганских конных эвенков, по записи Широкогорова, играли во вьючную лошадь: один изображал лошадь, а двое других — вьюки, они садились на плечи и держали друг друга за ноги. «Лошадь» бегала, пока не сбрасывала «вьюки». У них же было распространено метание камней из пращи.

Глава 5

СОЦИАЛЬНОЕ РАССЛОЕНИЕ К НАЧАЛУ XX в.

Проникновение в XIX в. торгового капитала и рыночных отношений в тайгу способствовало экономическому расслоению, увеличению количества малооленных и безоленных хозяйств (особенно в районах приисков) и появлению многооленных. Безоленные и малооленные эвенки продолжали заниматься охотой, но уйти далеко от поселка уже не могли, так как были не в силах обеспечить себя продуктами и охотничьим снаряжением до весны. Незначительная добыча зимой заставляла их наниматься в работники на летний период. Единичные семьи охотников имели кредит у торговцев и могли уходить на весь сезон с нагруженной нартой, которую помогала тащить охотничья собака. Малооленные хозяйства, ушедшие в глубь тайги, при эпизоотии и потере оленей вынуждены были обращаться к многооленным родичам за помощью. Большинство начинало кочевать вместе с последними, оказывая им мелкие услуги, иногда охотясь для них. Таким образом, используя традицию «родовой» взаимопомощи, обедневших эвенков богатые родичи фактически превращали в батраков. Начало этому процессу было положено уже в XVIII в., о чем писал Георги (№ 96, III, 42). О поденщине сообщал и Паллас. Кочуя, а иногда и живя вместе с зажиточными родственниками на положении *дюлгак* (сожителя по чуму), бедняки сдавали добытую пушнину главе, который должен был учитывать потребности живущей у него семьи. Но чаще их не учитывали, и беднякам доставались обноски и худшие куски мяса. И только в отдельных случаях, когда от подаренного оленя накапливалось большое потомство, они могли начать самостоятельную жизнь.

Наряду с семейным батрачеством существовали и батраки-одиночки — *иргиңэ* (воспитанник) и *гиркутмар* (бродячий без хозяйства). Первыми были дети сородичей, в раннем детстве оставшиеся без родителей, вторыми — одиночки, выжившие во время эпидемий и существовавшие мелкой работой у родственников. Иногда они, накопив некоторое количество оленей, становились самостоятельными, но, лишившись оленей, превращались

опять в батраков. Вторые были одиночками, выжившими во время эпидемии.

В XVIII—XIX вв. в связи с развитием горнорудной промышленности и чайных перевозок с Охотского моря в Якутск стало открываться много новых «дорог», обслуживать которые мог только оленный транспорт. Поэтому стало расти количество хозяйств, занятых на грузоперебросках.¹ Эти хозяйства уже не занимались охотой. Для увеличения доходов они стали заботиться о росте поголовья оленей и об улучшении их породы. Растущее хозяйство теперь могло содержать несколько караванов. Однако своими силами одной семье уже трудно было справиться. Увеличение хозяйства приводило к использованию труда обедневших родственников или к найму батраков-одиночек (*гиркутмар*). В среде эвенков появился наемный труд. Связи с крупными населенными пунктами и увеличение доходов позволяли подобным хозяйствам приобретать, кроме необходимых товаропродуктов, и излишки, а также обзаводиться такими предметами промысла и обихода, которые среднее хозяйство не могло приобрести (например, винчестер, серебряная посуда, готовая верхняя одежда и др.). Серебряную посуду (ложки, стаканчики, сахарницы) автор видела у олекминских и алданских богачей еще в 1929 г. Почти во всех таких хозяйствах к концу XIX в. начала скапливаться золотая монета.² Одни из разбогатевших эвенков строили себе в тайге деревянные дома и амбары. Другие, чтобы дорожке продать пушнину, весной выезжали из тайги на большие расстояния. Например, «князь» Гарамзин из аянской группы выезжал на Уд для торговли с даурами.³ Из них позже формировались агенты — так называемые «тунгусники». Таким образом, в XIX в. появились кулаки. Администрация чаще всего выставляла их кандидатуры в «князья» (старосты). Находясь у власти, они стали проводниками царской политики и эксплуататорами народных масс.

В районах, где не было «трактов», появление мощных хозяйств было обусловлено другими причинами. Так, на водоразделе Нижней и Подкаменной Тунгусок благоприятные для оленеводства условия в районе рек Бахты—Учами способствовали быстрому росту поголовья. Там появилось несколько крупных оленеводов, а от них олени в виде приданого попадали к пешим охотникам.

¹ Э. Н. Пекарский писал, что на перевозках чая из Аяна в Якутск к концу XIX в. работало 40 из 66 хозяйств нелькано-аянской группы.

² Обменной единицей в тайге была шкурка белки, соболя, лисы. Эвенки приблизительно знали, сколько можно получить свинца, пороха, чая, соли на связку в 40 штук. Деньгами они брали столько, сколько нужно было для уплаты налогов. Цены денег они не знали. Звонкая монета, попавшая к ним случайно, использовалась не по назначению: ее пришивали на подолы женских кафтанов или копили без всякой цели (кулаки).

³ Экспедиция И. И. Редовского в Якутск в 1806—1807 гг. ААН, ф. 37, оп. 1, № 16.

Последние, не имея навыков ухода за ними, легко забивали их на мясо при неудачной охоте и оставались без оленей. В таких случаях им приходилось идти с подарками к собственникам в надежде получить отдарок в виде оленей. За ними к оленеводам шли и другие, просили дать оленей на время промысла. Вначале за временное пользование отдаривали тем, что было лишним, позже оленеводы стали брать от них пушнину. Таким образом, у оленеводов скапливалась лишняя пушнина. Это явление наблюдалось и в XX в.

В лесотундре у илимпийской группы была развита охота на неса пастьями. Земли, на которых устанавливались пасти, считались собственностью охотников. Богатые оленеводы — соседи якутов стали в обмен на оленей покупать пасти, установленные на охотничьих угодьях, расширяя этим «свой» земли, и у них появилась частная собственность на землю.

Наконец, еще одной причиной выделения зажиточных явилась дружба эвенков с торговцами («дружками»). Некоторые из эвенков стали их агентами. В глухой тайге они обирали своих сородичей, втридорога продавая им в летнее время муку, чай, табак, а зимой вывозя их пушнину на торговые точки и привозя им взамен товары по значительно поднятым ценам. Этим занимались и старосты, о чем упоминал еще Миддендорф (№ 182, II, 58).

Следовательно, толчком к развитию экономической дифференциации, к разрушению древних родовых традиций и появлению эксплуатации в рамках этих традиций послужило промышленное освоение тайги и проникновение торгового капитала. К началу XX в. большая половина эвенкийских хозяйств относилась к середняцким, но было немало бедняцких хозяйств и батраков и в каждой территориальной группе имелось несколько богачей, эксплуатировавших своих сородичей.

Раздел третий

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Глава 1

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ

В разделе «Материальная культура» мы уже говорили, что для усвоения приемов и выработки навыков изготовления таких предметов, как лук-самострел, лыжи, лодки-берестянки и мелкие изделия из рога и кости, потребовался долгий путь опыта и наблюдений.¹ Практика помогла и бессознательно освоить некоторые законы механики (например, в луке и самостреле) и свойства материала (например, ели, березы, наплыва и др.), который использовался при различных поделках. Для установки самострела эвенкам надо было иметь представление о строении организма и повадках животных. Отличное знание анатомии, повадок и характера животных нашло отражение в лексике и в рассказах, передаваемых из поколения в поколение. Подросток 13—14 лет уже мог нарисовать на земле следы животных и охарактеризовать любого из них.

Географические и топографические народные знания эвенков были обусловлены охотой и бродячим образом жизни (№ 101). Местность, по которой охотник прошел хотя бы раз, врезалась в его память в виде своеобразной карты речных систем с расстояниями между речками, измеряемыми количеством переходов, называемых *нулги* (9—10 км). Свое представление о местности эвенк в любой момент мог нанести на плоскость (нарисовать на земле или на бересте). «Способностью передавать на бумаге свои географические познания они отличаются в высокой степени; на втором месте за ними стоят долганы и якуты», — писал Островских (№№ 207, 208). Во всех экспедициях, начиная от первых походов казаков и до советского времени, проводниками и перевод-

¹ «Лук, тетива и стрела составляют уже очень сложное орудие, изобретение которого предполагает долго накапливаемый опыт и более развитые умственные способности, следовательно, и одновременное знакомство со множеством других изобретений», — писал Ф. Энгельс (№ 1, 29).

чиками были эвенки. Эвенкийские названия (№ 65) многочисленных рек, данные по минералам и металлам, залегающим в районах этих рек, свидетельствуют о знакомстве эвенков с ними. Географические знания местности и ее рельефа получили свое отражение и в их словаре в виде детально разработанной географической терминологии (№ 75).

Страны света эвенки определяли по восходу и закату солнца: восток — *дылача* ~ *сигун*, *юкичин* ~ *юксэн* ~ *юптын* (выход солнца), *лунурэрэн* (выпорхнуло); запад — *бурукичин* ~ *бурурэн* ~ *буруптын* ~ *тыккичин* ~ *тыктэн* (падение, упало); север — *долбор* (ночной), *долбортыки* (к ночному); юг — *тыргакакин*, *инэцкэкин* ~ *инэц* (полдень, день). Но наряду с этими названиями у отдельных групп сохранялись названия стран света с использованием слов «вперед», «назад», «спина», «вправо», «влево», «вверх», «вниз» (по реке). Одно и то же слово на диалектах и говорах разных групп могло иметь разные значения. Например, у потомков ангарских, кочевавших по Енисею ниже Нижней Тунгуски, частично расселившихся от Енисея на восток по лесотундре (некоторые из современных илимпийских и верхневиллюйских эвенков), словом *антыки* (вправо) назывался юг, словом *сэгдэндэ* (спина) назывался запад, словом *дюлэски* (вперед) — восток. Некоторые эвенки из нерчинской группы, вышедшие из Якутии, словом *амаски* (назад) называли север, словом *дюлэски* — юг, а вышедшие в район Нерчи с востока словом *дюлэгдэ* (передняя сторона) называли запад. Некоторые эвенки из баргузинской группы, пришедшие в Прибайкалье с запада, этим словом называли восток, а словом *амаргида* (задняя сторона) — запад. Эвенки же, пришедшие в район Баргузина с Виллюя — с севера, словом *дюлэлэ* (вперед) называли юг. Эвенки-онгкоры и эвенки-солоны Монголии словом *дюлэски* называли юг, а словом *амаски* — север, что указывает на их выход с севера.²

Эвенки, жившие и кочевавшие более или менее длительное время в бассейне одной реки, называли страны света по течению рек. Некоторые из тех же баргузинских и нерчинских эвенков словом *сологдо* (верхнее течение) называли север; словом *эеки* (вниз по течению) — юг. Такие же названия стран света существовали и у отдельных нерчинских эвенков, вышедших с Витима. Одни из удских эвенков, вышедшие на Уд по правым притокам Учура, словом *солоки* (вверх по течению) называли юг, другие, вышедшие по правым средним притокам Алдана, словом *солоки* называли восток.

² Слово *дюлэхи* (нан.), *джулэши* (чжурчж.), *дюлэрингэ* (маньчж.) (вперед) у чжурчжэней, нанайцев и ульчей обозначало восток, у маньчжуров — юг. У монголов слово *цвун* в Халхе и других северных районах обозначает «левый» и «восток», а в Цайдаме и в южной части Монголии — «левый» и «север», а *барун* — «правый», «запад» и «юг» (№ 75; № 151, 155).

Забайкальские эвенки называли страны света и по склонам больших хребтов, например *алга*, *анта* (южный склон) — юг, а некоторые из тунгирских эвенков этим словом называли север. Словом *босо*, *босого* (северный склон) забайкальцы называли север, а некоторые из верхнеленских — юг. Словом *негда* (подножие) некоторые из баргузинских называли запад. И, наконец, у скотоводов Забайкалья для названия стран света бытовало монгольское слово *дзун* (восток).

Благодаря постоянным наблюдениям над явлениями природы эвенки определяли наступление того или иного сезона и имели комплекс метеорологических примет. Например: круги вокруг луны предвещали потепление и снегопад или дождь; круги вокруг солнца и «ложные солнца» на пересечении этих кругов, а также северное сияние были признаком усиления мороза; звездное небо в мороз и сжатие верхних ветвей деревьев обещали потепление; быстрое снижение стволов кедрового стланика (его стволы зимой прижимаются к земле) указывало на скорое наступление зимы; выпрямление его стволов в конце зимы предвещало теплую весну; кукование кукушки — приближение дождливой погоды; красное солнце при восходе — снег; затихание птичьего пения в тайге обозначало приближение непогоды, а оживление пернатых в облачный день говорило о скором прояснении (№ 229).

Многие метеорологические приметы были связаны с наблюдениями за жизнью животных. Например: заготовленные белкой грибы на нижних ветвях говорили, что зима будет малоснежной; грибы, развешенные на верхних ветвях, — что зима будет снежной. Основательно утепленные гнезда белок предвещали зимой большие морозы, небрежно сделанное гнездо говорило о теплой зиме. Если белки делали большие запасы орехов, зима обещала быть затяжной, если же запасов было мало, она должна была быть короткой. Если бурундук начинал рано готовить запасы на зиму, зима должна была быть долгой.

Ориентиром в тайге в ясную ночь всегда служило созвездие Большой Медведицы, а в облачную погоду — стволы деревьев, южная сторона которых бывает бурой, а северная — серой.

Для определения времени в течение дня ориентировались по положению солнца на небе. *Тымани* — общее понятие утра; *тыргаран* (день наступил) — время восхода; *тэгэлтэнэни* — утро во время обычного просыпания; *тыргакакын*, *инэңкэкин* — полдень; *уваласча* (покатилось вниз солнце) — после полудня; *лунгур* ~ *нунгур* — вечер, начало сумерек; *долболтонони*, *сиксэни* — вечер перед ночью; *долбони* — ночь; *долбони дулинин* — полночь.

Год, по представлениям эвенков, делился на несколько сезонов. Зима и лето имели по одному названию: *тугэни* — «зима», *дюгани* — «лето». Весна и осень имели по несколько названий: *нэлкэни* — весна, когда солнце начинает пригревать, но снег еще

не стоял; *овиласани*, *чегаласани* — весна, когда снег покрывается настом; *неңиени* — весна, когда весь снег на земле растаял; *сируласани* — осень, когда начинается охота гоном; *болони* — разгар осени; *сигэлэсэни* ~ *сиңэлэсэни* — осень, когда начинались ночные морозы, замерзание мелких водоемов и образование кромок льда на речках.

Выше (табл. 1) мы специально останавливались на эвенкийских «месяцах», на которые делился год (*анңани*). Они были короче наших месяцев. Их названия определялись в основном занятием населения или состоянием природы в тот или иной отрезок времени. Наряду с такими названиями «месяцев» у эвенков продолжали сохраняться в отдельных случаях более древние названия, даваемые по длинным костям и суставам рук (начиная от конца одной руки через макушку головы до конца другой руки). Полностью они сохранялись у эвенов.³

У эвенков были и свои измерения. В качестве самой большой меры использовали человека с вытянутой вверх рукой — *сахан* (учурск.; < русск. «сажень»); такой длины прежде делали луки. Длину лыж определяли ручной саженью — *дар*, *дарикта* (учурск., алд.). Меньшей мерой были «полусажень» — *ге дулин дарикта* и шаг — *шалган*, *гирасикта*. Для очень мелких измерений пользовались длиной частей руки: *ичэн дулин* — мера от локтя до кисти; *тэңэр* ~ *тэгэр* ~ *тэгэриктэ* — мера от конца большого пальца до конца среднего, так называемая пядь; *сум* (*чепер*) — от конца указательного пальца до конца большого пальца; *дюкрэ*, *ңонимил* — длина первых двух суставов указательного пальца; *умун ңоним*, *турикту* — длина третьего сустава указательного пальца; *бурсук* — длина от первого сгиба указательного пальца до конца большого пальца. У манегров Маак записал еще одну меру длины — *джавакта*, равную ширине кулака. Большие расстояния у всех эвенков измерялись длиной однодневного перехода — *нулги*. У манегров, по записи Широкогорова, кроме того, была мера *буха* (< монг. *бык*), равная такому расстоянию, на котором, отходя, перестаешь видеть рога быка.

Для указания толщины сала, например медвежьего, пользовались словом *ңалэ* (рука) и числительным в форме местного падежа. Например, *умун ңалэ* (одна рука) или *умундулэ* (до одного) обозначало «толщина в одну ладонь». Емкость обозначали словом *тыгэ* (посуда, размер которой равнялся примерно половине литра): *умун тыгэ араки* — «одна посудина водки».

Счет у эвенков, как и у всех народов алтайской семьи, десятиричный (единицы от 1 до 10 имели свои названия). Но числа вто-

³ Эвенские названия «месяцев»: *дялан* — первый сустав пальцев; *ирэ-кэн*, *унмэ* — следующие суставы; *билан* — запястье; *ичан* — локоть, локтевая кость; *мир* — плечевая кость; *хоё* — лоб; *ичан* — локоть; *унмэ*, *ирэ-кэн*, *дялан* — суставы пальцев (№ 225, 83).

рого десятка, кроме общераспространенных (типа «десять один — одиннадцать», «десять два — двенадцать»), имеют и другие формы в говорах эвенков и эвенов.⁴

Научившегося говорить ребенка учили счету до 10, для чего существовала специальная считалка, облегчающая запоминание порядка чисел тем, что вслед за числом произносилось предметное слово, начинающееся с такого же слога, как и число; например: *умун* — *умукта* (один-яйцо), *дюр* — *дювукта* (два-оса) и т. д. (№ 46, 132).

Для общений между собой эвенки использовали систему знаков и рисунков. Еще Георги отмечал, что эвенки оставляют на земле рисунки — сообщения тем, кто придет после них на это место.⁵ А. Миддендорф встречал среди верхнеамурских эвенков, а также в тайге рисунки голов лошадей и оленей, а на срезках деревьев знак, который предлагал искать убежавшую лошадь или оленя. Образец такого пиктографического письма хранится в Государственном музее этнографии народов СССР в Ленинграде (колл. № 1763-5).

Чаще всего знаками служили разные укладки стрел, веток и мха: мох, положенный у ствола на сук, — *лэгдэкэ*; засека на стволе — *илкэн*; ветви или палки, засунутые в засеку, — *самэлки*; изогнутая или слегка подрубленная ветка — *сугисикта*; рисунок на месте стеса или на бересте, подвешенной на сук, — *онёвун* и рисунок на земле у основания дерева — *онёвун*.⁶ Ком мха, положенный на сук у ствола, и маленькое деревце, опертое вершиной на сук со мхом, обозначали, что неподалеку в направлении вершины деревца спрятан убитый зверь. Палка, положенная горизонтально на сук у ствола, и ком мха неподалеку на земле обозначали, что мясо убитого зверя спрятано около дерева. Ветка, засунутая наискось в засеку, вершиной вверх обозначала, что охот-

⁴ Северная форма типа «от десяти один лишний» или «от десяти один сверх» характерна для чукотско-корякских языков. Среди эвенкийских говоров она («от десяти один — одиннадцать») распространена в районе правых верхних притоков Алдана, откуда была принесена эвенкийскими группами, пришедшими на запад от верховьев Виллюя, к северу от Нижней Тунгуски. Эта форма встречалась и в отдельных говорах ненецкого языка. Енисейская форма типа «один десять лишний — одиннадцать» или «одним лишним» была характерна для всех потомков ангарских тунгусов, расселившихся по Подкаменной Тунгуске, Енисею, его левым притокам, а также на истоках Нижней Тунгуски и на Охотском побережье (удск.). Восточная форма типа «десять один лишний» была характерна для юкагирского и эскимосского языков, а также для эвенских говоров Яны и Охотского побережья.

⁵ «Когда хотят иметь свидание в других местах, то о месте умеют описывать так точно либо делают пальцем по снегу или на земле такие чертежи, что несомненно, где надобно, сойдутся» (№ 96, III, 36).

⁶ Для обозначения знаков в языке существовали специальные слова: *лапку* — (засунуть за сук); *токчоко* — *токчозо* — (загнуть ветку); *алды* — (стесать дерево); *самэлки* — (делать узкие засеки с одного маха пальмы, метить дорогу).

ники ушли далеко; иногда на ветке делали зарубки по количеству *нулги*, на расстояние которых откочевали. Но деревянная стрелка, засунутая таким же образом, обозначала, что здесь был охотник и ушел далеко. Ветка вершиной вниз, засунутая наискось в засек, указывала на близость стойбища, а стрелка, положенная так же, обозначала, что здесь охотится охотник. Ветка с насечками, горизонтально засунутая в засеку, была знаком того, что в направлении вершины на расстоянии стольких-то *нулги* находится стойбище. Стрелка, засунутая за сук почти вертикально, указывала на расставленные вокруг самострелы. Ветки с изогнутой и укрепленной вершиной и с зарубками, горизонтально засунутая в засеку, обозначала, что здесь стояло определенное (по количеству зарубок) количество чумов. Специально брошенная на следах ветка запрещала идти в этом направлении. Чурбан, оставленный у входа в остов чума, также запрещал останавливаться стойбищем на этом месте.

Верхнеалданские и олекминские эвенки во время болезни изображали вокруг стойбища на стесах деревьев рисунки лежащего на боку или навзничь человека. В случае смерти они изображали человека лежащего ничком. Иногда такое же изображение делали на бересте и подвешивали на сук. Если на месте охоты была разбросана отрава, то на бересте или на стесе делали изображение собаки, это обозначало, что, проходя по этим местам, охотники должны держать своих собак на ремне (№ 175, 206—207).

На срезах стволов деревьев топором вырубали основные черты лица. Нельканские эвенки объясняли Стефановичу (№ 269, 145), что во время межродовых столкновений убившие, боясь преследований, вырубали на дереве лицо убитого, веря, что в изображение вселится его душа и враг не сможет преследовать и мстить.⁷ При переправах через реки и отходах от реки в тайгу обязательно втыкали на берегу палку с засекой, куда вкладывали ветку. Вершина последней указывала направление, по которому ушли в тайгу.⁸

Еще Чекановский в 1873 г., собирая в районе Нижней Тунгуски растения и записывая их эвенкийские названия, отмечал лекарственное употребление некоторых из них.

На нарыв прилепляли мездрой кусок беличьей или заячьей шкурки, в результате чего он рассасывался. Некоторые эвенки

⁷ Оставление изображения врага на пути ухода было широко распространено в Центральной Азии, откуда и вынесено в тайгу.

⁸ Этот способ был очень широко распространен среди всех тунгусо-язычных народов при расселении их на большие расстояния. Часто наводнения сносили эти знаки, и группы, движущиеся вслед за ушедшими ранее, не найдя на предполагаемом месте знака, проходили мимо и сворачивали в другое место. Таким образом, этот способ стал народным объяснением появления разных групп одного и того же рода в том или ином месте. Например: расселение потомков ангарских эвенков по р. Нарыму и на притоках Подкаменной; расселение Самагиров по Нижнему Приамурью; расселение Лалигиров от Лены на восток до Охотского моря, и др.

накладывали трут с мазью из жира, прокипяченного с порохом и купоросом, другие — мясо рябчика. При колотях в кишечнике пили утром и вечером отвар плодов шиповника. При золотухе присыпали нарывы порошком из смолы. У томмот-алданских эвенков (записи А. Мыреевой) болящее ухо смазывали кровью дятла. Многие болезни лечили мускусом самца кабарги. Мускус сушили, толкли, порошок кипятили. Сушили и медвежью желчь. Высушенная желчь, похожая на смолу, «хорошо лечила»; если же высушенная желчь была похожа на шкурку, ею не пользовались. К ране от топора прикладывали ровдугу, намазанную калом ребенка. Ранку от ножа присыпали золой или табаком. При болезни живота пили воду с вареными красными муравьями. Головную боль лечили, натирая до крови медной монетой переносицу. Если чувствовали прилив крови к голове, кололи иголкой по больному месту так, чтобы выходила кровь. Одни способы лечения были рациональными, другие — иррациональными.

К рациональным медицинским знаниям следует отнести выводы о вреде и пользе той или иной пищи для беременных женщин и маленьких детей, а также некоторые наблюдения, связанные с поведением на охоте. Результатом этих наблюдений было появление ряда оберегов, которые в дальнейшем получили объяснение иррационального характера. Укажем некоторые из них (МА, 1947, 1948). «Не ходи без хаикты, вернешься, не убив зверя». *Хаикта* — портянка из сухой травы — предохраняла ноги от стирания и ушибов об острые камни, поэтому охотник в обуви без хаикты не мог долго гоняться за зверем и возвращался без добычи. «Не подпускай собаку во время разделки туши — перестанет лаять на зверя». «Не давай собаке копыт, ног и частей головы зверя — перестанет лаять». «Отвар медвежьего мяса вылей в ямку и зарой, не давай есть собаке, не ешь сам — заболеешь». Медвежий отвар действует на желудок расслабляюще, иногда вызывает рвоту, поэтому и появился запрет. Определение «ворон — вещая птица» (*оли ажитчари бэйцэ*) также имело рациональную основу. Ворон кружил там, где находились звери или было укрыто мясо, таким образом, идя в этом направлении, охотник всегда мог добыть мясо. Запрет «не давай собаке головы тайменя — будет неудача» появился потому, что собака, привыкнув к запаху и вкусу тайменной головы, могла броситься в таежную речку и испортить становную сеть, в которую попали таймени.

Долгий опыт наблюдений показал, что грубая недоваренная или недожаренная пища оказывала вредное влияние не только на здоровье матери, но и младенца. Поэтому женщина перед родами, а особо после них должна была есть только хорошо проваренное мясо молодого домашнего оленя. Все запреты, относящиеся к беременной женщине до родов, — запрет переносить тяжелые вещи и подтаскивать к кострам сухостой с необрубленными ветвями, потягиваться, закидывать ногу на ногу, оступаться и падать, пе-

решагивать через острые предметы — были рациональными, так как появились в результате многих наблюдений. Запрещение женщине в течение 10 дней после родов обрабатывать шкуры тоже имело разумную основу — эта работа была очень тяжелой и требовала напряжения брюшных мышц.

Ребенка вскоре после рождения начинали прикармливать, «приучать к еде», давая пить чай с молоком и сосать кусочки мягкого сочного молодого мяса. Поэтому на многие части мяса и рыбы были наложены запреты, ограждавшие младенцев от разных желудочных заболеваний.

Несколько народных средств лечения оленей было записано автором. Основным возбудителем болезней оленей являлись различные оводы. Болезнь рогов — *цемни* бывала в начале лета, когда мухи откладывали яйца в раненую часть рога (ссадина, слом и др.). После этого ранка начинала гноиться, червяки вместе с гноем поражали незатвердевший рог и продвигались по пористой мякоти к голове. В таких случаях срезали пораженную часть до здорового места и присыпали солью (Подкаменная Тунгуска) или смазывали керосином роговой нарост, который покрывал нагноение (Аян). Иногда гной выковыривали. Овод *шоропки* (сымск.), *соронки* (вост.) оставлял яйца на слизистых оболочках. Личинки проникали в нос и в горло оленя, вызывая чихание и кашель. Большое количество яиц откладывали оводы в коже под мехом. Болезнь эта называлась *хуикта* (пробитое отверстие). Олень худел, и эвенки таких оленей обычно убивали. Наросты (*энтэ*) на голове оленя, держащиеся на тонкой шейке, обычно крепко перевязывали ниткой, и они отпадали. Распухание суставов оленя — ревматизм (*моңторо дяланин энундерэн, дяк, сиңаргаран, маниңки*) — вызывалось частыми переходами по горным речкам в жару, а зимой по наледям. Лечили ревматизм надрезая опухоль и выпуская гной или смазывая ее керосином и присыпая солью, пользовались и прижиганием. Для уничтожения опухоли на селезенке (*ударкан, иллэмэмни*) прокалывали иглой под недоразвившимися ребрами так, чтобы вышла кровь с гноем. Если из раны вытекала черная кровь, олень должен был поправиться, если текла красная кровь, то считали, что укол сделан неправильно. Некоторые эвенки от этой болезни давали оленю есть сердце дятла-жолна. Болели олени поносами. Для излечения аянские и алданские эвенки поили их крепким чаем с тальниковым отваром, в который еще насыпали немного пороха, лечили также отваром коры с дуплистого дерева. *Хэкэмни* или *чикэнин хакуран* (моча задержалась) — болезнь мочевого пузыря, на котором образовывался нарыв (*чэчэр*). Заболевшего животного валяли на землю, и один из эвенков давал несколько резких пинков ногой в нижнюю часть живота (Подкаменная Тунгуска). *Хул* — опухоль висков и скул гнойного характера — лечили надрезом и очисткой больного места от гноя. При болезни носа

с гнойным выделением (*лури*) оленя забивали на мясо, а срезанную голову выбрасывали. Отмечались и другие болезни: *харулча*, *хоролчо* — болезнь мозга, когда олень вращался на одном месте до наступления смерти; *кавиргача* — водянка. Кашель (*шимки* ~ *симки* ~ *химкин*, *сахар*, *сэллик*) лечили отваром каменного зверобоя (*накалдывун*), растущего в горах, с добавлением уксуса.

Заразной болезнью была летняя копытница (*халгамагин*, *до-колок*, *батука*) — распухание до величины медного чайника надкопытной части, приводящее к образованию открытой раны — разносчика заразы. Лечили копытницу, смазывая нарыв керосином, смешанным со скипидаром и уксусом, что задерживало увеличение опухоли, иногда пользовались мазью из перегнивших дождевых червей; некоторые из эвенков смазывали больное место кровью дятла-жолна. Алданские эвенки чаще убивали таких оленей и зарывали в ямы, а сами откочевывали в другие места. Зимой эта болезнь прекращалась. Подкаменнотунгусские эвенки лечили копытницу купанием больной ноги в холодном отваре корня растения *маримчина*, которое росло по каменистым берегам больших рек. Запасали его в июне—июле. Оленей, больных сибирской язвой (*соту*), забивали и зарывали, а сами, оставив запретные знаки, откочевывали лет на 10, после чего иногда возвращались.

Чесотку (*ос* ~ *ош* ~ *ошнидьяран* ~ *осимук*, *татар*) лечили смазыванием керосином. Аянские эвенки смазывали смесью табачной смолы (из трубки) и коровьего сала.⁹

Небрежное отношение при переброске грузов иногда доводило оленей до разного рода механических травм, особенно часто — до натирания спины вьюком, что могло приводить к длительному заболеванию — *тырэвукшэ*. В таких случаях оленей освобождали на неделю-полторы от вьюков.

При неправильных родах, являвшихся результатом ушибов или плохого заседливания стельных важенок, делали массаж плода руками или опоясывали важенку ремнем поперек живота и туго стягивали. Если же плод погибал и начинал разлагаться, его вынимали рукой и закапывали в землю.

Большое значение в жизни эвенков имели сказания, предания, легенды. Еще Георги в XVIII в. писал об эвенках, что «знания их утверждаются только на преданиях» (№ 96, III, 36—37). Рассказы о событиях, в которых выделялись лица, обладающие всеми чертами хорошего охотника-воина, жизненной мудростью и знанием жизни, передавались из поколения в поколение, пока не превратились в сказания, поэмы эпического характера, легенды и предания. Все они у эвенков назывались *нимчакан*. Героические сказания относятся к более ранним этапам жизни, временная

⁹ Чесоточные олени стараются больше находиться на солнце, чтобы согреть больные места.

связь с которыми давно была утеряна, родовые предания — к более позднему времени (XVI—XVII вв.), связь с которым еще сохранялась в виде прежних родовых названий.

Предания, распространенные среди больших групп, имеют своих героев. Например: для современных илимпийской, накановской и ербогоченской групп характерны имена *Уңкэвул*, *Бэркэлтун* и *Чарчикан*; для потомков ангарских эвенков (Сым, Пит, Ангара, Подкаменная Тунгуска) — *Уняни*, *Кэрэндо*, *Гуривул*, *Муривул*, *Епкачан*, *Хеладан*; для олекминских, зее-алданских эвенков, а также для верхнеленских, северобайкальских — *Алтанэй*, *Торганэй*, *Мучунэй*, *Курэнгэй*, *Тывьянэй*, *Сирбунэй*, *Кералтэ*, *Гаралтэ* и др. Для восточных эвенков (Урми, Амгунь, Уд, Сахалин) характерны имена мужчин — *Моңуни*, *Умусни*, *Ниңтэни*, *Гарпани*, *Кемони*, *Отани*, *Кодак*, *Утэлдин*, *Дюпкулдин*, имена женщин — *Дарпек*, *Секак*, *Эрэк*, *Тыргак*, *Дэгик* и родоплеменные названия — *кеян*, *кидан*, *сивир*, *оха*, *чулу(ро)* (№ 68, 106). Некоторые имена перекликаются с именами исторических источников (например, Бурукан преданий и шаман Бурукан в источниках начала XVIII в., Шинтавул преданий и Сентей — название рода) и с топонимами (например, *Хэвэкэ*, *Тэпэкэ*, *Нургэвул*, *Уңкэвул* и др. — имена героев и названия гор).

Эвенки, по сказаниям и преданиям представляя себе исторический ход жизни своей группы, различали в ней периоды: *нимңа-кан* — очень древний, «когда земля начинала становиться»; *булэмэжит* — период войн и расселения оленеводов; период формирования современных групп (Подкаменная и Нижняя Тунгуска). Определяли эвенки любые события по отношению к этим периодам. Сказания и предания, имея большое воспитательное значение, формировали сознание, чувства и волю, знакомили с традициями, нормами жизни и историей рода.

Днем мальчиков воспитывали физически и прививали им хозяйственные навыки, а по вечерам, рассказывая, передавали им накопленные старшими знания.¹⁰ Большое количество рассказов (*улгурил*) относилось к периоду после прихода русских. У групп, образовавшихся в исторический период, бытовали этногенетические предания. Совсем маленьких детей знакомили с животными, их образом жизни и с предметами быта. Приведем один из рассказов, из которого дети узнавали, чем питаются животные.

«Шел, шел Унянган, встретил лося. — „Что ешь?“ — спросил. — „Талинки ем“. — „Ну, расти большой!“ (букв. „от рождения расти“). Пошел Унянган искать медведя, встретил. „Что ты ешь, дедушка?“. — „Ем я мышей, лосей, муравьев“. Послушал Унянган, пошел искать волка. Встре-

¹⁰ Правдивая книга, в которой получил яркое выражение такой способ воспитания, написана М. Ошаровым (№ 241).

тил его. „Волк, что ты ешь?“. — „Оленей ем, собак, людей!“. — „Ну, расти большой!“. Унянган ушел искать тетерева, нашел. „Что ты ешь?“ — спросил. — „Ягоды ем!“. — „Ну, расти большой!“. Унянган пошел искать лису, нашел. „Лиса, ты что ешь?“. — „Зайцев, мышей ем!“. — „Ну, расти большая“. Пошел Унянган, встретил куропатку. „Что ты ешь?“. — „Талинки, бруснику, толокнянку ем...» (Далее он встречал оленя, собаку, лошадь, корову и хищников).

Очень древней формой рассказа был диалог. Например, разговор птичек.

«„Чинок (птичка), пойдем купаться!“. — „Нет, не хочу — утонем!“. — „А мы схватимся за водоросль!“. — „Руки порежем!“. — „Рукавицы наденем!“. — „Рукавицы промокнули!“. — „Высушим!“. — „Пересохнут!“. — „Разомнем!“. — „Поломаются!“. — „Иглой заштопаем!“. — „Игла затупится!“. — „Напильником наточим!“. — „Напильник притуплен!“. — „Стамеской продолбим (нарезку)!“. — „А где стамеска?“. — „В торсук!“. — „Где торсук?“. — „На лабазе!“. — „Где лабаз?“. — „Огонь съел!“. — „А что с огнем?“. — „Ветер затушил!“. — „А где ветер?“. — „Водяное облако поглотило!“. — „А где облако?“. — „Вон там виднеется!...», и т. д.

Благодаря разговорной форме диалоги легко запоминались. Они давали первые представления о предметах, их качествах, свойствах и местонахождении, учили детей узнавать следы птиц и зверей. Диалог как способ передачи распространился на передачу других представлений. Так, например, рассказчик, перед тем как приступить к сообщению, задавал вопрос: Откуда человек? Откуда смерть? Чего боится медведь? и т. д. — и сразу же давал краткий или более или менее полный ответ, по существу выражающий устоявшиеся в течение веков представления.

Чтобы развивать наблюдательность и сообразительность, начинающим охотиться детям загадывали загадки. Через загадки дети познакомились с приметами (№ 46, 133—135, 211—212; № 91).

Пиктографическое письмо нашло свое отражение в так называемых знаменах — подписях, которые эвенки ставили в XVII—XVIII вв. на документах, в виде рисунка лука — пешие, оленя с седоком — оленные, коня, быка и человека верхом на них — байкальские скотоводы.

С развитием торговли у эвенков появились «долговые расписки», которые заготовляло третье лицо. Расписка — это палочка с нанесенными на ее двух половинах одинаковыми знаками. Одна половина оставалась у торговца, другую хранил должник. При встрече обе половины складывали, и по изображе-

ниям насчитывали долг. Одно из названий расписок — *кабала* (< русск., нельк.-аянск.), обычное название — *паскал* (< русск., по аналогии с деревянным русским календарем).

Древний русский календарь (*паскал, нугивун*) был известен лишь старостам и некоторым эвенкам (илимп., як.). Он представлял собой костяную или деревянную четырехгранную палочку с 12 нанесенными делениями, между которыми разными зарубками обозначались православные праздники. У некоторых илимпийских и аянских эвенков были и недельные календари — круглые дощечки или чашечки с семью отверстиями и затычкой, которую ежедневно передвигали.

Просвещение в досоветский период было тесно связано с укреплением христианства. Еще Петр I возложил задачу школьного строительства на духовенство. Но большая часть духовенства по своим моральным качествам и образовательному уровню не в состоянии была выполнить этой задачи. В начале XIX в. в некоторых местах при церковных приходах начали создавать школы. Одной из них была Туруханская, открытая в 1805 г. В ней училось пять мальчиков остяков (кетов) и тунгусов. Но благодаря отсутствию учителя мальчики систематически не занимались. В 1812 г. их перевели в Туруханск в ведение городничего. В Туруханске в то время существовало гражданское училище, закрывшееся в 1863 г. В том же 1863 г. на средства купца М. К. Сидорова при Троицком монастыре в Туруханске была открыта школа для детей народов Севера, в которой ежегодно училось по 1—2 эвенка (№ 23, 28—29). Отдельные эвенки попадали в русские начальные школы и некоторое время учились в них (например, по Нижней Тунгуске, в Забайкалье и в Приамурье). Но систематически учиться они не могли, так как в разгар охоты сами уходили в тайгу или их увозили родители. В пос. Чекунде (район Буреи) один золотопромышленник, якут Аполлон Жирков, построил в 1900 г. трехклассную начальную школу-интернат для местных детей якутов и эвенков. Школа была рассчитана на 40 учащихся. Наиболее способных Жирков направлял по окончании школы в Благовещенск, где для этого содержал квартиру-интернат и воспитателя. Учились они в гимназии или в техническом училище на деньги Жиркова. Большинство направленных не выдерживало новых условий жизни, заболело туберкулезом и возвращалось обратно. Только одной эвенкине Афанасьевой Павле Васильевне¹¹ удалось окончить гимназию. По окончании ее она два года (1912—1914) учительствовала в Чекундинской школе, после чего продолжила учебу во Владивостокском университете. В начальных церковно-приход-

¹¹ П. В. Венглинская-Афанасьева принимала участие в работе над эвенкийским словарем, изданным автором в 1958 г. Она много лет работала в эвенкийских школах. Скопчалась в 1968 г.

ских школах Забайкалья также училось несколько эвенков. По окончании они должны были служить в церковном причте.

Некоторые эвенки, учившиеся в 1916 г., продолжили учебу в советское время. Из известных автору лиц можно назвать непского эвенка В. С. Пежемского (из рода Чилчагир). Он рано остался сиротой и воспитывался в семье русского священника Пежемского, который дал ему возможность получить образование в учительской семинарии. По окончании семинарии В. С. Пежемский работал учителем в начальных школах у себя на родине. В советское время он учился в Северо-Азиатском семинаре Института народов Севера в Ленинграде. Северобайкальский эвенк Ф. Г. Комарицин получил среднее образование и работал учителем еще в 1917—1920 гг. Его племянник А. А. Комарицин, окончивший гимназию в Баргузине, был первым организатором эвенкийской школы в Баунте. В 1929 г. он окончил Северо-Азиатский семинар Института восточных языков в Ленинграде и с осени этого года и по 1968 г. работал учителем и заведующим районным отделом образования в Ербогочене. Наконец, можно указать на ангарского эвенка (из района рек Чуны—Оны) П. С. Бурмакина (в 1968 г. пенсионера), окончившего до революции гимназию и три курса физико-математического факультета Томского университета (№ 38). Из окончивших четырехклассное училище в Киренске можно назвать В. И. Салаткина, учившегося вместе с А. А. Комарициным на Северо-Азиатском семинаре Института восточных языков. В. И. Салаткин с 1929 до 1938 г. работал председателем Натангского национального района.

Но это были только единицы. Основная же масса эвенков оставалась неграмотной. По переписи 1926 г., грамотных среди эвенков было всего 2% (на 17 513 человек), по отдельным районам процент грамотности колебался (от 8% на Сахалине и в Киренском округе, до десятых и сотых долей процента в других районах).

Глава 2

Фольклор

Эвенкийские фольклорные тексты, в советский период записанные на эвенкийском языке многими лингвистами-тунгусоведами, в значительной части не опубликованы (№№ 46, 47, 79).¹

В эвенкийском фольклоре представлены почти все жанры: песни-импровизации, песни с устоявшимся текстом, переводные и ламанские; загадки; мифы; сказки (о животных, волшебные, бытовые, детские и юмористические); героические сказания, родовые предания и легенды; поговорки; обереги и запреты.

¹ Из всех фольклорных жанров изучены только загадки (№ 94).

Сами эвенки различают следующие виды своего устного творчества: *икэн* (*хан*) — песня-импровизация преимущественно для ритма пляски; *давлавун* — переводная песня, заимствованная от соседей; *тагивка* (*ноновко*) — загадка; *нимнакан* — миф, сказка, героическое сказание, родовое предание, легенда; *улгур* — рассказ о случае, сохранившемся в памяти живущих; *турэчивкэ* — поговорка; *одё* (*ңэлэму*) — запрет, табу, оберег; *эригун* — шаманская песня (созыв духов).

*Икэн*² — песня-импровизация, прежде — спортивное соревнование охотников-воинов, позже — танец под пение тут же импровизированной песни. Обязательным для этих песен является ритм стиха, определяемый количеством слогов запева-припева и их долгими и краткими гласными.³

Дэвиел, дэвиел, дэвиел!
Икэла, икула, кала!
Йэхэгэ, йэхэгэ, йэгэй, йэгэй!
Йэхэрийэ, йэхэрийэ, йэхэрийэ, йэхэ!
Йогай, йогай, йогай!

Рифма и аллитерация не обязательны. Для того чтобы слова импровизации соответствовали ритму запева, в них обычно добавляли дополнительные слоги *-ё*, *-гу*, *-га*, *-гэ*.

Слова запева в героических сказаниях были началом прямой речи. Иногда они обозначали название рода или собственное имя героя (*Ваку-ваку*, *увэку-увэку-вэкувэк* и название рода *Вакува-гир*; токм., непск.). Каждый род прежде имел свою музыкальную строку, хотя слова для этой строки у двух и больше родов могли быть одними и теми же. Приведем несколько записанных нами образцов песни-импровизации.

Песня для танца (Подкаменная Тунгуска):

Икэлэ, икэлэ, икэлэ!
Эвилэсэ-эвиллэ-э!

(Слова для музыкальной строки)
 Весной начали играть (т. е. танцевать и петь)!

Икэлэ, икэлэ, икэлэ!
Неңилви икэлдем!

(Припев)
 О братьях-сестрах я пою!

Икэлэ, икэлэ, икэлэ!

(Припев)

Гиркил умукэндугу

Товарищи, вместе

Икэлэ, икэлэ, икэлэ!

(Припев)

Эвиллэп, эвиллэп, эвиллэп!

Давайте петь и плясать!

Икэлэ, икэлэ, икэлэ!

(Припев).

Песня девушки, когда она одна сидит за ручной работой (Сым):

Эдэй, эдэй, эдэ-эй, эдэ-эй!
Улкэнкэдем, улилэдем!

(Слова для музыкальной строки)
 Нагрудник шью, бисером вышиваю!

² Термин *икэн* и его значения см.: №№ 62, 354.

³ Музыковед В. Стешенко-Куфтина пишет: «В отношении ритма... мы встречаем поразительную организованность, даже метрическую аккуратность. Ни у кого среди других туземцев Севера мы не наблюдаем подобной четкости и размеренности» (№ 268, 89).

Эдэй, эдэй, эдэ-эй, эдэ-эй!
Киширкэдем, улилэдем!
Эдэй, эдэй, эдэ-эй, эдэ-эй!

(Припев)
Узором шью, бисером выпиваю!
(Припев)

Песня юноши во время поисков оленя (Калар—Витим):

Эгэй, эгэй, эгэй-йи-и!
Эгэй, эгэй, эгэй-йи-и!
Эгэй, эгэй, эгэй-йи-и!
Йэгэгэйэй, йэгэгэй-и!
Илэ-вэл-кэ хуручагын
Эгэй, эгэй, эгэй, эгэй-йи-и!
Йэгэгэйэй, йэгэгэй-и!
Орококкур, эдуквэр?
Эгэй, эгэй, эгэй-йи-и!
Йэгэгэйэй, йэгэгэй-и!

(Слова для музыкальной строки
и припев)

Куда же ушли

(Припев)
Оленя отсюда!

(Припев).

Песня ведущего караван (Калар—Витим):

Эгэй-йэй, йэхэй-йэ, йэхигэй!
Бира дагалин нэнэдэнэ,
Эгэй-йэй, йэхэй-йэ, йэхигэй!
Экэей, ичэгчэнэ-эй
Эгэй-йэй, йэхэй-йэ, йэхигэй!
Калар-эки экикэйэли
Эгэй-йэй, нэхэй-йэ, йэхигэй!
Алачиктадяңнам, ой-э-йэй
Эгэй-йэй, йэхэй-йэ, йэхигэй!
Матал эмэдеривэтын!

(Слова для музыкальной строки)
Неподалеку от реки проходя,
(Припев)
Вниз вдоль (реки) всматриваясь,
(Припев)
(Реки) Калара-тетушки вдоль
(Припев)
Поджидаю я
(Припев)
Эвенков подход! ⁴

Песни-икэн в отдельных случаях широко распространялись по тайге. Приведем некоторые из них. ⁵

Песня-икэн зейских эвенков (призыв к танцу):

Гэчиргэ-э, гэчиргэ-э!
Гу-укэ-эл-лу-у!
Гэчиргэлэ ама-а-я,

Гочирго, гочирго!
Петь давайте!
На тапец-гочирго скорее,

⁴ Традиция импровизации такого рода песен продолжала бытовать на местах и в советский период (№ 58а). Приведем для сравнения песню, составленную в 1935 г. школьниками с р. Виви Эвенкийского национального округа.

Йэхэр, йэхэр-йэ!
Совескэй виласкан
Йэхэр-йэ, йэхэр-йэ!
Эвинмэ, итымнан,
Йэхэр-йэ, йэхэр-йэ!
Интернатге аничан!
Йэхэр-йэ, йэхэр-йэ!
Эниду-Вивиду
Йэхэр-йэ, йэхэр-йэ!
Нэкилби гурэбдем!
Йэхэр-йэ, йэхэр-йэ!
Таткиггу, таткиггу,
Йэхэр-йэ, йэхэр-йэ!
Татылгат, татылгат!

(Слова для музыкальной строки)
Советская власть
(Припев)
Игру-соревнование устроила,
(Припев)
Интернат подарила!
(Припев)
На матушке-Виви (река)
(Припев)
Младших (братьев, сестер) собираю!
(Припев)
В школе, в школе.
(Припев)
Учиться, учиться давайте!

⁵ Песню-икэн сымских эвенков см.: № 46, 141.

Эмэ-э-кал-лу-у!
 Гэчиргэ-э, гэчиргэ-э,
 Гу-у-кэ-эл-лу-у!
 Урээл урэлчэл,
 Гоңекал гоңелла,
 Дырэнтур дэптынчэл,
 Эви-и-ллэ-ки-ит!
 Кэвээхэл кэнелчэл,
 Дяпканңаял дялунчал,
 Ирэктээл хорордуктын,
 Отоктовор гаралдуктын,
 Га-а-тыл-ла-ап!

Собирайтесь-ка!
 Гочирго, гочирго,
 Петь давайте!
 Горы завесенились,
 Вершины их запели,
 Истоки рек сблизились,
 Когда мы начали петь и плясать!
 Луга славить начали,
 Опушки (лесов) ароматом
 наполнились,
 С вершин лиственниц,
 С веток хвой,
 Когда мы начали собирать!

Песня-икэн токминских эвенков (призыв к танцу):

Нюриктэл коңнолиндэн,
 Гирамнал, чулудыдан,
 Умирсеен амардуктын
 Йэхэрйэкэнмэ гундеңэт!

Пока волосы черны,
 Пока кости крепки,
 По традициям отцов
 Давайте петь йохорье!

Песня-икэн токкинских эвенков (у нее имеется заимствованное добавление — начальное «э»):

Э! Ирэктэкэр икэллэ!
 Э! Даадакакур дярилла!
 Э! Ахиктакур ахалла!
 Э. Чалбакаакур чаварилла!
 Э! Болгиктакакур болгилла!
 Э! Наңтакакур налилла!
 Э! Сектакакур селла!
 Э! Ниннукакур ниннулла!
 Э! Урэкэкур уруниллэ!

Эх, лиственничники запели!
 Эх, сосняки подпевать начали!
 Эх, ельники сгонять начали!
 Эх, березняки хватать начали!
 Эх, еланики подниматься начали!
 Эх, пихты ветви расправили!
 Эх, тальники рты открыли!
 Эх, тонкоствольные запели!
 Эх, горы стали веселиться!

Песни-давлавун (< монг. дуулал — «пение»; от дуулах — «петь») — это переводные песни. Они, сохраняя общий неэвенкийский стиль, обрастали местным содержанием и далеко распространялись, например песня олекминских эвенков («якутская давлавун») дошла во многих вариантах до Охотского моря.

Вирагачин кузунанэл,
 Эгачин ягинанэл,
 Аглан, кадар дяпкадукин
 Андагилты кэтэлиллэ!
 Агдыгачин мыгдыкэнэл,
 Эдынңэчин чувканэл,
 Сиги, бона доялдукин
 Гиркиелты эмэллэ!
 Дялавсакур куңаякур,
 Дяландувал илилгат,
 Аямамал эвилбар
 Долдыкканңат, догосоёл!

Как река шума,
 Как струя журча,
 С окраин, полян и скал
 Товарищи собираться начали!
 Как гром гремя,
 Как ветер воя,
 Из чащи, с гор
 Товарищи сходиться начали!
 Молодые ребята,
 Давайте встанем в круг,
 Свои красивые песни
 Дадим-ка послушать, друзья!

Не менее распространенной была в Забайкалье среди эвенков бассейнов Витима и Олскмы «бурятская песня» в виде вопросов и ответов.

*Иманна едук иманалчан?
Багдама Ламу тамнаракин.*

Почему снег падать начал?
(Потому что) Белый Байкал
затуманился.

*Тыгдэ едук тыгдэлчэн?
Куку Ламу тамнаракин.*

Почему дождь падать начал?
(Потому что) Синий Байкал
затуманился.

Среди эвенков, живших рядом с русскими, бытовали переводные частушки, по образцу которых они сочиняли и свои.

*Эни-Ламу дялкаалин
Мултакачан гиркудяран!
Иемэтъе-дэ ачин,
Инэктэмэтын кичулгаран!
Эни-Ламу бошоёдун
Чалбакаткан дылгудыя
Бидни бирэн!*

По берегу матушки-Ламу
Олененок дикий бродит!
Нет у него рогов,
Даже шерсть вся обносилась!
На склонах матушки-Ламу
Сочная березонька
Жила, росла!

Тагивека (ноновко) — загадки. Различались они по форме. Наряду с очень древними, состоящими из одного слова — метафоры, выраженного чаще глаголом в 3 лице ед. ч. (форма, одновременно обозначавшая признак или название предмета по признаку), были и другие, состоявшие из целой фразы, а иногда и четверостишия, рифмованного через строку.⁶

Нимцакан (№ 79), как отмечалось, охватывает разные жанры.

В мифах содержатся фантастические представления о создании земли, небесных светил, о верхнем и нижнем мирах, происхождении человека и животных, о шаманах-предках. В мифах зафиксированы элементы древней техники и способов производства. Например, в мифе об Эпкачане рассказывается об охоте без оружия и о том, что изобретение лука сделало охотника сильнее зверя — он убивает его стрелой (№ 46, 52—54). В мифе о борьбе двух братьев — медведя и человека — зафиксирована охота с каменным кинжалом. В шаманских мифах и обрядах отражена охота с арканом. Использование разных костей животных в качестве орудий для обработки шкур нашло свое отражение о мифе о Хеладан (№ 46, 38—40). Мифы не имели вступления и концовки, передавались обычным разговорным языком, не содержали ничего фантастического. Шаманские мифы потомков ангарских эвенков по способу передачи сходны с героическими сказаниями, прямая речь в них передавалась пением. Они сохранили отдельные слова, ныне не употребляемые (№ 46, 29—40, 52—64).

Сказки о животных распространены у всех. Некоторые из них близки к басням. Эти сказки не имеют ни вступления, ни концовки. Язык их прост и не отличается от разговорного (№ 46, 729).

Значительное количество сказок о животных посвящено лисьей хитрости. В сказках о лисе отражены бытовые особенности той группы, в которой они распространены, поэтому один и тот же сю-

⁶ См. № 91.

жет имеет разные варианты. В сказках о медведе и других животных основным мотивом является объект их страха: кто кого боится и не боится. Варианты этих сюжетов объясняют, почему медведь стал бояться человека (последний оказался сильнее его). Некоторые сказки на бытовые темы в значительной части позднейшего происхождения, поскольку в них действующими лицами являются русские. В них подчеркивались и высмеивались такие пороки, как ложь, обман, хитрость, лень и глупость. К очень ранним бытовым сказкам относится сказка об Ивуле ~ Мивче (№ 46, 121—123, 152—153), распространенная у всех эвенков и негидальцев. Эпизоды сказок об Ивуле основаны на лингвистическом признаке — омонимичности и полисемантичности слов и суффиксов, что говорит о раннем интересе эвенков к языку. Например, Ивуль приносит брату, делающему лодку, ребра убитого человека (*эптылэ*) вместо «ребер» — поперечин для лодки (*эптылэ*); приносит ему пятки убитых детей (*ңиңты*) вместо корней для сшивания лодки (*ңиңтэ*); приносит ему убитых собак (*ңина*) вместо зажимов для лодки (*ңина*) и т. д. Интерес к языку у пратунгусов был обусловлен взаимодействиями с иноязычным населением.

Детские сказки знакомили детей с основными признаками предметов и особенностями животных. Были и сказки, заимствованные от русских, бурят и якутов, которые эвенки воспринимали творчески, вводя в них мотивы и отдельные эпизоды из своих сказок, изменяя имена, а иногда и меняя ход развития действия (№ 46, 176—178).

К героическим сказаниям существовало особое отношение. В них нельзя было чего-либо изменять (за этим следили слушатели). Последнее обусловлено необходимостью хранить память о местах обитания предков, их жизни, а также о родословных, что было особо важно в период расселения древних тунгусов по тайге, выхода их в новые места и начала взаимодействий со встречающимися новыми группами другого населения. Этим и объясняется подчеркивание бросающихся в глаза внешних особенностей, этнографических черт, отличных от привычных, а также общностей и различий в языках встречаемых народов. По языку сказания — самый богатый жанр (№ 46, 105). Хранителями и передатчиками их в ранний период были обычно старики. У некоторых групп эта функция совпадала с функцией шамана. Каждый герой имел свои слова запева и свою мелодию. Прямая речь героя, пропетая сказителем, иногда повторялась слушающими. Сказитель часто подражал движениям действующего лица. Слушающие, захваченные мастерством передачи и сюжетом, живо реагировали выкриками «Гэ! Гэ!» (поддакивание), «Аю! Эбэй!» (сожаление), иногда подражательными движениями.

Сказания ангарских эвенков, ~ распространившиеся на север, илимпийских и зее-амурских не имели вступления и преемствен-

ности подвигов от отца к сыну, характерных для сказаний крайневосточных эвенков. Они содержали в себе известную долю фантастики; например, приангаро-сымские рассказывают о рождении героя Уняны из гусиного помета. Он освободил эвенков, захваченных народом кэрэндо. Бой представляется в виде поединка двух железных птиц (Уняны и Кэрэндо) над Байкалом, а захват и пленение — как проглатывание.⁷ В некоторые сказания включены эпизоды из шаманских мифов.

В сказаниях приангаро-прибайкальских эвенков отражены столкновения и взаимоотношения с древними манти (№ 46, 67—69, 179—181, 183—185, 208—209; № 47, 54; № 79). В сказаниях олекминских, алдано-зейских, среднеамурских эвенков описываются взаимодействия (браки, борьба) горных, пеших и конных охотников с южными скотоводами. В них в отличие от крайневосточных фигурируют помощники — люди, животные (медведи, олени, кони) — и шаманы; имеются преувеличения и превращения героев. В отдельных случаях на образ героини перенесен образ духа — хозяйки тайги, которой подчинены звери и деревья (№ 79, 260—284). В борьбе с южными соседями герои часто одерживают верх благодаря уловкам и обману. Некоторые фрагменты сказаний были вынесены оленеводами на Лену и попали к верхнеленским эвенкам. Сказания у зее-учурско-урмийско-амгунских эвенков и негидальцев, чумиканских, аянских, сахалинских, охотских эвенков и эвенов (от последних они проникли к юкагирам) имели некоторую структурную общность со сказаниями якутов и бурят: обязательное вступление, цикличность, картины боя, приближения врага и др. (№ 79, 113). Но по целому ряду особенностей они (№ 79, 15—16) отличались. В этих сказаниях, как и в других, богатыри — пешие охотники, не имеющие ни скота, ни какого-либо имущества. Активную роль в них играют женщины, которые, подобно мужчинам, пускаются в путь на восток, преодолевают все препятствия и вступают в соревнование и борьбу со встречными богатырями, мстя за убитых мужей. Во всех сказаниях внимание сосредоточено на подвигах богатырей и особенно подчеркивается непримиримая ненависть всех горных охотников к западным врагам — *чулуру* (*чулугды*) ~ *сэлэргун* (металлург).

Родовые предания (№ 46; № 79) рассказывались обычным разговорным языком, без пения, не имели вступления и концовки и не содержали фантастики. В отдельных случаях повествователи помнили все поколения до действующего лица преданий. Содержанием родовых преданий были межродовые взаимоотношения и

⁷ В фольклоре термин *ден-* и суффикс *-ты* (букв. «съесть») очень часто выражают понятие «захватить в плен» не только людей, но и охотничьи угодья. Поэтому термин *денты*, *илэты*, *баэты* (человекоед) очень часто выражает понятия «враг», «убийца», «захватчик» (№ 68, 41—45, 149—150).

столкновения, причинами которых являлись невыхода женщины, неудачное сватовство, месть за пролитую кровь (убийство) и очень редко — нападение и захват женщины во время отсутствия мужчин. И только в преданиях потомков орохонов (ныне илимпийские и ербогоченские эвенки) рассказывается о мести сына за отца и об освобождении матери. Некоторые предания описывают столкновения шаманов.

Улгур (мн. ч. *улгурил*) — рассказы о случаях недавнего прошлого, которые передавались по тайге. У эвенков, живших на территории Якутии, были *остория* (< русск. «история») о Тыгыне (якутском герое).

Одё ~ *одёжит* (букв. «охрана»), *ңэламу* (букв. «страшно») — «грех», так называли эвенки всякого рода обереги, запреты. Они имели несколько форм. Первая — повелительная — оканчивалась заключительным *одё*.

Экэл когово, сукэвэ хэжирэ!

Ңэламу!

Экэл бэюн сэксэвен хэжикитту
ункуру! Одё!

Не перешагивай через нож, топор!

Ңэламу!

Не пролей крови оленя на тропе!
Одё!

Вторая форма — вначале условие, затем повеление.

Амикан, гоёвун бинэ, тухаракин,
ахакал! Одё!

Нямы балдыллакин, кэтэ бэеду
эңи ичэпкэнэ! Одё!

Если раненый медведь побежит,
преследуй! *Одё!*

Когда важенка телится, ее нельзя
показывать многим людям! *Одё!*

Третья форма — обычная повествовательная с пояснением последствия.

Ахи этыркэми аминман-ңу,
экинмэн-ңу эвки гэрбирэ —
уха биден!

Нюриктэлев эвки ичэвкэнэ —
булбэду нюриктэлев ичаңан!

Бэе ахиви унтаван эвки тэттэ —
вирамдан энунилден!

Женщина не может называть по имени ни отца мужа, ни его старшего брата — будет плохо!

Не может показывать им волосы — во время болезни вырвет свои волосы!

Муж не может одевать унты жены — кости его заболят!

Выше (см. стр. 184) мы рассмотрели некоторые приметы. Часть их была обусловлена соответствующими религиозными представлениями; например, *эхэду охивча бэе эвки горovo буддэ* — «человек, поцарапанный медведем, долго не умрет».

Поговорки (*турэчивкэ*) зарегистрированы нами в единичных случаях. Например: *умун умукта иду-дэ нэни, будын син умун* (букв. «одно яйцо, где бы ни унало, смерть все равно одна»); *умнэ балдыду ая бимчэ* (букв. «однажды родиться было бы хорошо»); *энэлгэ эвки горое инэ* (букв. «лентяй долго не живет») и др.

Эривун — шаманские песни-кличи сбора духов-помощников. Они имели непереводаемые слова. В слова этих песен чаще

вставлялись слоги для ритма (иногда по 2—3 слога в одном слове) (№ 46, 136—138; № 356).

Сюжеты и эпизоды эвенкийского фольклора по своему происхождению и распространению очень разнообразны. Одни и те же эпизоды бывают включены в разные жанры. Например, эпизод бегства с бросанием назад предметов и с последующим превращением их в препятствие для погони вошел в мифы (№ 46, 22—24) и в сказания (№ 47, 47—55). Эпизод прыжка через костер и убивание уколом в затылок вошел в сказки, в сказания и в заимствованную от бурят сказку (№ 46, 51, 175).

Следует отметить, что эвенки использовали в сказаниях как свои художественные средства, так и общие для эпоса народов алтайской семьи. Так, например, подчеркивание значительности и величия сообщаемого выражалось в удваивании форм слова (суффиксов): *нэнэдедерэн* (идет и идет) и в удваивании слов в одинаковых и разных формах: *тухача тухаран* (бежал, бежит); *ахинды-да амия ачин оран* (букв. «сонный, а без сна стал», т. е. совсем потерял способность спать). Преувеличение, динамичность, метафоры, характерные для фольклора народов алтайской языковой семьи, имеются и в эвенкийских сказаниях. Интересны сравнения. В некоторых из сюжетов просвечивают древние мифологические представления. Например, образ реки: вода реки — кровь человека, берега ее — спина, холм — голова, песок — зубы. В других сюжетах показано использование лука как рассекающего оружия: «Выпущу кровь твою на середину лука» и т. д.

Глава 3

ИСКУССТВО

В изобразительном искусстве эвенков проявилась их исключительная зрительная память, наблюдательность, способность охватить наиболее характерное и передать его, особенно развитое чувство цвета, сказавшееся в гамме цветов, например в геометрическом бисерном орнаменте, и т. п.

Изобразительное искусство эвенков нашло свое выражение в резьбе по кости, дереву и железу, в изготовлении деревянных фигур, в литье фигур из свинца и олова, в выковывании разных предметов, в нанесении краской силуэтных рисунков на деревянные предметы, в тиснении на бересте, в шитье из меховых полосок и квадратиков, в вышивках швом с подшейным белым волосом оленя, бисером и шелком и в вырезании фигур из бересты. Представлено оно и музыкой, пением, танцами.

Художественное оформление костяных (роговых), деревянных и металлических предметов было делом мужчин; оформление берестяных, меховых и ровдужных предметов обихода — делом

женщин, а вырезывание из дерева и бересты игрушек — делом и мужчин и женщин.

Деревянными предметами, на которые наносили орнамент, были луки выючных и детских седел (у оленеводов), ботала для оленей, короба, иногда колыбели, доски для кройки и другие мелкие бытовые изделия. Нож, который мужчины всегда носили при себе, в свободное от других работ время был в действии. Им наносили орнамент, вырезали фигурки, изготавливали различные предметы быта.

Основной орнамент, наносившийся оленеводами-орочонами на различные вещи, был геометрическим (линии, треугольники или прямоугольники и дуги, вынутые кончиком ножа). Процесс вынимания треугольников и орнамент, составленный из комбинаций таких выемок, назывался *дуктыкэ*. Выемки часто закрашивали черной краской, а оставшиеся плоскости дерева — белой. Прямые линии, вырезанные ножом, назывались *угур* (от *угу* — «вырезать прямые линии»). Полукруги назывались так же, как само действие, — *тыңирэ*, а орнамент из полукругов — *тыңирак*. Вырезались еще два завитка — *дёлог иен* (рог барана) и *сэли иен* (букв. «рог мамонта», т. е. клыки мамонта). Они своими концами соединялись в определенный рисунок. Если лука седла посередине была разделена широкой полосой из *дуктыкэ*, то от нее к наружным линиям делали изогнутые кверху линии, которые назывались *саремукта-саремикта* — «бровь». Иногда самую середину лука окружали шестигранной выемчатой полосой — *дюр киричи* (букв. «двухгранной») с несколькими рядами *дуктыкэ* и в ней вырезали линиями очень схематичное изображение человека (*бэе*) — голова с туловищем, приподнятые руки и раздвинутые ноги. Некоторые эвенки, забыв значение этого изображения, продолжали линию тела до ступней ног. Иногда в середине лука седел наносили одну прямую линию, расходящуюся внизу на три, или рисунок креста. Такой способ орнаментирования лук седел был распространен от Витимо-Олекминского плоскогорья на восток до Охотского моря. Ороочоны сами различали принадлежность седел по окраске: у витимо-олекминских преобладали белый, голубой (синий) и желтый цвета; у алдано-зейских — белый, бурый (красный) и черный. Среди забайкало-витимских встречались высеченные линиями очень схематичные изображения оленей.¹ Некоторые из верхневиллюйских оленеводов силуэтный рисунок оленя наносили краской. Изображения оленей наносили ножом на деревянных дощечках — боталах, на кройльных досках, иногда на мужских коробах (*сэлэрук*) и черпаках.

С. В. Иванов в своем исследовании рисунков и изображений на плоскости составил классификацию типов. Второй тип (центральный, или восточносибирский) он назвал эвенкийским по

¹ См. рисунки по дереву и кости (компл. МАЭ, № И-1627).

преобладанию его у эвенков и эвенов. К этому типу, по его определению, примкнули долганские, селькупские и кетские изображения на западе, юкагирские на севере и орокские на юге, что объясняется преобладанием в составе долган и ороков тунгусов (эвенков). Часть же потомков ангарцев, расселенных по Енисею, находилась во взаимобрачных отношениях с селькупами и кетами. Прослеживание рисунков этого типа у нанайцев, ульчей и удэгейцев также объясняется вхождением в их состав оленеводов-орочонов. Эвенкийский тип рисунка «характеризуется наличием тонкой линии или силуэта (причем силуэтные изображения нередко оконтуриваются жгутиком оленьего волоса), одноцветностью, мелкими в гравировке и довольно крупными в рисунках размерами, реалистической трактовкой изображений... Наряду с животными много человеческих фигур. Изображения этого типа удерживают черты неолитического искусства Сибири» (№ 133, 756) (рис. 16).

В своей монографии С. В. Иванов пришел к выводу, что орнамент эвенков сложился из пяти комплексов: первый — основной тунгусский среднесибирский комплекс; второй, «общий с палеоазиатским орнаментом, как бы подстикает собой эвенкийский... это дотунгусский» (№ 134, 314); третий — якутский, характерный для северо-западных и восточных эвенков; четвертый — монгольский, характерный для забайкальских эвенков; пятый, характерный для народов Нижнего Приамурья. Среди эвенков бассейна Енисея встречаются элементы, характерные для сибирских тюрок.

Скульптура из дерева представлена преимущественно шаманскими предметами, которые изготовляли они сами (изображения птиц, лосей, рыб, человека). Последние были характерны для эвенков между Енисеем и Леной. Восточнее Олекмы—Алдана (истоки) получили широкое распространение деревянные игрушки-олени, вырезанные из одного куска дерева (западнее Енисея игрушечных оленей делали из веточек). Деревянные олени рогов не имели, короткие ноги их только намечены, но корпус с головой всегда был отделан очень тщательно (рис. 15).

На костяных плоских предметах орнамент наносили ножом или циркулем (круги и полукруги). Комбинации линий и впадин составляли геометрический рисунок, названия элементов которого были теми же, что и орнамента на дереве.

Из кости алданские эвенки вырезали верхушки лыжных палок, набалдашники посохов и головки передних лук седел, иногда представлявшие схематизированное изображение головы зверя. У витимо-олекминских эвенков луки верховых седел были плоскими, и на них наносили, кроме геометрического орнамента, схематическое изображение человека; у енисейских (сымские и западная группа илимийских эвенков) к геометрическому орнаменту добавлялся иногда рисунок птиц.

Литые из свинца и олова плоские фигуры были широко распространены среди западных эвенков, у которых они применялись как украшения для нагрудников и подола женского кафтана. Украшения на нагрудниках были круги с наружными зубчиками или с бусообразными головками на ножках. Если внутренний круг был сплошным, в нем, в меньшем круге, находился литой рисунок в виде кружка с отходящими лучами. Если круг был



Рис. 16. Рисунки эвенков.

1 — встреча (Д. Андиферов. Волочанка. 1908 г.); 2 — караван (М. Лопат. Подкаменная Тунгуска. 1926 г.).

полым, в нем выливались concentрические круги, соединенные перекладинами, или геометрический рисунок; встречались и круги с впаенным изображением животных — оленя, медведя. Иногда изображение животного помещалось в прямоугольнике или ромбе с зубчатыми краями (МА, 1925, 1930). Подвески для шаманского костюма чаще всего тоже были выкованными из металла. Среди них имелись изображения длинных костей, ребер, орла и лапы медведя, которые нашивали на соответствующие части костюма, кроме того, было много изображений разного рода орудий, оружия и средств передвижения. Некоторые из эвенков Якутии заимствовали от якутов инкрустацию металлом на луках, седлах и черенках ножей.

Изделия из бересты восточные эвенки (от Олекмы и верховьев Алдана на восток) обычно украшали тиснением при по-

мощи кончика маленького висячего копытца² оленя (*урун*), дающего оттиск в виде двух точек. Само действие называлось *дэктэ-кэлэ-*; орнамент — *дэктэкэлэвун*; сплошь орнаментированные сумочки-портфели — *дэктэк*. Геометрический орнамент в виде прошивки нитью наносили по наружному краю берестяных сосудов с крышками и по краю последних. Некоторые из среднеамурских эвенков на конусообразных крышках круглых сосудов наносили кончиком ножа изображение оленя, иногда всадника. Кроме тиснения, применялась и раскраска бересты (*дэктэн*). Амгуно-удские эвенки наносили черной и красной краской растительный орнамент, по типу приближающийся к орнаменту народов Нижнего Приамурья. Манегры иногда делали красками силуэтные рисунки животных (олень, лось, медведь, кабарга) и птиц.

Сымские и верхнеленские эвенки украшали стенки берестяных круглых коробок накладкой вырезанного из бересты трафарета с геометрическим орнаментом (*мэрикэвун*), а фон закрашивали краской или подкладывали под трафарет одноцветную ткань чаще синего цвета. Вырезанный на бересте орнамент являлся по своей форме более увеличенным повторением орнамента по кости, а на некоторых сымских коробках был сходен с орнаментом хантов.

Среди ороحوнов получило широкое распространение вырезывание из бересты оленей в движении и оленьих голов (игрушек и трафаретов для вышивок).³ Для игры дети расщепляли фигуркам рога и ноги, и они могли стоять. Дети играли с головами так же, как с целыми фигурками.

Из бересты вырезали и трафареты для выкраивания аппликаций из ткани, которые нашивали на олений пояс (часть упряжи). Они представляли собой изображения безрогих оленей и оленьих голов; трафареты для вышивок на рукавицах и унтах имели преимущественно растительный орнамент.

Из меха составляли орнамент на нагрудниках, спинках кафтанов, обуви и ковриках. Общим способом для украшения всяких меховых вещей было комбинирование полос белого и темного меха; иногда полосы того или другого цвета по одному краю вырезали зубчиками (*иктэкэлчэ*) и этот край нашивали на полосы другого цвета. Восточные эвенки любили чередовать одноцветные полосы с полосами из мелких квадратиков белого и темного меха. В кумаланах эвенки, жившие к востоку от Лены — Байкала, орнаментировали середину (полосу, при помощи которой были сшиты две шкурки с головы) и края. У витимо-олекминских, кроме того, имелись прямоугольные коврики, которые шились из полос меха, составлявших геометрический орнамент.

² Олень на каждой ноге, кроме двух копыт, имеет по два маленьких, которые висят на ноге сзади. При переходе по болотам олень ступает и маленькими.

³ См. колл. МАЭ, № 6131-24.

Кроме кумаланов, у ороочонов были ритуальные коврики — «душехранилища оленей», которые изготавливали для обряда табуирования оленя (см. ниже). Для них из шкуры дикого оленя делали ровдугу, на ней или рисовали суриком, или вышивали по трафарету, или пришивали аппликации оленей,⁴ а в углах — солнца и луны. Весь коврик соответственно обшивали полосками и квадратами из светлого и темного меха (№ 62, 176).

Были у эвенков и круглые небольшие (диам. 12—30 см) коврики. Их шили из concentрических кругов светлого и темного меха, по радиусу соединенных между собой полосками. В середине имела аппликация из белого меха — фигура оленя, иногда олени помещались в секторах. По-видимому, назначение этих ковриков было таким же, как и предыдущих, ритуальных.

На ровдуге делали орнамент для ряда предметов: унтов, кафтанов, ноговиц, рукавиц, кисетов, женских коробок, сумок, недоузdkов и мелких футляров (для наперстка, иголок, кремня и др.). Ровдужные предметы орнаментировали жгутиковыми прямыми швами с белым подшейным волосом, обметанным сухожильной ниткой. Пространство между этими жгутиками-швами закрашивали красной (бурой) и черной краской (Зея, Алдан, Амур). Кроме того, по этой цветной полоске на небольших расстояниях пришивали по две бусины (Сым). Полосы (как на обуви, так и на ровдужном кафтане) в целом составляли определенный рисунок. Такой способ был характерен для эвенков, живших около Енисея, и назывался *керешима*. Эвенки к востоку от него и до Лены, а также забайкальские и некоторые из амурских по таким же линиям нашивали на ровдугу нитки цветного бисера, чередующиеся с узкими цветными полосками бумажной ткани. Эвенки к востоку от Олекмы на ровдужных вещах вышивали орнамент шелком, заполняя контурный рисунок петельным швом. У восточных обязательным дополнительным украшением женских круглых коробок и недоузdkов были ровдужные бахромки или пучки ровдужных полосок (*нэлби*), которые чередовались с низками (*чурэптын~чурэпту~чурэпту*) из кусочков шкур разных животных. Аппликации и рисунки из шва с подшейным волосом, схематично изображающие человека, всадника на олене или птиц, бывали нашиты почти на каждом шаманском костюме. На бубнах шамана рисовали силуэты животных, фантастических растений, реже человека, изображения солнца и луны (у забайкальских оленеводов и скотоводов иногда изображалась часть молюбница для камлания по поводу «табуирования оленя или коня»).

Отдельные группы эвенков различали один и тот же рисунок вышивки на ровдуге по гамме красок. Схематическое изображение человека с разведенными руками и ногами, а также рисунок

⁴ См. там же, № 6131-1-23.

в виде концентрических кругов, соединенных перекладинами по радиусу (на металлических подвесках и круглых ковриках), сближаются с эскимосскими, чукотскими и корякскими рисунками, изображающими солнце (№ 134).

В способе нанесения орнамента шелком (тамбурный шов) по ровдуге и в самом рисунке у восточных эвенков существовали общие элементы с центральноазиатскими. Позднейшее влияние на орнамент сымской группы оказали ханты и макси, а на орнамент некоторых илимийских и всех живших на территории Якутии эвенков — якуты. Народы Нижнего Приамурья оказали влияние на орнамент амгуно-урмийской группы эвенков.

Большое место в искусстве эвенков занимают танцы и музыка. Значение слова *икэн* (*хаган, эвин*), обозначающего танец с пением, свидетельствует о том, что на самых ранних этапах истории эвенков танец с пением был охотничьей пантомимой, что между этой пантомимой и игрищем охотников, в котором выявлялась сила, ловкость, быстрая сообразительность, смелость, разницы не было (№№ 62, 354).

Эвенкийский танец в основном являлся коллективным. Он был основным развлечением всех эвенков, от подростков до стариков. Летом, когда на одном стойбище стояло несколько чумов, эвенки устраивали такой хоровод очень часто. Заводила его часов с 9—10 вечера молодежь, желающие играть подходили, вставали в круг и плясали до рассвета. В этом танце один, наиболее впечатлительный, способный сочинять импровизации на темы дня, был запевалой, остальные повторяли напетую им музыкальную строку. Вначале влево двигались медленно, постепенно темп усиливался и в песне оставался только ритм слова-запева, тогда импровизатор прекращал сочинять, и хоровод быстро несся влево. Движения ног и нижней части корпуса должны были напоминать движения оленей, переступающих ногами. Танцы различались по деталям движений (№№ 125, 126). Вариантом этого танца был хоровод животных и птиц. Все вставали в круг, запевала — в середину, он же показывал движения животных, а все повторяли.

Музыкальная строка для пения (№ 79, 385—391) представляла собой несколько (одно-два) слов, не употребляемых в современных диалектах. Она была своего рода канвой для ритма импровизации. Музыковед З. Эвальд (№ 312) отмечает, что «тунгусы по своей вокальной культуре занимают особое место среди народов Севера ... По сравнению с соседними народностями тунгусские песни поражают развитым звукорядом, разнообразной, но всегда явно оформленной ритмикой и кристаллизированным напевом. Песни енисейских эвенков имеют свою чрезвычайно любопытную специфику: четко оформленные строфы, большей частью из нескольких частей, противоположных друг другу. Очень распространено поочередное исполнение одного и того же напева двумя певцами». Приведем для примера одну из них.

Эдэ, эле, едо-вэ-э!
Эникэндү адювэ-э,
Еромаду адювэ-э,
Ичэлдынду адювэ-э
Дену-дялнун адювэ-э
Голдынкакта адювэ-э!

Эде, эде адювэ-э!
Эникэндү адювэ-э,
Харавинду адювэ-э,
Дену-дялнун адювэ-э
Улгэнкэкта адювэ-э!

(Запев и припев)
На матушке,
На Еремо-реке,
При встрече
С сородичами
Попляшу-ка (букв. «переступлю-ка
ногами»)!
(Вступление)
На матушке,
На площадке (для танца),
С сородичами
Сцепившись, попляшу-ка!

В тех случаях, когда для ритма в слове не хватало слога, вставляли дополнительный слог (-га, -а, -гу, -у, -го, -о, -гэ, -э, -я, -е).

У некоторых эвенков по традиции в импровизации девушку называли *дэлли* (~*дэлмикэн*~*дэлминде* — букв. «важенка», «вожак»), юношу — *мулкахан* (букв. «олень-бычок»). При упоминании в пении важеньки и бычка из круга выходили юноша и девушка и начинали танцевать отдельно в круге, подражая движениям оленей (сахал.).

Музыкальные строки песен-импровизаций перекладывались на ноты только три раза (№ 79). Нотные записи с валиков песен-импровизаций подкаменнотунгусских эвенков произвела З. Эвальд (№ 312).

Из музыкальных инструментов у эвенков имелся варган деревянный (*пургипкавун*~*пэңипкэвун*) и металлический (*коңипкавун*; *кобыс* — якутизир, эвенки). Деревянный варган, сохранившийся у эвенков бассейна Енисея, представлял собой деревянную пластинку 10—15 см с узким языком, прорезанным внутри; к основанию языка узелком привязывали жильную нитку. Пластинку вкладывали между зубами тем концом, на котором находилось основание язычка, другой конец оставался свободным. Когда держали за ниточку, язычок начинал дрожать, и играющий ртом регулировал звук, то понижая, то повышая его. Губной варган распространен очень широко (№ 354). Играли на нем для себя, когда становилось скучно или человек был чем-либо огорчен. Варган — древний женский музыкальный инструмент, он, по-видимому, был наследован тунгусами от дотунгусоязычного населения (№ 154). Возможно, этот инструмент у древних тунгусов был связан с женским шаманством.

Рычков (№ 251, 3—4, 476) отмечал у северо-восточной части илимпийских эвенков еще два музыкальных инструмента, по-видимому, принесенных ороचनाми с юга: *билгау* — птичье горлышко (его просушивали и, дую в него, извлекали свистящие звуки) и лук с туго натянутой тетивой (звуки получались от прикосновения пальцев к тетиве).

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЭВЕНКОВ ОБ ОКРУЖАЮЩЕМ МИРЕ

Все представления эвенков создавались, развивались и изменялись в течение многих веков, а некоторые — и тысячелетий. Судя по действиям, обусловленным некоторыми из них, а также по распространению в среде эвенков и других народов, их можно делить на дошаманские и относительно поздние — шаманские (созданные шаманами). В начале XX в. эти представления в своих вариантах сосуществовали, к некоторым из них добавились элементы, характерные для мировоззрения соседей, а также христианские, понятые по-своему (№ 67).

1. Представления о вселенной, небе и небесных светилах. Небесный свод представлялся шкурой с отверстиями, что нашло свое отражение в загадках: *Мултакса куинэ* (букв. «шкура продырявлена») — «Небо» (сымск.); *Унэкэньми саңарикта* (букв. «нюк с дырками») — «Небо» (алд.). В сказаниях нижнеамурских эвенков небо — меховой ковер, сброшенный на землю. В легендах илимпийских, по записям Рычкова, небо — голубое каменное покрывало над землей. Подкаменнотунгусские представляли себе небо опрокинутым котлом. Землю все считали плоской. Представление о земле как о четырехгранном теле, поддерживаемом четырьмя стойками, лягушками или черепахами (Опись колл. МАЭ, № 1879), попало в Забайкалье от южных соседей и оленеводами было вынесено на истоки Вилюя и западнее.

Представления о звездах и планетах были ограниченными. Вниманию древних охотников остановилось на неподвижности Полярной звезды, Млечном пути и Большой Медведице. Полярная звезда — *Буга саңарин* (букв. «небесная дыра»; *Тоголган* — эвенки-бирары) представлялась входом в верхний мир, а созвездие Большая Медведица — охотником *Хэглэн* (~ *Эглун* ~ *Эвлэн*),¹ который гнался за лосем. Имя охотника — *Хэглэн* — сохранилось в мифе (№ 67, 280). В некоторых вариантах рассказа три звезды созвездия — это три охотника, а остальные четыре — лось (№ 46). У отдельных групп верхнеленских и среднеамурских эвенков звезды (в созвездии), обозначающие охотника, названы *Маңи*. Млечный путь почти у всех эвенков представлялся лыжным следом охотника (*Хэглэн* или *Маңи*), и только среднеамурские представляли его себе «птичьей дорогой». Венеру большинство эвенков называло так же, как тюрко- и монголоязычные народы, — *Чолбон* (~ *Чолпон*); симские, кроме того, называли ее *Тымани тыпкэнин* (букв. «клин утра») или *Чалбан* (букв. «береза»), а туруханские в районе Енисея — *Куландэ*. Эвенки-бирары

¹ Нанайцы и ульчи также называют это созвездие *Пэулэн*.

(№ 350, 43) считали, что на небе две Венеры: вечерняя — *Чол-бон* — представлялась в образе женщины, утренняя — *Эден* — в образе мужчины, который был хозяином всех звезд.² Созвездие Плеяды восточные эвенки и эвенки-бирары называли *Улгэр*, как и многие тюркоязычные народы. Кроме того, эвенки-бирары называли его *Надан унил* (букв. «семь девиц»), а илимпийские — *Укучэн* (букв. «сука»).

Представления о солнце и луне у разных групп эвенков были различными. Наиболее ранние представления о солнце (*дылача*, *сигун*~*шигун*, *юлтэн*) и месяце (*бега*) как о женщинах сохранились у эвенков бассейна Енисея, поэтому в обращении к солнцу и месяцу всегда добавляли *эние* (матушка), а, рассказывая о солнце, употребляли термин *дылачамни*, в котором суффикс *-мни* обозначал женщину. Наряду с этим некоторые из подкаменнотунгусских эвенков считали солнце и месяц стариками (№ 67, 166). У илимпийских эвенков, в составе которых были и эвенки забайкальского происхождения, имелся рассказ о солнце как о хозяйке неба и о луне как ее младшем брате. Элементы культа солнца, существовавшего у центральноазиатских племен, попали к забайкальским тунгусам и были вынесены их группами как на северо-запад, так и на восток. Эвенки-бирары (№ 350, 84) считали солнце создателем сезонов года. Они представляли его движущимся на коне (до полудня) и на собаке (после полудня). Сымские эвенки объясняли причину появления луны ночью, а солнца днем тем, что луна-жена во время кочевки вспомнила об оставленном на стоянке крюке от котла и пошла обратно за ним. «Не ходи! Отстанешь!», — сказал муж-солнце. Луна не послушала, да так и отстала от солнца.

Гром и молнию эвенки четко не различали: словом *агды* называли грозу, гром и молнию вместе, хотя для последней имелся и ряд других названий — *хелкиран*, *голорон*, *осниран*. Гроза представлялась илимпийским шаманам в виде железной птицы с огненными глазами, от полета которой происходил гром, а от сверкания глаз — молния (№ 272). Некоторые шаманы верили в то, что их предки были в дружбе с *агды* и эта дружба передавалась по наследству потомкам-шаманам. Поэтому шаманы могли наслать *агды* на чужой род. Падение метеорита в 1908 г. в верховьях Подкаменной Тунгуски эвенки объясняли так: *агды*, посланная враждебным шаманом, палетела на землю рода Шанягир и уничтожила ее.³

² Представление о созвездии Большая Медведица как о лосе или охотниках и лосе, характерное не только для тунгусских, но и для других народов Сибири, по-видимому, восходит к периоду начала охоты на лося.

³ Токминские эвенки, кочевавшие с восточной стороны района падения метеорита, рассказывали автору в 1925 г. о том, что от солнца оторвалась часть, упала на землю и сожгла тайгу (см. также № 79, 375).

Ветер, по представлениям эвенков, происходил от дуновения верховного божества (*шэвэки-сэвэки*). Дул он для того, чтобы отгонять комаров и мошек. Эвенки считали, что ветер можно вызвать магическим способом — кручением жужжалки. Смерч (*учир*) подкаменнотунгусские, а также удские эвенки считали злым духом, поэтому при приближении его охотник выставлял нож или пальмú по направлению к нему. Если смерч доходил до охотника, он бросался на него и начинал рубить воздух.

Дошаманские представления о верхнем и нижнем мирах были общетунгусскими; шаманские же у отдельных групп различались. Дошаманский верхний мир был выше неба, а нижний мир — ниже земли. По облику и по жизни на них эти миры являлись точной копией земли. Верхний мир (*угу буга; угу дуннэ*) имел вход через неподвижную Полярную звезду. Он был лучше земного мира, без непроходимых мест. Входом в нижний мир (*хэргу буга, хэргу дуннэ*) служили отверстия в земле (расщелины, длинные пещеры), а также в водоворотах и глубоких водоемах. Попадать в эти миры и выходить оттуда было делом нелегким, а путь — долгим. Жители обоих миров не видели человека и не понимали его. Прикосновение к жителям этих миров пришельца с земли приносило болезни, поэтому пришельца мирно выпроваживали. С развитием шаманства в ранние представления о мирах у некоторых эвенков были введены шаманы. Эти рассказы отразили, во-первых, отношения к чужеземцам, заезжавшим в районы охотников и, возможно, заносившим болезни, во-вторых, немой обмен с инородцами.⁴

По шаманской космогонии (к западу от Лены и у некоторых из олекминских и забайкальских эвенков) верхний мир находился выше истоков воображаемой реки. Поэтому он располагался в разных направлениях по странам света: на востоке (енисейские — потомки ангарских тунгусов), на юге (верхнеалд.), на юго-востоке (баргуз., нерчинск.), на северо-востоке (маньковск.). Нижний мир соответственно течению этой реки находился на севере (енисейск., ангарск., верхнеленск., верхнеалд.), на западе (нерчинск., баргуз.), на северо-востоке (маньковск.). Различное направление определяло и положение покойника на лабазе. Соединяла эти миры воображаемая река, которая у енисейских эвенков называлась *эңдеkit* (*эңде* — «исчезнуть полностью»; *эңдеkit* — «место полного исчезновения»). Река имела много притоков — *долбоки* (букв. «ночь») — собственных рек шаманов, на которых в обычное время помещались их духи-помощники. Притоки были связаны с нашей землей через водовороты на реках, поэтому

⁴ Факт немого обмена (№ 67), без присутствия людей, зафиксирован преданием о соседях *намэндээй* (~ *момондой* — русск.). «Это невидимые люди, их голоса не слышат (т. е. не понимают, — Г. В.); они могут брать что угодно, и предмет уходит» (вариант чирингдинских эвенков; № 272).

эвенки всегда обходили их. По сообщению сымских эвенков, самый верхний приток находился у Ламы (Байкала) — река шаманов рода Бая, соседний приток был рекой шамана из рода Кима и т. д. Ниже устья каждой шаманской реки на *эңдекит* помещался мир мертвых соответствующего рода,⁵ души покойных сюда отвозил шаман (или его духи).

Верхний шаманский мир (*тыманилки*) помещался выше семи (деяти) облаков-небес над истоком *эңдекит*. Шаман туда попадал во время камланий, вначале спускаясь по своей реке, затем подымаясь по *эңдекит* и, наконец, влезая по лестнице-дереву (*туру* или *сэргэ*). Этим же путем спускался и дух — хозяин верхнего мира для разговоров через шамана с эвенками. У подножия верхнего мира (*негидадун* — букв. «у подножия гор») находились *нектар* — мир душ нерожденных людей и *кутурук* — мир душ нерожденных оленей, по представлениям некоторых из восточных оленеводов.

Нижний шаманский мир (*елламрак* — букв. «угольная чернь»; *чуңудек* — букв. «место пупа», «место центра»; *долбонитки* — букв. «по направлению к ночи») помещался ниже устья *эңдекит*. Оттуда не возвращались. В него попадали только души «худых» покойников, умерших в мире мертвых. Неожиданная смерть шамана в момент высокого напряжения во время камлания объяснялась случайным попаданием туда. Перед каждым родовым миром мертвых на *эңдекит*, на скалах около порогов (*култыр*, *семилба*, *уркэл* — букв. «двери»),⁶ жили души предков шаманов и шаманок. Сюда же шаманское воображение поселило всех иноязычных предков, вошедших в состав эвенков, а также всяких чудовищ. В мир мертвых шаман «посылал» обычно своих духов-помощников, иногда и сам отправлялся на розыски души болящего, но «ходил» он вниз по реке только до определенных порогов, «ниже четвертого (девятого) порога ходили только очень сильные шаманы». Несколько ниже устья любой шаманской реки на *эңдекит* проходила граница между направлениями в верхний и

⁵ Любопытно, что, по представлениям некоторых якутских шаманов, место обитания духа — хозяина верхнего мира находилось вверх по течению реки в горах на юге. Представление о реке и верхнем мире выше ее истока имелось у селькупов (Е. Д. Прокофьева). Схема шаманской космогонии, приведенная А. Ф. Анисимовым в статье «Шаманский чум» (№ 15, 228), представляет собой несколько измененный вариант общего представления, сохранившийся у отдельных шаманов подкаменнотунгусских эвенков. Название реки *мумэчи хокто бира* (в переводе Анисимова — «водяная дорога-река») фигурирует в более ранних записях И. М. Суслова, который, не зная тонкостей грамматических норм языка, записал его не совсем точно. Эвенкийскому языку не свойственно вторичное образование прилагательных по признаку принадлежности (суффикс *-чи*) от производных прилагательных, выражающих признак по материалу (суффиксы *-ма*, *-мэ*). Возможно, *мумэ* — «водяной», «из воды сделанный» (*мумэ хокто бира*), но не может быть *мумэ+чи* — «водяной».

⁶ См. описание плавания на льдине по *эңдекит* (№ 46, 38—40).

нижний шаманские миры. Граница в представлении енисейских шаманов была вполне реальной: это стража — *дарисал* (букв. «ряд шаманских духов, железных и костяных, стоящих с вытянутыми в стороны руками»). Она не давала возвращаться душам, отправленным в мир мертвых. На камланиях, кроме того, в помощь этой страже шаман сам устанавливал на земле около своего чума ряд деревянных изображений людей и животных — своих духов-помощников. В узких местах *эңдеkit* шаман ставил воображаемую сеть или невод.

Шаманская космогония отразила древнее передвижение и расселение отдельных групп населения по притокам большой реки.⁷ Суслов записал среди илимпийских шаманов нехарактерное для эвенков представление о четырех «землях» — мирах в виде квадратных плоскостей, расположенных друг над другом.⁸

Таким образом, шаманская космогония по ориентации в пространстве отличалась от дошаманской; отличалось и отношение к ней эвенков. Если в дошаманский верхний и нижний миры (по мифам) был открыт доступ для всех людей, то в шаманский верхний мир мог попадать только один шаман, а в нижний — никто.

2. Представления о происхождении земли и животного мира. У эвенков, как и у многих народов, существовал дуалистический миф. Вначале были вода и два брата. Младший, добрый, жил вверху, старший, злой — внизу. Помощниками младшего были гоголь и гагара, которая, нырнув, достала землю и выплюнула ее на воду. Земля разрослась (№ 67). С появлением представлений о духах-хозяевах младший стал духом — хозяином верхнего мира, а старший — духом — хозяином нижнего мира. С появлением христианства на первого было перенесено представление о боге, на второго — о черте. И все эти варианты сосуществовали (№ 67, 173; № 46, 29—32). В мифе конных групп из района Нерчи—Читы помощником творца земли была лягушка. Она вынесла землю в лапах на поверхность воды, но злой брат творца (по позднейшим вариантам — небесный шаман) выстрелил в нее. Она перевернулась, и с тех пор стала лапами поддерживать нашу землю среди водного пространства (Опись колл. МАЭ, № 1879). Шаманы позднее ее изображение как символ земли подвешивали к своему костюму. К этой легенде добавили мотив о пожаре,

⁷ Ангарские эвенки расселялись вниз по Ангаре и Енисею, часть ушла по Лене на север. С Лены часть через Олекму вышла на Алдан и спустилась по нему. Некоторые из баргузинских и нерчинских расселялись по притокам Селенги, а часть читинских пришла с северо-востока. По рекам расселялись и группы самоедов и якутов.

⁸ Низ верхнего мира служил небом для среднего, низ среднего — небом для нижнего, низ нижнего — небом для нижнего шаманского мира. Для прохода из одного мира в другой в нижней части каждого мира имелись отверстия. Позднейшим наслоением на такие представления было определение населения этих миров: на верхнем жили русские, якуты и другие народы, на среднем — эвенки (№ 272).

заимствованный от южных соседей и разнесенный по тайге оленеводами. По легенде, земля разрослась. Она долго горела, и на горях появились реки и озера (илимп. — № 331; аянск. — № 223, 114; забайк. — № 349). В борьбе с водой появились осушенные участки земли.

Происхождение гор и долин илимпийские эвенки объясняли движениями мамонта и огромного змея. Выветривание высоких гор, засыхание некоторых высоких деревьев с вершины также не прошли мимо внимания древних эвенков. Если горы с вершин могли разрушаться («уменьшаться»), то они могли и «расти» (№ 67, 174; № 46, 280). Встречая отдельные скалы и горы, очертаниями сходные с человеком или животным, эвенки стали складывать легенды о превращении в горы и скалы героев и отдельных животных.

Процесс сотворения животных и человека, по мифу, происходил на средней земле, куда оба брата приходили «работать» — творить разных животных. Младший «делал» полезных для человека животных, старший — вредных (гагара, волк, медведь, дятел), на мясо которых младший брат позже наложил запрет (подк.-тунг.). Создав животных, младший брат творил людей. Помощниками у него были имевшие дар речи животные: собака,⁹ ворон (илимп.), волк (крайневост.), медведь (верхнеалд., илимп.). Обязанностью помощников являлась охрана изваяний людей (оми) (№ 67, 175—177) от злого старшего брата, стремящегося во время отсутствия творца испортить его творения. Материалом для изваяния служили глина, кость и камень. По представлениям скотоводов, железо шло для изготовления «сердца», огонь — «для тепла», вода — «для крови», земля — «для мяса и костей». В процессе творчества разные животные получили свои особенности и названия (№ 67, 184—185).

Параллельно с изложенными представлениями у некоторых групп существовали другие, наследованные ими, по-видимому, от более раннего населения, вошедшего в их состав. Так, среди верхнезейских, чумиканских (на востоке) и сымских эвенков (на западе) распространились мифы о происхождении человека от дерева (№ 67, 183). Связь человека с деревом, кроме того, у всех эвенков была выражена в традиции захоронения в дупле и в словах *мугды* (дух-предок) и *мугдэ* (пень), имеющих общее происхождение. Эта связь вошла и в шаманские представления о том, что души их могли находиться в дереве. Если шаман умирал, то падало и дерево «с его душой». Поэтому дуплистое дерево для изготовления гроба валили так, чтобы оно не задело веток сосед-

⁹ Сторожевая функция собаки указывает на то, что в период появления представления о создании человека собака не имела еще охотничьих функций. Разные животные-помощники отразили древние связи тунгусов с другими племенами (ворон — с предками палеоазиатов, волк — с центральноазиатскими племенами).

них деревьев. Среди эвенков Подкаменной и Нижней Тунгусок существовал рассказ о воспитании мальчика налимом,¹⁰ была и поговорка: *Эвэнки дэрэн колемтэ дэрэннэчин* — «Лицо эвенка похоже на морду карася». Возможно, миф сымских эвенков о происхождении одного героя от гуся также заимствован от вошедших в состав эвенков енисейцев. Оленные эвенки с правых притоков Амура имели миф о происхождении эвенков от связи суки с человеком, также появившийся под влиянием амурских аборигенов, у которых собака играла большую роль. Того же происхождения у них была и шаманская традиция отвоза на собаках души в мир мертвых (№ 350, 179—180). Роль боровой и водной дичи в мифе о творчестве (№ 67) является отражением охоты на птицу и мелких животных. Отголоском этого служат частое упоминание в сказаниях охоты на птицу с маленьким луком, стрелы к которому делали из длинных птичьих костей, а также магическая традиция — не оставлять пустого котла на ночь во время перелета птиц.

3. Представления о животных, птицах и рыбах. Представления и обряды, относящиеся к культу медведя, были характерны не только для эвенков, но и всех других таежных народов Сибири. Статуэтки медведя, найденные на территории расселения эвенков и относящиеся к серовскому этапу неолита, указывают на древность происхождения этого культа. Среди очень большого количества эвенкийских названий медведя (см. стр. 58) некоторые представляют особый интерес. Его называют родственными терминами без притяжательных суффиксов: *амака~амикан* (дед-старик), *амакачи* (имеющий деда), *ама* (отец), *эне* (мать), *эбэкэ* (бабушка), *атыркаңа* (большая старуха), *этырку~этыркэн* (старик), *ака* (дядюшка), а также названиями этнических групп, вошедших в состав эвенков в раннее время: *маңи* (верхненеленск., северобайк., некоторые подк.-тунг.),¹¹ *намэн-д̆ри* (потомки нижне-ангарских), *торганд̆ри* (охотские эвенки).

Наблюдая сходство в строении конечностей медведя и человека, древние охотники пришли к выводу, что медведь был раньше человеком. Отголосок такого представления сохранился в рас-

¹⁰ Тотемистический предок — налим — имелся в фольклоре соседей — бурят-эхиритов и кетов. Возможно, эти элементы тотемизма попали к разным народностям от аборигенов-рыболовов, каким было население раннего неолита на Ангаре.

¹¹ Наследованные от аборигенов представления о медведе-предке, а также память о предках *намэн-д̆ри* и *маңи* в дальнейшем смешались, поэтому эти названия получили двойное значение: медведь и предок. Об этом случае следует напомнить потому, что А. Ф. Анисимов (№ 12, 311; № 14, 191) считает манги духом — хозяином нижнего мира и всех душ предков (подк.-тунг.). Автор не встречала ничего подобного. Это толкование привело Анисимова к неправильному выводу о «двойной, полузвериной-получеловеческой, природе манги». Он пишет: «... рассказывают о нем как о первом обитателе земли — предке людей». (О *маңи* см. № 54).

сказе верхнеалданских эвенков о том, что медведь в процессе создания человека был одним из помощников его творца.

У аляских эвенков и их северных соседей (эвепов) сохранился миф о медведе (*торгандри*) — брате человека. Девушка случайно упала в нору медведя и провела там зиму. Весной она вернулась к родителям беременной. Родила медвежонка, которого начали воспитывать ее родители. Затем она вышла замуж и родила мальчика. Оба брата подросли и помогали в хозяйстве. Когда братья выросли, они захотели померяться силами. Медведь как старший напал первым и содрал кожу у брата. Тогда тот сказал: «У меня нет когтей, пусть камень будет мне вместо когтей». Взял острый камень и ударил им в сердце медведя. Тот упал замертво. Умирая, завещал, как надо охотиться и хоронить медведей. Этот миф является отголоском обряда «борьбы» мальчика с медведем, победителем в которой всегда был мальчик — «младший брат медведя» (в медвежьем ритуале подкаменнотунгусских эвенков — борьба мальчика с медведем — цуком из ветвей, в который был уложен костяк медведя; № 62, 167).

Связь девушки с медведем отражена в мифах и сказках. Она настолько закрепилась в памяти, что эвенки верили, будто медведь не трогает девочек.¹² Возможно, результатом этого был и запрет есть мясо с головы медведя для взрослых девушек и женщин. Данный миф, а также один из способов охоты на медведя из норы породили веру в покровительство медведя охотнику, случайно попавшему в нору медведя (№ 46, 122).

Представление о медведе — брате человека¹³ сохранилось в сказке о споре медведя с другим животным (№ 46, 15—17).

Отголоском древнего мифа о борьбе человека с медведем, сохранившегося среди амгуно-урмийско-удских групп, осталась вера в то, что медведь может вызывать охотника на поединок. Создали эту веру царапины, которые делал медведь на стволах деревьев. Охотник, заметив царапины, оставлял на стволе свою метку. Вслед за ним медведь делал свою вышес. Таким образом, метки доходили до вершины, которую охотник подрубал. Тот же факт отмечал Маак у вилюйских эвенков. Его проводник, чтобы не встретиться с медведем, делал на таких деревьях зарубку пониже (№ 62, 167; № 174). По рассказам учуро-зейских эвенков, охотник, поцарапанный медведем, должен был долго жить. Но если у охотника было поцарапано ружье (или пальма), то он не имел права передавать его другому.

¹² Появились разные варианты рассказов, по которым медведь не трогал девочек, когда во время отсутствия взрослых он приходил к костру или в чум (№ 46, 128).

¹³ Сымские эвенки считали, что они, люди, отличаются от медведей — «людей» косым узким разрезом глаз, поэтому и лазывались *эвунки* ~ *эвеники* ~ *эвенки есачи* — «поперечпоглазные». Так был создан этимологический миф.

Медведя считали обладателем особых качеств, которые помещались в частях его тела. Лапу после свежевания вешали на дверную жердь чума. Заболевшее вымя у оленей растирали медвежьей лапой (северобайк.). У всех шаманов лапа медведя служила шаманской колотушкой. С ее помощью они гадали, подбрасывая ее в направлении интересующегося со словами: «Дедушка, скажи!». Если подброшенная лапа падала подошвой к земле, это считалось хорошим признаком. Некоторые из эвенков сохраняли лопаточную кость, по которой гадали, держа ее над огнем и читая предсказание по трещинам (см. ниже, стр. 243). Лопаточную кость для гаданий вешали на среднюю жердь чума. Несколько различным было отношение к глазам медведя. Потомки ангарских эвенков считали, что если охотник проглотит медвежий глаз, не тронув его зубами, то он долго проживет и будет удачлив на охоте (характерно для шорцев и кетов.). А у учуро-алдэнских эвенков было запрещено есть медвежий глаз, так как это могло вызвать слепоту. Поскольку медведя считали бывшим человеком, его наделяли способностью понимать человеческую речь, поэтому для него и частей его тела существовало большое количество иносказательных слов, которые употребляли во время разговоров в тайге (№ 62, 67).

Наиболее широко распространенной традицией в охоте на медведя и в медвежьем ритуале было уподобление себя ворону. Ворон, по мифу илимпийских эвенков, был одним из помощников творца. Последний, хотя и наказал его, но, уйдя на небо, не отстранил от себя, а оставил наблюдателем за жизнью сотворенных им людей. Эвенки, кочевавшие по отрогам Яблонового и Станового хребтов, считали, что горные вороны — это превращенные в птиц люди. Они могли брать в жены эвенкиек, хотя те и были «глухи» (т. е. не понимали языка воронов) (№ 46, 229—230; № 58, 195). Основанием для таких представлений о вороне, нам кажется, были, во-первых, наблюдения над породой горных воронов *Corvus corax*, живших парами с птенцами и обладавших способностью воспроизводить звуки, схожие с человеческими словами (№ 58). Во-вторых, на появление таких представлений могло оказать влияние соседство с племенами, у которых культурным героем был ворон. В пользу такого предположения говорит и обычай уподобляться ворону-иноплеменнику в медвежьем обряде, а также название *оли* (~ *уоли*), характерное не только для языка эвенков, но и для языка негидальцев, эвенов, ульчей, нанайцев и удэгейцев и сходное с названием ворона в диалектах чукотского и корякского языков (*вэтли* — в чукотском языке, *вэлли* — в чаучувенском диалекте корякского). Таким образом, представления о вороне могли попасть к пратунгусам от соседей в то время, когда культ медведя тотемистического характера уже существовал.¹⁴

¹⁴ Следом древних связей тунгусов с предками чукчей и коряков является слово *мата*, которое в говорах эвенкийского языка обозначает

Представление о волке как об особом мифологическом существе отмечено только среди эвенков-орочонов, у которых он называется *ңэлэку~ңэлэки* (запретный, страшный), *агитка~агилкан* (лесовик), *кутурук* (носитель счастья), в то время как обычное название его — *гускэ*. В мифах этих групп эвенков о сотворении человека волк фигурирует как один из помощников творца. У них же существовал запрет охоты на волка, а при встрече с последним произносили те же слова, что и медведю: «Уходи скорей». Забайкальские орочоны сообщили Малых, что волк для них был «все равно, что брат». Эти оленеводы вынесли на северо-запад (илимп.) и представление о том, что одним из посредников между творцом и людьми после процесса творения человека был волк. Рассказы о волке-человеке от них проникли и к группам эвенков на верховья Нижней и Подкаменной Тунгусок (№ 46), хотя эти группы не знают запрета на волчью охоту. Древние тунгусоязычные группы Забайкалья были связаны с тюркоязычными соседями, от них и могли проникнуть к группам, ставшим верховыми оленеводами, представления тотемистического характера о волке.

Среди тех же восточных групп сохранилось особое отношение к орлу (*киран*) — хозяину птиц и журавлям (*гаха*). Их не убивали и мясо их не ели. Отголоски такого отношения к данным птицам остались в исторических сказаниях и шаманстве. Орел восточных эвенков был одним из главных духов-помощников. Его изображения из дерева ставили на мольбище; мелкие металлические изображения орла или его лап привязывали к костюму шамана. Журавли (*гаха ~ гаша*) фигурируют в мифах сымских эвенков и в восточных сказаниях (№ 46, 45—51). Птица-гаха — один из главных помощников шамана всех потомков ангарских эвенков.

К рыбам тотемистическое отношение не зафиксировано. Крайне неясные фрагментарные рассказы эвенков с бассейна Енисея свидетельствуют о том, что такое отношение к рыбам попало в их среду от другого населения. Так, подкаменнотунгусские эвенки вспоминали, что когда-то детям нельзя было есть мясо карася, тайменя, налима и щуки. Таймень (*делбон, дели*) у шаманов с бассейна Енисея был одним из главных духов-помощников. Из изображений этой рыбы изготовляли плот для спуска шамана по его реке на реку *эңдекит*. Из изображений тайменей делали мостки, по которым присутствующие проходили в чум для камланий. Поймав тайменя, подкаменнотунгусские эвенки делали на срезе дерева его изображение головой вниз, равное по величине пойманной рыбе, и обмазывали его рыбьей кровью, после чего тайменя употребляли в пищу (№ 272). В отношении налима

«человек» (самоназвание), «свойственник», «чужеродец», «гость», «богатырь», а в корякском *мата* обозначает «брат в жены», «жена»; название свойственников произведено от этого корня.

в их памяти сохранилось смутное представление о том, что одним выкормил брошенного в воду мальчика (№ 40, 131—132). От ангарских эвенков, вышедших на северо-восток, сюжет о налеме и ребенке попал к юкагирам (№ 139, 39).

Олень, лось и другие парнокопытные обеспечивали жизнь охотника. Эвенки верили, что их посылал дух — хозяин верхнего мира и дух — хозяин тайги (см. стр. 231). У эвенков долго сохранялась древняя вера в их воскрешение. Поэтому, используя мясо и шкуры, они должны были собрать все кости скелета и сложить на помост (*гулик*), чтобы собаки не могли их растащить. Длинные кости нельзя было раскалывать пополам, можно было колоть только в длину, иначе зверь перестанет попадать под выстрел. Эвенки наделяли этих животных особым зрением и слухом. Убив оленя (лося), охотник должен был прикрыть его глаза селезенкой и заткнуть ему чем-нибудь уши, чтобы на охоте зверь не слышал и не видел подхода охотника. Диких парнокопытных животных убивали для изготовления «душехранилиц», шаманского облачения и бубна, но не для жертвы. Эти животные, по представлению эвенков, также имели душу, которая помещалась в *муяллаэ* (подшейном волосе), а у молодых особей — в челюстях, поэтому подшейный волос, широко применявшийся в шитье, тщательно хранили, стараясь не потерять ни одного волоска. Нижние челюсти молодых жвачных животных иногда подвешивали к колыбели.

К домашнему оленю было несколько отличное отношение у всех орочонов и во всех группах, имевших в составе орочонов. На домашнего оленя смотрели как на средство для передвижения и предмет для жертвы или как на транспорт для отправки души покойного в мир мертвых, поэтому продавать оленей было запрещено, их можно было только дарить или обменивать. Орочоны старались не забивать оленя на мясо. Забивали только в случаях отсутствия мяса дикого оленя и для рожениц. Хотя существовало много способов забоя,¹⁵ однако у всех эвенков запрещалось убивать оленя из лука или из ружья. Считалось, что такой способ забоя приведет к потере охотником удачи. Прежде, если охотник-эвенк, приняв домашнего оленя за дикого, случайно убивал его, начиналось межродовое столкновение.

4. Представления об огне. О происхождении огня нами зарегистрирован только один рассказ от потомков ангарских (сымск.) эвенков, по существу объясняющий, почему из дерева можно добывать огонь, а также свидетельствующий, что эвенки знали о притяжении молнии острыми предметами. Они сообщили автору в 1930 г.: «Летом и осенью с неба падает огонь го-

¹⁵ Этот момент указывает на появление домашнего оленя у разных групп в разное время и, вероятно, разными путями (см. стр. 74).

лорон (букв. «горит»)¹⁶ Этот голорон притягивается вершинами лиственниц и сосен. Чем больше смолы течет из деревьев, тем больше дерево притянуло голорон. Куски такого дерева быстро дают огонь при сверлении» (МА, 1930). В связи с этим представлением сложился рассказ об одном богатыре, который, как-то высверливая дырку в доске, высек огонь. Способ добывания огня сверлением сохранялся у отдельных из этих эвенков до 1930 г. и применялся во время эпидемий. Трудность добывания огня трением обусловила способы длительного сохранения его. Огонь прежде переносили в горшке (котелке) со стойбища на стойбище (МА, 1925). Самым страшным считалось остаться без огня. Этим пользовались во время межродовых столкновений. При нападении на стойбище, когда мужчины охотились, уводили жен и детей, а стариков оставляли, разбросав костер и затоптав головешки. Охрана и поддержание огня считались делом старых женщин. Рычков отмечал среди тундровых эвенков родовое значение огня (№ 251, 1, 40).¹⁷ Вместе с тем для камлания зажигали костер от чужого очага, шаман же во время камлания не имел права смотреть на него.

Благодетельное влияние тепла в холодные периоды жизни с глубокой древности привело к появлению представления об огне как доброжелательном существе. Дух — хозяин огня (*того мусунин*) был позже антропоморфизирован и представлялся эвенкам старухой («бабушкой»). Местопребыванием ее стала площадка костра в чуме. К огню выработалось заботливое отношение. Нельзя было оставлять нож, иглу острием к огню, так как можно было поранить ноги «бабушке». В огонь нельзя было бросать иголку, чтобы «бабушка не подавилась», шишки ели, сосны, кедра, чтобы «бабушке не залепить смолой глаза», лить воду, жидкость, чтобы не перепоить ее. Но перед тем как есть, огонь надо было «покормить», и первый кусок (первую рюмку вина) всегда «давали» огню со словами: «Такого же пошли» или «Зверя пошли». Около костра нельзя было колоть дрова, чтобы «не задеть ног бабушки», и проливать кровь птицы, животного чтобы не рассердить ее. Дрова в костре нельзя было поправлять ножом или чем-либо острым, чтобы «не задеть глаз бабушки». Поскольку огонь считался хранителем благополучия большой семьи, то, бросая жир, мясо в огонь, всегда обращались с просьбой не только согреть, но и накормить, т. е. послать зверя: *Тогоё-эникэкуп, мунэ намьялгикал, дегдэлкал соты, бэюна букэл* — «Огонь-матушка, согрей нас, гори сильнее, пошли зверя». Эта

¹⁶ Выше (стр. 183) отмечалось, что названия явлений природы в эвенкийском языке очень часто даются в глагольной форме, что можно отнести к пережитку древнего представления о живой природе.

¹⁷ Рассказ о происхождении огня от медведя никем, кроме Анисимова, не записан (№ 14, 188).

привычка обращения к огню с просьбой послать мясного зверя была перенесена и на пушного зверя. Сдирая шкуру пушного зверя, охотник бросал в огонь кусочек жира со словами: «Пошли такого же». Невеста приобщалась к роду мужа через огонь, «угощая» его жиром. Огонь, заботясь о людях, мог предупреждать; его языком было потрескивание горящих дров (*хицкэн*). Если слышали этот звук во время еды, то понимали, что надо собираться и уходить. Если слышали звук утром — огонь предвещал хорошее, если вечером — плохое. Если огонь пощелкивал в момент ухода на охоту, охотник оставался дома, так как расценивал это как предупреждение, что охота будет неудачной.¹⁸

У эвенков одной из ранних форм камлания было камлание у больших костров (*дяңэ* — «пламя»; *яндра~янда* — «большой костер»; *яндрапка* — «камлание у костров»), отчего одно из названий шамана — *яян* (*яя-* — «камлать»). Такое название существовало и в других языках тунгусо-маньчжурской группы, а также в чукотско-корякских (№ 356), что указывает на древность появления данной формы обряда (позднейшая форма — камлание в чуме при небольшом огне, лицо шамана всегда прикрывалось бахромой головного убора или опущенным на глаза платком).

Параллельно существовало другое представление об огне (енисейские эвенки, маньчжуры, чукчи, коряки), связанное, по-видимому, с фосфорическим свечением гнилушек в тайге. *Мэлкэн* (мн. ч. *мэлкэшэл*) — это огоньки, мелькавшие ночью в тайге. О появлении их сымские эвенки рассказывали следующее. Когда-то давно у иноязычного соседа ночью погас огонь в очаге. Утром, встав, он начал добывать огонь, но тот не появлялся. Рассердившись, сосед ткнул чурку пещней. И вот на следующую ночь к нему пришел *мэлкэн* и сказал: «Почему ты ударил меня острием, вот я тебя съем до конца» (т. е. убью). Этот человек замерз. Люди нашли его мертвым, стали выяснять, кто его убил. Осмотрели тело — ран нет. Посмотрели на чурку, на ней глубокий след от пещни. Тогда поняли, что он ранил огонь-*мэлкэн*, и тот отомстил за это. Эвенки считали, что *мэлкэн* жил в пнях и приносил человеку вред. Но *эксэри* (дух — хозяин верхнего мира) насылал на *мэлкэн* молнию, которая и убивала его в сухом стволе. В маньчжурском языке слова *мэлкэн* *сучуна* — «подниматься, о миражах» (Словарь Захарова). Мираж в открытых местах и мелькающие огоньки в тайге — близкие понятия. В чукотском и корякском языках огонь называется *мелгин*. Все это указывает на древность происхождения представления о *мэлкэн*, так же как и представления о *яндра~янда*. Но в отличие от последнего представление о *мэлкэн* сохранилось только у енисейских эвенков и маньчжуров, и то в очень узком значении.

¹⁸ Такое представление дало основу для другого рассказа (см. № 46, 232).

5. Представления о крови, яйце, волосах и тени. У эвенков существовали два диаметрально противоположных представления о крови. Сердце—артерия—кровь — источник жизни. И в них эвенки помещали душу. На кровь жертвенных животных смотрели как на источник особой силы, которая могла изгнать все злое. (Позже кровь была заменена суриком или охрой — *дэвэк ~ дэвэкэ*). Кровью очищалась (обмазывалась) мать после рождения ребенка (позже это омовение было заменено окуриванием), ею обмывали или обрызгивали покойника (полностью или частично) и внутренность гроба-колоды, обмазывали сваи помоста для гроба; кровью жертвенного оленя шаман мазал тыльные части рук всех присутствовавших на обряде *икэнипкэ*, ею же делал поперечные и продольные линии на олене во время совершения обряда табуирования и т. д. В древности подобное отношение существовало и к крови противника, что сохранилось в сказаниях крайневосточных групп: *Мата меванин сэксэдун дугиңкал, сэмтуви сэмтулгэкэл* — «Вымойся в крови сердца богатыря, смой свою ржавчину» (т. е. бессилие).¹⁹ Бережно относились не только к крови жертвенного или дикого животного, но и к крови домашнего животного. Тушу разделявали на толстой подстилке из веток. Считалось, что, если капнешь кровью убитых зверей или птиц около очага или на след (тропу) охотника, его покинет удача. Сознание единства крови сородичей и указанное представление о крови привели к появлению запрета на пролитие крови. И. Георги (№ 96, III, 37) писал, что за убийство в ссоре забайкальские эвенки секли убийц плетью и заставляли их содержать семью убитого. «Проливание крови» — убийство, произведенное кем-либо из свойственников, чаще всего приводило к военному столкновению, реже к выдаче за убитого своего человека. Рассказы о таких случаях сохранились до нашего времени у разных групп эвенков.

Диаметрально противоположное отношение было к менструальной крови. На нее смотрели как на что-то, приносящее большой вред охоте и всей семье (см. стр. 167).

Некоторые поговорки и эпизоды в сказаниях указывают на существование в глубокой древности представления об яйце как о носителе жизненной силы. *Умун умукта син умун* (букв. «одно яйцо все равно») означало, что у человека бывает только одна жизнь; *умун умукта идү-дэ нэни будын син умун* (букв. «одно яйцо, где бы ни упало, смерть все равно одна») примерно соответствует русской поговорке «двум смертям не бывать, одной не

¹⁹ По преданиям народов севера Якутии, богатыри перед боем убивали стариков-родителей или младенца и их кровью обмазывали свое оружие, иногда жгли их сердце и печень и дымом окуривались. Позже такое помазание производили кровью жертвенного животного. Победитель, убив врага, обсасывал его сердце, каркал, как ворон, и обмазывал лицо его кровью (№ 294).

миновать». В исторических сказаниях яйцо представляется силой, подаваемой богатырю (№ 46, 110, 205, 207).

Эвенки верили в особую силу волос. Они могли быть временным местом для души, поэтому считались заместителем человека. Линденау наблюдал в XVIII в., как у удских эвенков муж укладывал срезанную прядь своих волос под мышку покойной жены при похоронах, а жена делала то же, кладя прядь на грудь покойного мужа, веря в то, что благодаря этому они не расстанутся в мире мертвых. Один из способов лечения также был связан с волосами: шаман, срезая прядь волос у больного, сжигал ее и давал ему понюхать. К. Рычков наблюдал, как во время эпидемии срезали пряди волос и давали шаману на хранение.

Тень (*ханян ~ анян*) эвенки считали неотделимой от человека и сопутствовавшей ему всюду в течение солнечной погоды. Поскольку тень считалась частью человека, на нее нельзя было наступать. В понятие *ханян* входило и отражение в воде, а также в зеркале, поэтому дарить или передавать зеркало было запрещено. Имевшие зеркала прежде прятали их подальше. Позже, когда в тайгу стали проникать представления о фотокарточках и фотографировании, эвенки перенесли на них и ранние представления о *ханян*. Поэтому появился запрет на фотографирование, сохранившийся у некоторых групп еще в начале советского периода.

6. Представления о душе. Во всех эвенкийских говорах понятие «душа» выражается словом *оми* (только у амурских был синоним *ханян ~ анян*). В рассказах о происхождении человека словами *оми ~ она* называется изображение человека, которое сделал и оживил творец. Следовательно, на очень ранних этапах *оми (~ она)* было названием материальной оболочки — тела.²⁰ Поскольку творец «ввел» в это изображение жизнь, слово *оми* в значении «душа» в шаманских песнопениях заменилось словом *им-нэин* (< и + в + нэ + и + н) — букв. «им введенная».²¹ В дальнейшем развитие душа стала называться *оми*, а тело, человек — *иллэ* и *бэе*. Понятие *оми* эвенки объясняли так: *Омин* — *бэе индевунин* — «Душа — это средство жизни»; *Бэе индевунин омин мэндыкэн* — «Средство жизни человека — сама его душа». По представлениям эвенков, все существующее на земле и способное жить имело свою *оми* (жизнь-душу). «Каждое животное само себе добывает пищу», «олень сам дорогу знает, найдет пищу», «все они *омичил*» (душу имеют). Эвенки четко различали, что все одушевленные предметы могут иметь душу-оми (*омичи*

²⁰ Поэтому в рассказах слово *оми* часто заменяется словом *бэе (иллэ)* — «человек».

²¹ Этимология Рычкова слова *оми* (*о* — «радость», *оми* — «оторопь»; № 251, 3) не выдерживает никакой критики. А. Ф. Анисимов смешал (№ 15, 225) термины *оми* и *омирук*, переводя их как «мир нерожденных душ».

бими), а все явления природы, способные двигаться и распа-
даться, — *мусун* — силу движения (*мусучи бими*). В отношении
мелких неодушевленных предметов, движение которых приводило
к обеспечению жизни человека, например самострелов и ловушек,
представление эвенков было не совсем ясным; одни считали, что
орудия охоты — *омичи* (душу имеющие), другие — *мусучи* (силу
движения имеющие).

Считая, что *омин* — *бэе индевунин* — «душа — средство
жизни», они ассоциировали ее с разумом: *Бэе дялин, омин уму-
кэн-дэ* — «Ум человека и душа — одно и то же». «Как без оми
человек себе пицу добудет», — говорили эвенки. Поэтому поме-
щали оми в голове. Но наблюдения над сильными кровотечения-
ми, приводящими к смерти, навели на мысль, что оми уходит
из человека вместе с кровью, тогда стали помещать ее в сердце,
в артериях, в крови. Наблюдения над тем, что во время военных
столкновений израненный человек продолжал жить (иногда
очень долго), пока его не добивали, привело к представлению, что
оми может менять свое место в теле человека. «Это место убьют,
тогда оми выйдет из человека» (№ 46, 88—89). Мимо наблюде-
ния эвенков не прошло и исчезновение дыхания одновременно
со смертью человека. Поэтому эвенки считали, что дыхание
(*эриксэ*) также связано с оми, следовательно, оми могла поме-
щаться и в легких. Сообщая ее местонахождение, полагали, что
оми находится в *эмугдэ* (название сердца и легких). В связи
с этим *эмугдэ* приняло значение «душа».

Местообитанием оми у животных, по мнению эвенков, были
наиболее развитые органы: у пушных — нос («носом все чует»),
у молодых олсней — челюсти и мелкие копытца («бегают, еду
добывает»), у медведя — лапа и когти, и т. д. Считалось, что эти
части животных могут принести человеку добро (охотнику —
удачу, людям — здоровье), поэтому их хранили.

Сны и наблюдения над обморочным состоянием привели
к представлению о том, что оми может покидать человеческое
тело и возвращаться в него. Отсюда и вывод, к которому пришли
эвенки, что спящего человека нельзя неожиданно будить: «Душа-
оми может не вернуться в тело». Поскольку оми была «самой
жизнью человека», она рисовалась им вечно живой: *Бэен бунн-
руктулэ суруеки, толкитчавунин омин эмэнмуеки* — «Душа-тело
человека уходит в мир мертвых, душа, которая является вызыва-
телем снов, остается». Шаман после смерти человека должен
был перевезти его душу-тело в мир душ умерших людей, где она
жила до своей смерти, после чего попадала в *елламрак* (нижний
шаманский мир) — душа злого человека или в *нектар* (мир не-
рожденных душ) — душа доброго. Некоторые эвенки с бассейна
Енисея считали, что оми человека после его смерти «три года
живет на поверхности земли, затем сама уходит в мир оми». Шаманы поместили мир нерожденных душ людей на истоках

реки *эңдекит* у подножия (*нен*) верхнего мира. Ниже этого мира они поместили в виде большого ягельного пастбища мир душ нерожденных оленей (*дэтур*). Души людей в *нектар* жили в виде птичек. Творец человека (он же дух — хозяин верхнего мира) посылал их на землю в виде шерстинок или травинок. Попадали они в тело женщины и давали жизнь плоду. То же было и с душами оленей.

Развивая мысли о способности души покидать тело человека, шаманы создали новое представление о возможности сохранять души живых людей и оленей до выздоровления больных. Для этого они предлагали перед камланием-лечением (*иллэмэчипкэ*) изготовить куколок и «душехранилище» (*омирук*) — коробку или мешочек. После камлания шаман «помещал» в это душехранилище души всей семьи больного до его выздоровления. Некоторые шаманы из илимпийской группы брали от каждого из семьи болящего по пряди волос, в которых они будто бы и хранили их души. Для хранилищ душ оленей шаман заказывал коврик (*кутурук*), на котором должны были быть изображены (аппликация или вышивка) олени, солнце и месяц, а иногда и человек — дух-охранитель. Изображения эти окружались линиями из полосок меха разных оттенков.²² Шаманы из подкаменнотунгусской группы в камлание-лечение внесли «охрану душ» всех присутствовавших на камлании. Те оставляли свои души «на хранение» щуке, через изображение которой перешагивали перед тем, как пройти по «мосту» в чум для камлания. Духи — помощники враждебных шаманов могли красть души людей (*оми*, *иллэ*) и прятать очень далеко; вместо души они якобы вселяли в человека разных *куликар* (букв. «червей», «насекомых») — своих специальных духов, которые ели большую часть тела человека. Это и было причиной болезни. Камлание-лечение (*иллэмэчипкэ* — «добывание души-тела») сводилось к поискам и возвращению этой души. У норильских и вивинских эвенков И. М. Суслов²³ записал в 1924 г. понятие о душе *маин* (№ 272, 23), «которая в виде невидимой нити тянется от головы человека вверх, где *хэвэки* (дух — хозяин верхнего мира, — Г. В.) держит в руке нити всех тунгусских *маин* (душ) и тянет за них всех тунгусов. Стоит почему-либо оборваться нити, тунгус начинает болеть и умирает. *Хэвэки* сам может порвать или ослабить ее. Злой дух может перекусить *маин*, а иногда — похитить целый кусок ее». Для «спасения *маин* всегда

²² А. Ф. Анисимов в статье «Культ медведя» (№ 12, 312), следуя ошибочному указанию собирателя в описи коллекций ГМЭ, считал эти коврики шаманскими, а изображение человека на них — медведем.

²³ Его записи, к сожалению без ссылки, были использованы в работе А. Ф. Анисимова (№ 13, 110, 115; № 14, 199), который для объяснения своей схемы трех душ (*бэе*, *ханян*, *маин*) назвал *маин* душой-судьбой и духом — хозяином верхнего мира, вершащим судьбы людей.

выступает шаман»,²⁴ поэтому глагол *этыргэ-* (умереть) в говорах этих эвенков обозначал буквально «оторваться», это же слово было синонимом *буни* (смерть). По записям И. М. Суслова, маин могли иметь деревья и травы, которые росли потому, что хэвэки держал нити, тянущиеся к вершинам деревьев и трав. И, наконец, еще одно представление, созданное шаманами, относилось к их душам. Эвенки к западу от Лены верили, что душа шамана могла помещаться в дереве. Если такое дерево падало, то шаман, чья душа находилась в дереве, умирал. Основой этого представления, по-видимому, была древняя традиция захоронения стоймя в дупле дерева.²⁵

7. Представления о *мусун* (*мушун* ~ *мухун*).²⁶ Эти представления у эвенков сохранились от различных этапов развития. Наиболее древним (сохранилось у подкаменнотунгусских) было представление о силе движения, которой обладали почти все явления природы: *мусучи* (вост. *мухулкэн*; букв. «имеющий *мусун*») — это ветер, дождь, тучи, реки и другие явления природы, находящиеся в движении. *Мусучи* были горы, поскольку они подвергались выветриванию и последующему распаду (обвалы, осыпи). Присущность силы движения разным явлениям нашла свое отражение в языке всех эвенков. Называя какие-либо явления природы, употребляли не имя (предметное слово), а глагольную форму в 3 лице ед. ч. Термином *мусучи* назывались и предметы, изготовленные человеком, как например лук-самострел, который убивал зверя. Случайные совпадения сказанного и его исполнения привели к тому, что у эвенков выработалась привычка быть очень осторожными на словах: нельзя было говорить худого, так как сказанные слова могли превратиться в действительность, ибо они имели *мусун*. Позже с развитием шаманских представлений термином *мусун* стала называться часть благожелательной в отношении человека силы духа — хозяина верхнего мира, которую шаман добывал у него как для себя, так и для посвящаемого оленя. Получив *мусун*, олень становился табуированным, шаман — настоящим шаманом. Одаренные сказители и искусные шаманы считались *мусучи*. Поэтому этот термин получил позже значение «одаренный», «талантливый». *Мусун* стала

²⁴ Аналогичные представления у долган и нганасанов записал А. А. Попов.

²⁵ Стоячее захоронение в дупле было найдено геологом Г. Дымским в 1925 г. в районе устья Чоны, притока Виллюя. Общее происхождение имели термины *мугдэ* («комель», «засохший пенёк»), *мугды* («душа шамана», «душа шамана-предка») и *мугдэинэ* (шаманское изображение человека-предка из дерева).

²⁶ Слово *мусун* из современных языков не переводится. Попытка Рычкова (№ 251, 2, 79) этимологизировать его от *му* (вода) не выдерживает критики.

также частью силы духа — хозяина охотничьего угодя (*эхэкэн*), получаемой от последнего шаманом для охотничьего амулета (*бэллэй*) на камлание «очищение охотника». С появлением представления о духах-хозяевах термин *мусун* стал обозначать духа — хозяина любого явления природы (в якутизированных говорах синонимом *мусун* было слово *итчин*): мусун реки, мусун перевала, мусун огня, мусун озера, мусун чума и т. д., т. е. все, кроме духа — хозяина охотничьего угодя, имеющего свое имя. Эти мусун имели свое местонахождение: мусун реки — у порогов, водоровотов; мусун горы — у трудных перевалов; мусун озер — в некоторых озерах; мусун огня — в очаге; мусун дома — в месте за очагом; мусун жилища — под срединной жердью *чимка*, которую некоторые из илимпийских эвенков считали душой чума (*маин*) и делали ее выше остальных жердей. Все такие мусун представлялись эвенкам в виде живых людей (одни были женаты и имели детей, другие не имели жен; № 46, 124—125). На хорошее отношение к ним человека они отвечали добром. Поэтому удачный переход через трудные места на реке или перевале считался помощью того или иного мусун, и его благодарили за это, бросая при переходе щепотку табака или вешая на ветку *локоп-тын* — ленточку или полосу из новой ткани или брызгая чаем, всегда со словами: *Ая бидэви, бэюна букэл* — «Чтобы жить хорошо, зверя пошли». Скопления таких «жертв» и были в тайге указателем местообитания мусун. Сымские эвенки считали *мэлкэн* (см. стр. 222) мусуном тайги. Все этапы развития представления о мусун в той или иной степени сосуществовали у эвенков еще в начале советского периода.

8. Представления о болезни. Эти представления — *бумумук*, *бутылэ*, *бушшэмук*, *энурук* — появились у эвенков, по-видимому, очень рано. В мифах о сотворении человека болезнь простудного характера (насморк, кашель) ввел в еще неживленного человека враг — старший брат творца (№ 46, 31). Поэтому все эвенки считали кашель и насморк органической частью, подобной дыханию. Заболевания нервного характера, «колотье в боках», по рассказам эвенков, были следствием связей с иноязычными и инокультурными группами, через общение с которыми к ним попадали и заразные болезни, что также получило отражение в мифах (№ 46, 33—34, 36—37; № 67). Скоропостижная смерть объяснялась шаманами как «съедение» духами чужого шамана души человека. Поэтому случаи смерти сородичей прежде приводили к межродовым столкновениям, о которых среди эвенков сохранились рассказы (№ 79, 298).²⁷

²⁷ Сержант Понов в 1794 г. (№ 5, 294) записал от ербогоченских эвенков следующее: «Ежели ж случится, кто в роде у них помрет ... своею натуральною смертию, то шаман покажет на другой род шамана же, что силою дьявольскою оное зделал; тогда они, собравши весь род и воору-

Суффикс *-мук* обозначал болезнь; названия болезней частей тела имели суфф. *-гин*, *-мни* (суффикс, обозначающий прежде женщину).²⁸ Этот факт говорит о возникновении названий с *-гин*, *-мни* в период женского шаманства (см. ниже).

9. Представления о *сиңкэн* (~ *хиңкэн* ~ *шиңкэн*, *маин*). Представления о *сиңкэн* (*маин*), как и о мусун, в разных группах эвенков сохранились от разных стадий развития и существовали в одно и то же время. Прежде всего *сиңкэн* выражало понятие охотничьей удачи. Выражение *сиңкэчи бэе* обозначало человека, имеющего удачу, так называли опытного и старательного охотника. При неудачной охоте человек шел добывать удачу — *сиңкэлэдечэн*, т. е. устраивал в тайге магический обряд охоты — *сиңкэлэвун*. Значение его — «охотничья удача» — стало импульсом дальнейшего развития: словом *сиңкэн* начали называть охотничий амулет (высушенное сердце убитого лося и оленя, нижние челюсти убитых мелких парнокопытных, носы с усиками пушных зверей). Охотники нанизывали амулеты на ремешок и носили при себе, считая, что этих животных на охотника направлял дух — хозяин охотничьего угодья. В связи с этим у некоторых эвенков (верхневиллюйск., ербогоч.) дух — хозяин охотничьей территории стал называться тем же именем (*хиңкэн*). В дальнейшем у некоторых эвенков Якутии название *сиңкэн* было перенесено на схематизированное изображение человека (*бэллэй*, *барелак*), к которому привязывали связку вышеуказанных амулетов. Это изображение человека имело функцию быть своего рода посредником духа — хозяина промыслового угодья, как бы его частью, к которой охотник обращался с просьбой. Слово *сиңкэн* одного корня со словами *сиң* + *тыли* (тишина вокруг) и *сиң-ни* (сочувствовать, жалеть), но не со словом *хиң* ~ *хиң-* (освежевать), как это считает А. Ф. Анисимов. У забайкало-приамурских эвенков охотничья удача называлась *магин* > *маин*. Путь развития семантики этого слова тот же, что и у слова *сиңкэн*. Оленеводы, «вышедшие из Приамурья на запад от Вилюя—Оленека, принесли илимпийским тунгусам и представление о *магун* ~ *магин*. Таким образом, у них появился синоним для духа — хозяина верхнего мира (*магин* > *маин*), а дух — хозяин охотничьего угодья стал называться *хиңкэн*. Поскольку дух — хозяин верхнего мира был хозяином душ, последние стали называться также *маин* (см. выше, стр. 226).

жась, идут к ним на сражение и берут за мужчину четырех жепщин, за женщину одну девку или оленей сколько попадетс; грабительски и обжениваются».

²⁸ *Дылмагин* — «болезнь головы» (*дылма* — «добыть голову», *дыл-магин* — букв. «голову добывающая женщина»); *халгамагин* — «болезнь ног»; *чалгамагин* — «болезнь рук»; *цемэгин* ~ *цемни* — «болезнь рогов»; *хакимагин* — «болезнь печени», и т. д.

10. Представление об *экшэн* и *буруни*. Это представление отмечено только у сымских эвенков. Экшэнами называли найденные камни (также кусок дерева, металла), похожие по форме на изображение человека или животного. Экшэн был как бы частью духа — хозяина верхнего мира (*экшэри*), находящейся среди людей. Это название связано с основой глагола *экшэ* (носить при себе). К экшэнам относились и части деревянного оленя, в которого стреляли на 7-й день обряда *икэнипкэ*. «Амулет-экшэн держали для счастья» (*Экшэнмэ шинкэниевэр дявучаңкитын*). Экшэн в отличие от *сиңкэн* был семейной, раньше — родовой святыней. Его передавали из поколения в поколение по мужской линии. Если не было сыновей, передавали брату деда или дяде по отцу, и лишь при отсутствии этих лиц экшэн могла наследовать дочь. Экшэн всегда находился в чуме или на лабазе. С просьбой к нему могли обращаться все сородичи. Его запрещалось передавать в чужой род и даже показывать чужеродцу. Его нельзя было брать голыми руками, а только при помощи новой ровдуги или ткани. Ежемесячно его «кормили» (окуривали дымом с просьбой послать удачу в охоте), перед охотой его двигали над огнем со словами: *Шинэ экшэдэм эт-чэдэви* — «Я тебя имею при себе, чтобы обращаться с просьбой». При рождении ребенка к экшэну привязывали нитку бисера. Но к нему никогда не обращались с просьбой послать рыбу. Перед кочевкой экшэн окуривали с просьбой благополучия для оленей.

Шаманским экшэном был камень *буруни*. Его посылали шаману *экшэри*. Иногда человек видел во сне, что нашел буруни. Это обозначало, что он должен был стать шаманом. Для шамана буруни был своего рода духом-покровителем, это он «нашептывал» в ухо, что должен делать человек, став шаманом: *Эңнэкэл эрут некэми, бэелэ элэ айнаңнэкэл, бутылэлэвэ дабдыкал!* — «Не поступай худо, только помогай людям, лечи людей, духа болезни побеждай!»; *Би угигириктэт бишим, шинэ шинилим, аяриктат некэллэкис, би эңэсиес будем* — «Я только вверху буду находиться, тебя я жалею, если хорошо будешь поступать, я дам тебе силу», и т. д. У начинающего шамана вначале был только один буруни, потом уже прибавлялись духи-помощники (*илэ-вэсэл*). Если шаман плохо обращался с буруни и не выполнял его наставлений, буруни мог умертвить шамана.

11. Представления о духах-хозяевах. Как увидим ниже, эти представления созданы шаманами, поэтому они были неясными. Если на духов — хозяев всех явлений природы был перенесен термин *мусун*, то духи — хозяева верхнего и нижнего миров получили свои названия. Творец земли, животных и человека по окончании «работы» (творения) удалился на верхний шаманский мир, оставив *иты* — правила поведения в жизни (букв. «традиция»). Находясь далеко, он «продолжал следить» за

людьми и их поведением через своих помощников — *оли* (ворона — илимп., некоторые верхнеалд.), *гускэ* (волка — некоторые амуро-зейск.). Преобладающим названием его было *сэвэки* (~ *хэвэки* ~ *шэвэки*, *экишэри* — подк.-тунг., сымск.; *маин* — илимп.; *амака* — верхнеленск.; *буга* — забайк., амурск.). Эвенки считали его добрым, благожелательным и постоянно заботящимся о жизни человека, поэтому к нему обращались со всякими просьбами, но прежде всего с просьбой послать мясного зверя. Так как он находился в верхнем мире (выше 7-го или 9-го облака), эвенки бассейна Енисея всегда после просьбы приносили ему жертву, подвешивая к дереву белые полосы новой ткани. Он обладал силой-мусун. Эта сила, находясь среди людей, оберегала их от болезней и всяких неприятностей и помогала на охоте. Шаманы во время камлания общались с *сэвэки*. Дух — хозяин нижнего мира — старший брат *сэвэки*, который сотворил всех «вредных» для человека животных, по окончании процесса творения ушел в нижний шаманский мир. Обычно его называли словом *харги* («местность», «тайга», «дикий олень»)²⁹. Ни один шаман не бывал в этом нижнем мире и не видел его. Дух — хозяин тайги распоряжался всеми зверями на данной территории. У разных групп он назывался по-разному: *эхэкэн*, *хиңкэн* (верхневиллюйск., верхнеолон., ерботоч.); *баянай* (виллюйск., томмотск., верхнеалд.); *баянача* (эвенки Маньчжурский); *яку* (виллюйск.); *урэткэ* («лесовик» — нецк.); *дагачан* (баргуз.); *маңун* ~ *магун* ~ *магин* (некоторые баргуз. и оленные эвенки Маньчжурии); *эджэн* — букв. «хозяин» (вит.-олекм., зейск., хинганск., бирарск.); *быхындор* (илимп.). Ербогоченские эвенки помещали его в земле около стволов: *Хекта дагачандун хиңкэн мэнин бихин* — «Сам *хиңкэн* находится у основания ствола ивы». С этим связано и баргузинское название его — *дагачан* — «комель». Некоторые алдано-амурские эвенки помещали его в горах с долинами, богатыми зверем. У эвенков, живших рядом с русскими, а также у хинганских, кумарченских и бирарских (Широкогородов) его образ смешался с образом русского лесного (старик с большой бородой). Хинганские эвенки считали его женатым и имеющим детей, остальные — бездетным. Он ходил, ездил на собаках (хинганск.), на тигре (эвенки-бирары). Отдельные шаманы помещали его на третьем облаке, ниже

²⁹ Древние значения слова *харги* (олень, тайга, дух — хозяин нижнего мира, черт), а также одно из названий духа — хозяина верхнего мира — *шируни* (сымск.), имеющее один корень с *ширу* ~ *сиру* (пороз), позволяют предполагать, что духи — хозяева верхнего и нижнего миров в начальный период шаманства представлялись в виде быков-порозов — оленя и лося. Словом *харги* назывались также все духи-помощники, которых шаман посылал в мир мертвых, душа покойного, душа шамана в период обучения его предками и все чудовища на реке *эңдеки* в шаманской космогонии (№ 67).

духа — хозяина верхнего мира. Некоторые из верхневитимских и нерчинских эвенков обращались к нему, как к окружающей природе-буга (№ 305).³⁰

Дух — хозяин тайги любил тишину и обладал хорошим слухом. Поэтому жертвоприношения ему всегда производились в тишине. В жизни старались не говорить о добыче, чтобы он не услышал, и всегда останавливали детей, когда они шумно играли. Во время сборов на охоту следили, чтобы не было детского шума. Наиболее древние представления о хозяине тайги как о женщине сохранились в пережитках у непских и ербогоченских эвенков. Они считали, что хозяин тайги мог являться охотнику во сне в виде женщины.³¹ Во время камлания этому духу женщины могли быть помощниками шамана и подпевать последнему, что не разрешалось на других камланиях. Древний образ духа — хозяина тайги и зверей в мифах подкаменнотунгусских и сказаниях зейских эвенков представлялся в виде молодой красивой женщины. В ее распоряжении были все звери, а собаками у нее служили медведи (№ 67, 165; № 79, 263). К духу-хозяину, принося маленькую жертву, обращались с просьбой послать удачу на охоту. «Жертву» в глухой амурской тайге приносил старший в группе. Некоторые на месте жертвоприношения делили между собой на куски кору или доску с изображением человеческого лица (№ 350). Дух-хозяин требо-

³⁰ А. Ф. Анисимов записал от подкаменнотунгусских эвенков название *бугады* (букв. «относящийся к месту — угодию»). «*Бугады*, — пишет он (№ 14, 191—192), — ассоциировались с образом лося и дикого оленя и назывались *энинтынь*» (букв. «их мать», — Г. В.). Автор считает образ *бугады* тотемистическим на основании следующих фактов: названия *энин* (мать) для лосихи и оленухи; обычай дележа добытого мяса между членами рода и передачи шкуры добытого лося брату матери; традиции класть, «хоронить» кости — остатки съеденного зверя; представления об общности крови и духов и шаманов. Следует отметить, что термином *энин* (мать, самка) называлась самка любого животного. Мясо добытого животного, как и рыбу, всегда делили между членами большой семьи и территориальной общины, а шкуры всяких мясных зверей передавали брату или близкому родственнику матери. Обычай сохранения костей животных уходит своим происхождением в дошаманский период. Наконец, «общность крови духов шаманов-предков и шаманов относилась не к духам — помощникам шаманов, а к духам-предкам». Ссылка на слова детской песни («дедушка сохатый», «дедушка волк», «бабушка дикий олень») в статье автора (№ 42) не может подтверждать родство шамана с животными, так как в шаманских песнопениях родственные термины добавляются и к названиям любых предметов; например: *эки чимка* (тетка-жердь), *эни харан* (мать-место), *эни тымани* (мать-утро), *эки цыцтэ* (тетка-комель) (№ 46, 138—139).

³¹ В связи с этим среди эвенков бытовал рассказ. Охотник, убив много зверей, остановился на ночлег. К нему пришла женщина. Пожась спать, она просила убрать котел, чтобы он не звякнул. Ночью, когда она спала, охотник постучал над ее ухом в котел. Женщина испугалась и исчезла, вместе с ней исчезли все звери. После этого охотник не мог найти ни одного зверя.

вал хорошего отношения к животным, поэтому их во время охоты надо было добить и не мучить; ловушки нужно было устанавливать так, чтобы они мгновенно убивали.

Духи — помощники шамана — *сэвэн*³² (~*хэвэн*~*шэвэн*; мн. ч. *сэвэсэл*; *харги*, *шайган* — эвенки Бурятии) представлялись шаманам в виде птиц, рыб и некоторых животных, которые обладали человеческими способностями понимать речь шамана, отвечать ему и выполнять его поручения, поэтому некоторые шаманы делали изображения их с человеческим лицом. Вероятно, имея это в виду, И. М. Суслов определял их как полулюдей-полуживотных. К западу от Лены виды птиц у каждого шамана были разнообразными, количество различное. Одни виды (гагары, чайки, орлы) были характерны для всех шаманов, другие — только для некоторых. Но пресмыкающиеся (*куликар*), а также олень и лось были общими. Для всех забайкало-амурских шаманов характерными помощниками являлись лебедь, конь, ящерица, орел-беркут и змей-рыба. Из рыб общим для всех был таймень. Шаманы распределяли и функции между духами-помощниками: розыски души болящего по воздуху — птицы, по воде — рыбы; борьба с духом, вызывающим болезнь, — преимущественно птицы; отправка души покойного в мир мертвых — рыбы, олени, а у среднеамурских — собаки; переноска шамана, когда он сам пускался на розыски души болящего, гагары — по воздуху, таймени — по воде, лоси — по суше; насылание болезней людям рода, имеющего враждебно настроенного шамана, — мелкие пресмыкающиеся. Одной из второстепенных функций духов-помощников была охрана проходов (с земли на шаманскую реку и на *эңдежит*).

Любопытно, что в смешанных по происхождению группах эвенков, как например у илимийских (соединение чешских охотников с пришельцами-оленоводами), шаманских духов-предков (*анякан*) из группы пришельцев считали враждебными. Такими же враждебными духами (*илэды*) потомки ангарских эвенков считали духов — предков шаманов эвенков с самоназванием *илэ*, которые жили на истоках Подкаменной Тунгуски к северу от ангарских эвенков и которые частично вошли в со-

³² Как отмечалось, слово *сэвэн* имеет четыре значения: топить жир; ритуальное блюдо из медвежьего мяса и сала; обряд съедания этого блюда; дух — помощник шамана. Производные от этого корня относятся к шаманству: *сэвэнчэ* — «камлать»; *сэвэк* — «табуированный олень», *сэвэнчэикэ* — «камлание общение с сэвэнами»; *сэвэсик* — «шаманский плащ». Многозначность производных и самого слова-основы появилась постепенно. Все эти значения указывают на роль окуривания дымом сала в начале процесса становления шаманства. Окуривание дымом сала обозначало кормление и съедание жертвы — сала. Окуривание дымом сала и можжевельника было простейшим способом очищения. Все это наследовано шаманами и вошло в обряды.

став последних. Таким образом, названия духов — предков шаманов, считавшихся враждебными, позволяют вскрыть состав той или иной группы в древние периоды.

Функцией духов-предков (*мугды*) была подача шаману советов для разных действий. Поэтому отношение шаманов к ним было иным: их надо было постоянно «кормить» мозгом и кровью добытых животных и окуривать дымом сала, изображения их надо было перевозить (эвенки енисейской лесотундры) или делать вновь на каждом стойбище (эвенки енисейской тайги). Очень интересно, что мугды не должны были знать об убитом медведе.³³ В промежутках между камланиями духи-помощники, как уже отмечалось, помещались на шаманской реке. Шаманы енисейской группы перед каждым камланием, изготовив изображения и расставив их около чума, созывали духов. Часть духов шаман вводил в себя, т. е. «глотал», получая таким образом свойства животных, остальным давал направления «на работу». По материалам И. М. Сулова (№ 272), полученным от верхневиллюйских шаманов, животные духи-помощники, находясь во время камлания в самом шамане, питались его кровью.

Глава 5

ОБРЯДЫ И КАМЛАНИЯ

Представления эвенков об окружающем мире обусловили их особое отношение к природе и жизни, что проявилось в разного рода оберегах (*одё, нэлумэ*), действиях и обрядах. Обряды-мистерии, как и представления о мире, появились до шаманства. Шаманы наследовали их и развили, добавив свое. Они же создали свои обряды-камлания. И те и другие сосуществовали в историческое время. Обряды-мистерии отличались от обрядов-камланий тем, что могли производиться без шамана, не требовали кровавой жертвы. Если же шаман и принимал в них участие, то не играл ведущей роли. Обряды-камлания производились только с шаманом и требовали принесения кровавой жертвы.

В литературе XVIII в. имеются описания некоторых обрядов. С. Попов наблюдал в 1794 г. камлание у ербогоченских

³³ Такое отношение к духам — предкам шаманов было особо развито среди забайкало-среднеамурских оленных групп эвенков. Сохранилось оно и среди групп, в состав которых вошли сородичи забайкальских эвенков при расселении по тайге. В Забайкалье такое отношение привело к традиции своего рода экзамена начинающему шаману: последний должен был по вопросам старших рассказывать биографии шаманов, духов которых он наследовал (№ 350).

эвенков (№ 5, 293—294). В его описании интересно наличие кругового танца с шаманом в центре, аналогичного эвенкийскому танцу под песню-импровизацию. Этот танец, как мы увидим ниже, первоначально носил магический охотничий характер (см. стр. 239). Линденау в 1744—1745 гг. кратко записал камлание-лечение у удских эвенков. Он впервые записал текст «клича» — сбора духов-помощников и обряд отправления души покойного в мир мертвых. На протяжении всего XIX в. в литературе не было опубликовано полных описаний обрядов. Материалы, по которым составлена данная глава, собраны в 20—30-х годах преимущественно автором.

К древнейшим обрядам из культа природы относились жертвы в виде «кормления» и «дарения» и просьбы, обращенные к огню, местам бродов и перевалов. Они стали настолько привычными, что мясо не начинали есть, не бросив кусочка в огонь или в печь со словами: «Такого же пошли»; при переходах бросали в огонь щепотку табака или полоску ткани.

К охотничьим обрядам относились медвежьи, обряд добывания удачи охотнику (*сиңкэлэвун*), обряд погони за воображаемым оленем, убивания его и приобщения к мясу (*икэнипкэ*), гадание по лопатке, мелкие обряды — обращение к *сэвэки* и *хиңкэн* с просьбой послать зверя. Без шамана производили и обряд похорон умершего.

Выше мы изложили представления о медведе, требовавшие особого отношения к нему. В охоте на медведя, находившегося в берлоге,¹ прежде могли принимать участие только сородичи и свойственники охотников. Во время охоты о медведе можно было говорить только иносказательно. Во время всех действий — от подхода к берлоге до трапезы — обязательными были крики, подражающие ворону: «Ки-и-к! Ку-у-к! Кикак!». В отдельных случаях махали руками, как вороны крыльями, мазали лицо сажей. При подходе к берлоге охотники обращались к зверю: «Дедушка (старик), тебя убивает ворон». Убивал обязательно старший из охотников, но свеживал на охоте или на стойбище свойственник — *нимак* (*хуюврэн* — букв. «он ранен»; илимп.). Если медведя убивали далеко и тушу приходилось перевозить, то нарту или лодку, на которой везли, по приезде сразу же ломали. Процесс свеживания описан подробно в литературе (№ 12, 303—305; № 251, 3—4, 111). Обряд медвежьей трапезы совершался всеми сородичами и свойственниками и имел незначительные варианты. К. М. Рычков записал в начале XX в. трехдневный обряд от потомков ангарских тунгусов, в XIX в. кочевавших вдоль Енисея (№ 251, 3—4, 111—112). Устраивали его на площадке у боль-

¹ Медвежьи обряды, связанные с охотой на медведя, залегающего в берлоге, восходят к древнейшей охоте на медведя в пещере.

шого кедра. Для варки мяса разводили большие костры. В первый день до полуночи варили шейную часть туши. В это время молодежь устраивала игры и пляски. В полночь криком ворона давали знать, что кушанье готово. Все подходили к костру и молча усаживались вокруг, угощались и расходились по чумам также молча. На второй день приготавливали кушанье из сердца и внутренностей. Их резали на мелкие части, варили и мешали с топленным салом, но это блюдо ели только после полуночи. В других же котлах до полуночи варили медвежье мясо. Молодежь целый день играла и плясала, ожидая сигнала. В полночь раздавался крик ворона. Все участники отвечали такими же криками и мазали лица сажеей. С этого момента они называли друг друга *оли* (ворон). Подойдя к костру, усаживались вокруг. Нима, свежавший мясо, раздавал ложки. Сосуд с сердцем пускали по кругу, и каждый съедал по ложке. Затем все расходились по чумам и ели остальное вареное мясо медведя. На третий день варка мяса продолжалась. Вечером отделенную медвежью голову укладывали на бересту, шерсть расчесывали берестяным гребнем, в уши вдевали серьги из хвои кедра, голову украшали лентами. Затем нима вырезал у медведя пенис, насаживал его на палочку, воткнутую в землю, и все участники ударяли острием ножа по этой палочке. Когда палочка была подрублена, нима снимал кожу с головы медведя и варил голову. В полночь, усевшись вокруг костра, благоговейно съедали мясо с головы. Кости головы укладывали на бересту, сюда же клали гребень, серьги, лук со стрелой, ленты и украшения. Завертывали все и относили на запад хоронить.

Шкуру медведя получал нима, за что он дарил охотнику оленя. Шкуру с головы чаще отдавали семье, в составе которой имелся шаман. Ее окуривали и хранили вместе со святынями. Подкаменнотунгусские эвенки (МА, 1926, 1927) вешали лапу медведя в чуме на жердь *уркэптун* (дверка) для охраны здоровья членов семьи или отдавали шаману для изготовления колотушки. Лопаточную кость для гадания вешали на жердь. Верхнеалданские, учурские и амгунские эвенки (МА, 1947) в обряде съедания головы медведя и блюда *сэвэн* сохранили интересную деталь, указывающую на то, что этот обряд восходит к периоду материнского рода. У них съедание головы медведя и названного кушанья происходило в один день. На этот обряд прежде собирались все сородичи и свойственники. Отваренную голову медведя укладывали на доску или бересту, а приготовленный *сэвэн* — в емкий сосуд. Все садились молча вокруг очага. Затем нима брал палочку, отрезал по небольшому кусочку от нижней и верхней губ и челюстей, с затылка, с языка и от уха, нанизывал все это на нее и со словом «Давун» (см. стр. 147) передавал ее охотнику, убившему медведя, тот возвращал, тогда нима (говоря «Давун») передавал палочку самой старой женщине, она да-

валя женщины помоложе, та возвращала (также говоря «Давун») первой, и только после этого первая снимала верхний кусочек и бросала в огонь со словами: «Такого же пошли», потом по кусочку клала в рот. Это было знаком, что можно приступать к еде. Нимак в это время приготовлял палочку с кусочками для охотника. Около охотников помещалось блюдо с головой, около женщины и других членов семьи — блюда с другими частями вареного мяса. Ели степенно, разговаривали только на охотничьи темы. Во время еды некоторые бросали кости через плечо со словами: «Дедушка (старик), прыгни через колоду! *Ки-и-ик! Ку-у-ук!*» Охотники съедали все мясо с головы. Затем приступали к сэвэн. Сосуд с этим блюдом доходил по кругу (по солнцу) до самой старой женщины, которая первой пробовала ложку кушанья, от нее сосуд передавали дальше, каждый брал по одной ложке и с благоговением съедал, вскрикивая: «*Ку-ук!*». Во время еды молчали. Около охотника сосуд задерживался. Все следили за тем, как он проглотит (он должен был проглотить с ложки, не касаясь ее зубами). Если он проглатывал удачно, то мог взять кушанье ложкой подряд два и три раза. Сосуд с блюдом обходил три раза по кругу, и трапеза заканчивалась.

У подкаменнотунгусских эвенков после трапезы производился обряд борьбы мальчика с «медведем» — его костяком, обвязанным пучком тальника. Мальчик долго «боролся» и, наконец, бросал «медведя» на землю, что символизировало победу человека над зверем.

В обряде захоронения (головы и костей) обязательными для всех эвенков были «похороны» на *чуки* (подрубленный ствол). Енисейские и охотские эвенки насаживали череп надчелюстными отверстиями на два шпенька, которые вырубали на верхней части ствола, и распирали челюсти палочкой, вынутые глаза вкладывали в орбиты. Алдано-зейские насаживали на ствол череп, уложенный в тальниковые прутья и перевязанный с двух сторон. А глаза, завернутые в бересту, подвешивали на ветки соседних деревьев. Сымские эвенки клали череп на бересту вместе с украшениями, завертывали в нее и, делая затесы в пути, относили на запад в тайгу, чтобы положить или подвесить на подрубленный ствол кедра. Некоторые из восточных эвенков обтесывали ствол с четырех сторон и суриком делали на нем поперечные полосы. Кости складывали на построенный рядом с чуки лабаз (енисейск.) или на треугольник, устроенный на срубленном дереве (крайневост.), или развешивали на соседних деревьях (олем., алд.-зейск.).

После «похорон» все уходили, при этом у потомков ангарских эвенков было принято пятиться несколько шагов спиной, как при отходе после похорон человека, а также очищаться дымом.

Уподобление воронам с целью обмануть медведя свидетельствует о появлении этого обряда в период жизни древних тунгу-

сов по соседству с сибирскими предками современных северо-восточных палеоазиатов, имевших культ ворона. Свежевание медведя и его шкуры собственником, вручение первого куска с медвежьей головы самой старой женщине, слово *давун*, произнесенное во время трапезы, — все эти факты свидетельствуют о зарождении обряда в период материнской родовой организации и о том, что этот обряд вначале был обрядом двух родов, связанных взаимобрачными отношениями. По-видимому, первые шаманы имели и облачение из медвежьей шкуры. Позже шаманы, владевшие таким плащом, считались *хэргиник тэкэчи* (происходящий из нижнего мира) в отличие от шаманов *угиник тэкэчи* (происходящий из верхнего мира), одеяние и атрибуты которых делались из шкуры лося или дикого оленя.

Обряд добывания удачи — *сиңкэлэвун* (~ *хиңкэлэвун* ~ *шиңкэлэвун*) был характерен для всех групп эвенков (№№ 43, 62). В наиболее ранней форме такой обряд сохранился у амуро-алданских. По существу он представлял собой магическое убивание изображения парнокопытного животного. Выполняли его охотники без шамана. В случае неудачи на охоте охотник связывал из прутьев изображение лося (оленя), приготавливал маленький лук, стрелу и уходил, забрав все, в тайгу. Там он ставил изображение и, отойдя, стрелял в него. Если оно падало, то охота должна была быть удачной. Тогда охотник имитировал разделку туши, прятание ее и, забрав «часть туши», уходил домой, чтобы из дома отправиться на охоту. У эвенков с Тимптона, Сутама, Учюра в этом обряде своими советами принимали участие и шаманы. В одном из вариантов обряда сохранился наиболее древний способ охоты — набрасывание аркана: перед тем как стрелять из лука, на изображение оленя (лося) набрасывали аркан. К этому обряду добавилось и позднейшее действие — магическая охота с собакой. Охотник брал с собой изображение собаки. Если от выстрела изображение зверя не падало, то изображение собаки били и забрасывали в тайгу, а затем стреляли вторично.

У среднеамурских эвенков-бираров этот обряд превратился в осеннее моление духу — хозяину тайги (*магин*). Выбрав в тайге место, старший из охотников перед деревом приносил жертву — сжигал кусок мяса — и обращался с просьбой послать зверя охотникам. Принесение жертвы дереву характерно и для Нижнего Приамурья.

У сымских эвенков обряд *шиңкэлэвун* сводился к подвешиванию белых полос ткани на березу и стрельбе из лука в вершину ее с просьбой к матери зверей послать зверя. Шаманы развили дальше этот обряд, добавив к нему хождение к духу — хозяину тайги для испрашивания у него животных (*сиңкэн*), а также обряд очищения охотников. У ербогоченских эвенков обряд *хиңкэлэвун* состоял из двух частей: первая — очищение охотников;

вторая — хождение шамана за духом — хозяином тайги (*хиңкэн*). Для первой части, которая у этой группы считалась главной, охотники заготавливали лазейки (*хичупкэн*).² У подкаменно-тунгусских эвенков обряд *сиңкэлэвун* также стал шаманским, но порядок был другой. Вначале — хождение шамана к духу — хозяину тайги, затем магическое убивание зверей, для чего около стойбища расставляли листовенницы и изображения лосей, в которые стреляли из луков. И только после этого совершалось очищение охотников.³

Обряд *икэнипкэ* (№ 62, 151, 163), сохранившийся до XX в. у сымской группы, представлял собой древнюю восьмидневную охотничью мистерию-погоню за божественным порозом (оленем), убивание его и приобщение к его мясу. Шаманы добавили к этому обряду гадания, предсказания и обновление частей шаманского костюма и атрибутов (№ 62).

К мелким охотничьим обрядам относились постоянные просьбы послать зверя. С просьбой обычно бросали в огонь первый кусочек мяса, вешали на дерево шкуру альбиноса или белую ткань (*локоптын* — зап.; *хулгадаптун* — вост.). Линденау в 1745 г. записал у удских эвенков другую форму этой просьбы. При неудачной охоте охотник втыкал в землю против солнца лук и стрелы и произносил: «Сэвэки-царь, я человек, этим салом надела, подай мне». В том случае, если охотник добывал соболя, он брал его обеими руками за уши и, встав против солнца, говорил: «Сэвэки-царь послал». Ербогоченские и илимпийские эвенки на месте охоты после свежевания убитого зверя (медведя, лося, оленя) устраивали большой костер и бросали в него жир, кормя духа-хозяина и прося его еще послать зверя. Томмотские эвенки, убив пушного зверя и поднеся его носом к дымящемуся на углях жиру, говорили: «С косогоров, сцепившись, с опушек, схватившись, придите! Уруй! Уруй!».

К охотничьим обрядам относилось и «кормление» амулета — *бэллэй* (*барелак*).⁴ Охотник перед охотой отщипывал кусочек

² *Хичупкэн* ~ *сичупкэн* ~ *шичупкэн* ~ *чичупкэн* ~ *чичипкан* — «лазейка» (от *сичу* — «пролезть через узкое отверстие»). Обряд пролезания, введенный шаманами, был широко распространен среди всех эвенков. Пролезание или прохождение через лазейку с последующим закрыванием ее производилось над больными людьми и оленями во время камлания-лечения. В тех случаях, когда шаман отсутствовал, охотники сами производили обряд очищения. Лазейка была различной формы: *салгат* — в виде человека с раздвинутыми ногами; *саканан* — в виде большого отверстия рта рыбы; *угдупкан* — в виде рамы; *солипкан* — в виде кольца (№ 43, 61).

³ Подробное красочное описание этого обряда дает А. Ф. Анисимов (№ 11, 180—181). Его ссылка на записи автора относится не к охотничьим обрядам, а к оленеводческим.

⁴ Изготавливал это изображение сам охотник после виденного сна или в случае нахождения деревца, естественно выросшего, или по заказу шамана. Из найденного дерева, обычно растущего на пенке, вырезали

жира с «шапки» амулета, бросал его в огонь и окуривал амулет с просьбой к *мусун* амулета и в то же время с обещанием сменить ему «шапку» после удачной охоты. «Покормив» амулет, охотник развлекал его, двигая по земле. Мусун амулета, довольный таким обращением, обещал направить зверя на охотника, и последний, уложив амулет в специальную сумку, уходил на охоту. Иногда на промысле при помощи амулета гадали. Для этого, «покормив», подбрасывали его на новый коврик и следили, как он упадет: если лицом вверх — промысел будет удачным, если лицом вниз — неудачным. В последнем случае охотник иногда бил фигурку. Когда охотник находился дома, она висела на жерди чума.

Обряд похорон производился без шамана. Смерть эвенки объясняли уходом души (дыхания) из тела человека. Пережиток такого представления сохранился у баргузинских эвенков. Широко-горов наблюдал у них попытку вернуть человека к жизни путем согревания покойника (умершего одевали в несколько одежд) или путем вдувания воздуха (дули покойнику в рот и в нос). Если же умирал младенец, мать, держа его на руках, звала душу обратно и соблазняла ее, подставляя разные лакомства. Боязнь покойника, по-видимому, развилась после появления представления о мире мертвых, когда изменилось отношение к душе: ее стали бояться, и покойнику начали закрывать не только глаза, но и затыкать нос, рот и анальное отверстие, некоторые завязывали рот, нос, глаза и уши платком.

Удские эвенки в XVIII в., по записям Линденау, сразу же после наступления смерти раздевали покойника, вытягивали его руки вдоль тела, ноги связывали, лицо покрывали (завязывали платком) и всего обмывали кровью жертвенного животного. Традиция омовения умершего кровью в виде обрызгивания его живота и груди сохранялась у баргузинских эвенков еще в XIX в. Позже кровь была заменена порошком охры или сурика (*дэвэк*, *дэвэкэ*), которым посыпали все тело. Традиция омовения (обрызгивания) покойника кровью восходит к очень глубокой древ-

маленькую фигурку без рук, но с ногами и головой, на которой изображали глаза (вкладывали бисеринки), нос и рот. Фигурку одевали в «шапку» из уха медведя или лося, «шапку» из околосердечной сумки лося или какого-либо другого копытного животного (обязательно с жиром), к поясу фигурки привешивали связку с челюстями и носами, которая увеличивалась по мере добывания этих животных. «Силу» — *мусун* ~ *музун* — для этой фигурки добывал обычно шаман во время специального камлания — очищения охотника. Небольшие связки охотник носил на себе, а тяжелые возил на специально табуированном охотничьем олене. После каждой удачной охоты, сразу за свежеванием зверя, голову с горлом, легкими и сердцем укладывали на новый коврик, подсовывали под голову фигурку и покрывали сверху другим ковриком. Подержав так немного, приступали к свежеванию головы. Иногда в это время меняли амулету «кафтан». Затем мазали кровью рот и просили послать такого же зверя (№ 43).

ности, так как начало засыпки его охрой появляется лишь в серовском этапе неолита. У забайкальских эвенков долго продолжала сохраняться традиция обмазывания гроба изнутри кровью и устилания его дна можжевельником. К концу XIX в. большинство эвенков слегка обмывало горячей водой грудь и живот усопшего. После обмывания приступали к одеванию в заранее приготовленные и богато орнаментированные одежды, ничего не завязывая и не застегивая. Одетого покойника укладывали на новую шкуру или на кумалан. Прежде жена клала на грудь покойного свою прядь волос (муж укладывал свою ей под мышку). Около мужчины клали пальмú или отказ, лук, стрелы, охотничий нож, лыжи, котелок, огневой припас, трубку с кисетом и другие предметы; около женщины — орудия обработки шкур, женский посох, трубку с кисетом и мелкие личные вещи. Обычно, одев покойника, все садились вокруг и приступали к трапезе, время от времени подбрасывая кусочки еды в воздух, остатки бросали в огонь. На следующий день сородичи заготавливали долбленную колоду из высохшего дерева или гроб из трех досок (нижней и боковых), которые закрепляли шпильками на поперечных палках. Уложив покойника со всеми вещами в гроб, покрывали его нюком от чума и выносили головой вперед через специально открытое отверстие, расположенное около того места, где находилась его голова перед смертью (некоторые выносили тело умершего через дверку головой вперед). Другие в это время заготавливали помост (*гирамкин*) на двух или четырех столбах и обмазывали все кровью убитого оленя. Мужчину несли мужчины, женщину — женщины, ребенка — отец. Гроб ставили на помост. Под ним разводили огонь, в который лили жир для окуривания. Внизу, рядом с помостом, ставили сосуд с жиром, а на деревьях вокруг развешивали одежду и другие вещи покойного, слегка поломав или порвав их.⁵ Затем убивали верхового оленя (собаку — сымские, ангарские и среднеамурские эвенки; лошадь — забайкальские) и оставляли его под настилом, а шкуры убитых «для крови» животных вешали на дерево около захоронения. Мясо убитых оленей съедали в вареном *биде* около помоста. После трапезы покойника укрывали шкурой или кумаланом, некоторые прибавляли еще сверху доску. Окончив обряд, пятась, отходили на небольшое расстояние и возвращались домой. Енисейские эвенки заваливали иногда свои следы снегом (зимой) или деревьями (летом). Ангарские эвенки, кроме того, отрубали все сучья у деревьев, стоящих вокруг помоста. Туруханские эвенки (№ 155, 42) под помостом разводили костер и ждали, пока покойник обуглится. Чужеродцам было запрещено смотреть на труп, лежащий на лабазе, поэтому они, зная это, увидев издали лабаз, старались его обойти.

⁵ Традиция захоронения с испорченными вещами своим происхождением уходит к глазковскому периоду энеолита.

Наиболее ранней формой захоронения в дупле было стоячее. Если умершего своей смертью хоронили в лежащем положении, то самоубийц хоронили в земле в сидячем положении, а личные вещи их сжигали, чтобы смерть не перешла на кого-либо из живых.

Обряд отправления души умершего в мир мертвых производился шаманом примерно через год после разложения трупа.

В районах, смежных с расселением русских, и там, где было сильное влияние церкви (Якутия, Приамурье), воздушное захоронение давно заменилось захоронением в земле. Покойника по традиции омывали — обрызгивали, но не кровью, а водой, — одевали в новое платье и окуривали дымом горящего жира, затем заворачивали в шкуру и опускали в могилу. Некоторые делали деревянные гробы. Вместе с покойным в могилу продолжали класть испорченные личные вещи и обязательно одно стегно убитого оленя. Место для могилы старались выбрать на высоком берегу, «так, чтобы вокруг можно было далеко видеть». На поверхности земли делали холм или ставили ящик и крест, некоторые огораживали могилу решеткой. Испорченную посуду, которой пользовался покойный, оставляли на холме, иногда насаживали ее на концы креста, а мягкие вещи развешивали вокруг на ветвях. Положение покойника в отношении стран света было различным у разных групп. Эвенки считали, что, встав, покойник должен пойти прямо на места предков.

Конные эвенки также хоронили умерших в земле, колоду с покойным клали головой на запад (№ 259, 351). В могиле оставляли лук, колчан, стрелы, сайдак, седло, в колоде — нож, огниво. На поверхности могилы на шестах развешивали шкуру любимой лошади с головой и ногами, мясо ее, разрубив на мелкие куски, разбрасывали вокруг птицам и собакам (№ 259, 350). У некоторых из витимо-олекминских и зейских оленных эвенков (МА, 1929, 1947), предки которых имели лошадей, на поверхности могилы, кроме убитого верхового оленя, оставляли небольшое деревянное изображение коня.

Гадание — один из дошаманских способов выяснения неизвестного. Позже, став одной из основных функций шамана, в некоторых формах продолжало сохраняться самостоятельно. К древним способам относилось гадание по лопаточной кости, по маленьким палочкам и по труту на воде.

Гадание по лопаточной кости (*далучин*) было широко распространено у народов Центральной Азии.⁶ Очищенную и высушен-

⁶ Рихард Андре (№ 345) на основании собранных им со всех материков материалов пришел к выводу, что это гадание появилось у кочевников Центральной Азии. Поскольку для охотничьих народов Сибири характерна скапуляманья, то трещины, обозначающие удачу или неудачу на охоте, связаны с охотничьими тропами. Нам кажется, что правильное было бы происхождение этого вида гадания искать не в скотоводческой, а в охот-

ную лопаточную кость (*далу*) держали близко над огнем, пока на ней не появлялись трещины, значение которых объясняли по-разному. Рассматривать трещины сразу было запрещено. Кость нельзя было показывать и детям. Средняя поперечная трещина обычно делила трещины по значению на две части. Кроме того, разные значения имели одинаковые трещины справа и слева. Длинная трещина, проходящая вверх и имеющая петлю на конце, обозначала, что охотник убьет зверя. Короткие трещины, идущие слева вверх, обозначали неудачу на охоте. Если между такими трещинами имелась поперечная, соединяющая их, то это предвещало неприятность. Короткая трещина с петлей на конце, отходящая от поперечной слева, предвещала плохую погоду утром следующего дня; прямая короткая трещина с развилкой на конце вниз от поперечной — хорошую погоду на весь следующий день (по сведениям учурских групп). Косая трещина книзу от поперечной с развилкой на конце говорила о появлении пришельца с неудачной дороги (рис. 17).

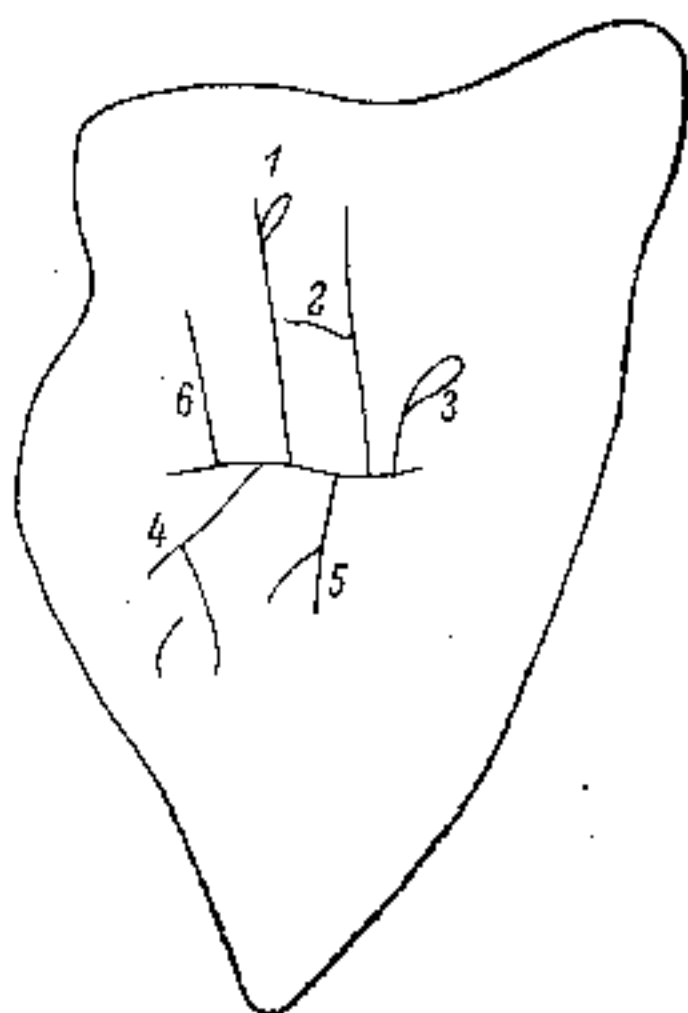


Рис. 17. Лопаточная кость для гадания (*далу*).

Значения трещин: 1 — удача; 2 — убить зверя; 3 — неприятность; 4 — утренняя неприятность; 5 — хорошая дорога и встреча; 6 — удачный день.

Если по лопатке преимущественно гадали охотники, то у женщин имелось свое гадание — *боби*. Это гадание по раскинутому на доске коротеньким (1—2 см) палочкам, нарезанным из прутьев (*боби*). Палочки, потряся в пригоршне, бросали на доску, затем раскладывали по кучкам в зависимости от их положения. Если все палочки раскладывались хорошо, задуманное должно было исполниться.⁷

Среди среднеамурских эвенков-манегров Маак (№ 241, 311) наблюдал следующее гадание: большую миску наполняли водой,

ничьей культуре. Сам термин *далу*, по-видимому, восходит к урало-алтайской языковой общности.

⁷ В Музее антропологии и этнографии Академии наук СССР в коллекции № 1524-9/12 есть палочки для гадания с нарезками, привезенные Рычковым от эвенков р. Кемчуга (приток Чулыма). Нарезка в крупную клетку обозначает большую прибыль (*кэга абдул* — букв. «много голов», «большое хозяйство»); нарезка в мелкую клетку — маленькую прибыль (*хулукун абдул* — букв. «мало голов», «маленькое хозяйство»); нарезки-выемки в виде четырехугольных углублений — плохой путь (*чэпкэка* — букв. «ямка на пути»); нарезка косыми линиями — дорогу (*удя* — букв. «след», «дорога»); нарезка продольными углублениями — плохой путь (*такэн* — букв. «колода»).

по краям ее раскладывали кучками по количеству чумов трут, спускали в воду кусочек трута, прикрепленный к бересте, и зажигали все кусочки по борту; если трут на бересте подплавал к труту на борте, задуманное должно было осуществиться.

Прежде чем говорить об обрядах, созданных шаманами, необходимо остановиться на эвенкийских терминах, обозначающих «камлать», или «шаманить» (1), «шаман» (2). Их всего четыре: *яян* (2), *яя-* (1); *нимнан-* (1); *сэвэнчэ-* (1); *саман* (2), *самалды-* (1). Первый термин обозначал пение-просьбу о благополучии, обращенную к огню. По преданиям сымских эвенков, шаманы устраивали большие костры и около них шаманили. Камлание называлось *ядранка* — «обращение к пламени»; отсюда *янды-* — «камлать у костра», *яя-* — «шаманить» и *яян* — «шаман» (№ 355). Второй (*нимнан-*) имел два значения: «сказание» и «камлание» и был распространен во всех тунгусо-маньчжурских языках, кроме собственно маньчжурского, и в одном значении — в палеоазиатских (№ 67, 153—157). Два значения второго термина свидетельствуют о том, что было время, когда у одного лица имелись две функции. Третий термин (*сэвэнчэ-*) характерен только для тунгусо-маньчжурских языков.⁸ Значения слова *сэвэн* (см. стр. 236) указывают на появление его у пратунгусов и на то, что оно первоначально обозначало часть дошаманского обряда, связанного с топлением жира. Последнее в дальнейшем в виде окуривания сохранилось в быту. И, наконец, эта традиция окуривания была наследована шаманами и развита ими. Четвертый термин со значением «шаманить» (*сама-нил-, сама-лды-*) характерен для всех тунгусо-маньчжурских, а также для некоторых монгольских и тюркских языков. Исходя из того, что слово «шаманить» является производным (*саман + и + л-, сама + -лды-*) и корень его (*саман*) имеет только одно значение (для собственно тунгусских слов характерна полисемантичность), а также что в эвенкийском оно обозначает не семантику камлания, а только название всех телодвижений (прыжки, пляс) шамана, можно говорить о проникновении его в древние тунгусские языки с юга. У шаманов, кроме вышеуказанных названий, из-за того что одной из основных их функций являлось предсказывание, имеется еще одно название — *ичэримни*, или *хирури* (предсказатель).

Шаманы прежде всего должны были заботиться о душах своего коллектива. Это определяло и созданные ими камлания. Главным из них было лечение — *иллэмэчипкэ* (букв. «обряд до-

⁸ Слово *сэвэн* в значении дух — помощник шамана, дух — хозяин неба и земли, дух — охранитель дома характерно для солов (сэву), удэгейцев, орочей, ороков (сэвэ) и маньчжуров (соку). Словом *сэвэки* в языках эвенков, негидальцев, орочей, удэгейцев и нанайцев называется антропоморфное изображение, подвешиваемое к шаманскому костюму, кроме того, в языке эвенков оно обозначает «бог».

бывания души-тела»)⁹ — поиски и водворение на место ушедшей или уведенной духами — помощниками враждебного шамана души больного. Второе — проводы души покойного в мир мертвых — *тырэчупкэ* (букв. «придавливание + обряд» — сымск.; *анан* — букв. «толкание» — подк.-тунг.; *хаңэчин* — букв. «сопровождение» — илимп., нерчинск.). И, наконец, табуирование оленя — *сэвэкиңипкэ* или *итыкиңипкэ* (букв. «сэвэко-делание + обряд», т. е. посвящение). Камланием для себя являлись общение шамана с духами-помощниками — *сэвэнчэпкэ* (букв. «сэвэн + в + состояний + быть + обряд») и обряд признания шамана родом. Во всех этих камланиях обязательной была кровавая жертва и определенная обстановка.

К мелким обрядам-камланиям, которые шаманы обычно добавляли к большим и иногда по просьбе просителя производили без облачения, но с покрытой головой и с бубном, относились такие, как добывание мусунов для охотничьих амулетов, для различного рода металлических подвесок на облачении и для атрибутов шамана, кормление духов-предков и гадания.

Обстановка во время камланий у западных (к западу от линии Лена—Байкал) и восточных (забайкало-амурских) эвенков различалась. У западных мольбище имело большое количество изображений животных, птиц и специальных сооружений, преобладали магическое число 7 (см. стр. 186) и кратные от него, облачение по окончании камлания убиралось. У восточных мольбище имело изображение двух-трех птиц, преобладало число 9 и по окончании камлания присутствовавшие по очереди надевали облачение и шаманили. Различались и костюмы.

Камлание *иллэмэчинкэ* производилось по просьбе родных больного и длилось несколько дней. Оно состояло из трех основных частей: первая — узнавание, где находится унесенная душа и каким способом изгнать враждебного духа, поедавшего больного; второе — поиски, добывание души и возвращение с ней; третья — водворение души на место или временно в душехранилище. Узнать причину болезни шаман мог только во сне. Поэтому он жил у больного до первого сна, указывающего, как шаманить. После этого он просил мужчин стойбища заготовить деревянные изображения духов-помощников. У шаманов енисейских групп обязательными были очистительные лазейки (см. стр. 239). Через лазейку — раму (*угдунка*) пролезали все присутствовавшие перед тем, как по мосткам войти в чум для камлания. Некоторые укладывали около нее изображение щуки, которой присутствовавшие на камлании сдавали на «хранение» свои души. Мостки (*дарпи*, *тыгдэлэн*) имели вид двух грубо отесан-

⁹ Название этого же камлания у маньчжуров было образовано от основы *ханян* — («тень-душа»; *ханяла* — букв. «добывать + тень-душу»; № 350, 308).

ных изображений оленей порозов, на спинах которых лежали также грубо сделанные изображения тайменей. Переход по мосткам всех присутствовавших символизировал переход на остров шаманской реки (т. е. в чум для камлания), откуда шаман начинал свои поиски ушедшей из больного души. Некоторые шаманы устраивали эти мостки под двускатным шалашом из молодых лиственниц — *вота ~ гота*, иногда позади чума они ставили *онан* — двускатный шалаш из сухих лиственниц. Перед *вота* помещали попарно несколько изображений шаманов-предков (*мугды*), с которыми шаман советовался; на продольную жердь *вота* опирали жерди с жертвами (куски тканей, платки и головы жертвенных оленей). Вокруг расставляли изображения духов — помощников шамана.

Заготовив мольбище, шаман созывал духов — помощников и предков и советовался с ними о способах розыска. Затем раздавал своим помощникам «работу», направляя на розыски, подбадривая, подгоняя и советуя. В трудных случаях он отправлялся сам, выезжая на плоту из тайменей (маленький плотик лежал около него во время камлания). В этот момент обычно убивали жертвенных оленей. Иногда ему приходилось вступать в сделку с духом, укравшим душу, причем шаман обычно старался обмануть этого духа, порой вступал с ним в бой.

Вторая часть камлания — возвращение с найденной душой и очищение больного (у сымских эвенков) протаскиванием его через лазейку *солипкан*, туши же жертвенных оленей протаскивали через отверстие в *вота ~ гота*, после чего лазейку-солипкан и отверстие закладывали ветвями, что символизировало изолирование духа болезни. Головы убитых оленей отделяли и, насадив на жерди, опирали их на *вота*.

Последняя часть камлания — водворение души в человека или во временное душехранилище — *омирук* (№ 13, 216—217; № 62, 108—110; № 67; № 350, 305—307).

У забайкальских и некоторых северобайкальских эвенков для этого камлания вокруг и внутри чума укладывали полосу ровдуги с рисунками змей (*дябдар*),¹⁰ людей и оленей.

В камланиях забайкальских конных и оленных групп большое внимание уделялось жертвоприношению духам — предкам шаманов (№ 350, 462). Шаман клал изображение предка на спину жертвенного оленя, обводил последнего вокруг чума 4 раза, останавливал неподалеку от лиственницы без сучьев (*туру*) и убивал ритуальным способом — втыканием острой палки под череп через шею. Кровь собирали, и ею кропили изображения духов-помощников, а шкуру с рогами и копытами вешали (у маньчжурских эвенков в жертву приносили корову, козу). Мольбище

¹⁰ Представление о змее, символизирующей землю, пришло к эвенкам с юга через ороحوнов и в массе не было характерно для них.

забайкальских эвенков отличалось тем, что в чуме около плота из деревянных изображений налимов ставили две лиственницы (*турукан*) с отрубленными ветками так, чтобы вершины их проходили через дымовое отверстие. Одну из них ремнем соединяли с лабазом, устроенным на некотором расстоянии против входа в чум. Ближе к лабазу под ремнем разводили костер, вокруг которого ставили четыре столба (*тэгэлдин*). К середине ремня привязывали колокольчик. Ремень символизировал дорогу духов-помощников в нижний мир.

Камлание *тырэчупкэ* (*анан, ханэчин*) — отправление души в мир мертвых — было личной заботой каждого шамана и производилось без просьбы родных покойного. Устраивалось оно на много позже похоронного обряда (когда высыхало тело покойного). Шаман отправлял душу в мир мертвых через разные промежутки времени; иногда он ждал смерти нескольких человек и отправлял их души все сразу.

Наиболее раннее описание этого обряда дал Линдснау (1744—1745 гг.). Он записал его у удских эвенков. Для поминок из гнилушки было сделано изображение умершего. Его одели в платье и посадили на постель. Явившиеся родственники принесли лучшие кушанья и поставили перед ним. После этого шаман начал камлание. Он «кормил» изображение (кусочки сала совал в рот изображению, а съедал сам), потом курил и пускал дым ему в лицо. Угостив так покойного, шаман и все родственники принялись за трапезу. Затем начали прощаться с душой покойного. Шаман опять запел, а в это время принесли кишку-лазейку (вероятно, так называемый солипкан), через которую пролезли все присутствующие. Шаман надрезал ее со словами: «Теперь расстаемся, не возвращайся, быстрее отправляйся, не думай возвращаться, вернешься — дети будут стонать». Затем с изображения сняли одежду, а само изображение повесили на дерево (иногда их выбрасывали). Лицам, не состоящим в браке, такого рода поминок не устраивали. Их души якобы потом возвращались в новорожденных.

У эвенков с бассейна Енисея отправление души происходило в чуме. Шаман вызывал духов-помощников и предлагал им отвести души покойных в мир мертвых, описывая в пении, как надо провести и кто в каком месте должен вести (№ 46, 139—140; № 356). А. Ф. Анисимов (№ 15, 60) привел любопытный рисунок — представление эвенка Василия Шаремиктала об отправлении души в мир мертвых. Хотя Шаремиктал и смешал представление о реке *эндекит* и ее притоке — шаманской реке, но весьма ценны его изображения духов-помощников, которым поручаются проводы души.

Шаманское камлание «добывание детских душ» производилось в случаях смерти детей. Автором оно записано у олекминских эвенков, а Широкогоровым — у баргузинских и нерчинских.

У олекминских эвенков шаман присоединял этот обряд к обряду посвящения оленей, у баргузинских и нерчинских он производился отдельно. У первых он совершался обычно в чуме. В пении шаман описывал свой поход в мир душ, находившийся несколько ниже верхнего мира. Души в виде птичек перелетали с ветки на ветку. Шаман, подкравшись, начинал играть с птичками, незаметно прятал одну из них и быстро спускался на землю. В этот момент в чуме около шамана наготове стояли два мальчика и две девочки, держа за углы белый платок. Шаман, «попав на землю», бросал на платок души-шерстинки. Платок быстро складывали, и шаман прятал его в коробочку-душехранилище. У баргузинских и нерчинских эвенков обряд состоял из трех частей: отправка духов-помощников и убивание жертвенного оленя; путешествие шамана в верхний мир за душой; разговор с духами-помощниками. Шаман, выкрыв душу, сам укладывал ее в душехранилище в виде маленькой колыбели (№ 350, 310).

Шаманское камлание «кража оленьих душ», записанное автором от алданских эвенков, производилось во время эпизоотий. Камлали в чуме. После созыва духов-помощников шаман в пении описывал свой поход в верхний мир к *сэвэки*, где паслись души оленей, не рожденных на земле. Он выкрадывал несколько душ и спешил на землю. Подходя к земле, он сам становился оленем. В это время мужчины с арканами и недоузками стояли наготове. И как только шаман-олень произносил, что он «коснулся ногами земли», приподымали часть крыши чума (палатки) со стороны почетного места (*малу*). Шаман-олень выскакивал в тайгу и бегал, подражая оленю. Мужчины ловили его арканами. Имитировалась сцена ловли одичалых домашних оленей. Наконец шамана-оленя обуздывали и вводили в чум (палатку), где ставили на коврик. Он прыгал, мотал головой, и из его облачения сыпались шерстинки — души украденных оленей. Их подбирали, стараясь не оставить ни одной. Шаман-олень постепенно превращался в человека. На этом заканчивалось камлание. Все шерстинки зашивали в специальный мошочек (*одёко*) и хранили, что должно было дать здоровье стаду.

Шаманское камлание *сэвэкиципкэ*, *итыкиципкэ* — табуирование оленя было характерно для оленеводческих групп и имело цель обеспечить здоровое состояние стада и его размножение. Вместе с оленеводами проникло и на запад от Лены. Но здесь его целью было обеспечение здоровья членов семьи, а табуирование оленя занимало второе место.

Общим для всех групп эвенков было посвящение оленя духу — хозяину верхнего мира, от которого шаман добывал *мусун* (часть его силы) и вводил в посвящаемого порожа, после чего тот становился «божьим оленем». Отношение к нему менялось: на нем нельзя было ездить, в его сумках перевозили только святыни, он доживал до естественной смерти, после которой тушу его целиком

клали на лабаз. В случае исчезновения «божьего оленя» не искали. Этот олень, как правило, был белого цвета или имел белые пятна на голове. Перед и после кочевки его окуривали. В караване он шел первым или вторым. Такое камлание существовало в разных вариантах (№ 62, 170—180).

Если для «крови» (для помазания и для омовения) убивали дикого оленя, то для «кормления» (в жертву) забивали домашнее животное, обычно отсутствовавшее в хозяйстве, например петуха (токм.), барана (забайк.), свинью или курицу (оленные маньчж.). Принесение в жертву домашнего оленя является одним из свидетельств относительно позднего появления оленеводства у эвенков.

Очень часто эвенки обращались к шаману за предсказанием или гаданием; например, просили сказать, что случилось с ними в дороге, что делается у них дома и др. Такое камлание никак не обставлялось. Производили его вечером в чуме, обычно без облачения. Гадание заключалось в следующем: шаман бросал колотушку в направлении спрашивающего, а трубку последнего брал на 1—2 затяжки, затем спрашивавший возвращал колотушку шаману. Определялся ответ по тому, как падала колотушка. Одно из камланий-гаданий по колотушке записал Широкогоров у забайкальских оленных эвенков. Это камлание с заячьей шкуркой — *туксаки*. Цель его — отгадать просьбу, для чего шаман трижды (в начале, в середине и в конце камлания) бросал в сторону просителя колотушку, следя за тем, как она упадет. Проситель возвращал ее шаману. Но в середине камлания, чтобы отгадать просьбу, шаман отправлял зайца (*туксаки*) к духу — хозяину верхнего мира: он подбрасывал вверх заячью шкурку так, чтобы она проскочила через дымовое отверстие (№ 46, 22—25, 230—231, 277).¹¹

Камлание «обновление частей шаманского костюма» и его атрибутов среди эвенков не получило того развития, какое оно имело у некоторых народов Алтая и у селькупов. Шаманы обычно присоединяли его к другому обряду (например, у сымских эвенков к *икэниикэ*). Металлические подвески к шаманскому костюму и атрибутам изготовляли мужчины-сородичи, позже — члены территориальной группы, жившей летом вместе, иногда их делал сам шаман. Обработкой ровдуги и пошивом костюма могли заниматься только девушки. Для добычи материала, т. е. дикого оленя, на костюм и атрибуты шаман устраивал несколько камланий. Первое — кратковременное общение с духами, чтобы они

¹¹ Широкогоров предполагал, что тунгусы заимствовали этот момент камлания от бурят. Но у всех эвенков жило представление о зайце, который участвовал в процессе творения человека, но за какую-то провинность был изгнан на землю и стал шаманом.

указали местонахождение дикого оленя, чья шкура предназначена шаману. Ответ шаман видел во сне после этого камлания. Затем он устраивал вторую часть камлания; на нее собирались все мужчины стойбища. Камлание производилось в чуме. В пении шаман сообщал место и описывал оленя, которого охотники должны были для него убить. Описание было очень точным, назывались не только местонахождение и внешний облик оленя, но и те места, где он ходил. После добычи охотниками животного шаман во время камлания указывал, что и как нужно сделать для изготовления плаща и кто из девушек должен этим заниматься.

Глава 6

ШАМАНЫ И ИХ ОБЛАЧЕНИЕ

Создавая представления о различного рода духах-помощниках, несущих функции охраны душ членов опекаемой ими группы, шаманы тем самым «вселяли покой» в живущих.

Духи-помощники и духи-предки всегда находились под наблюдением и руководством шамана. Поэтому если после смерти последнего не оставалось потомков, если не появлялся новый шаман, члены рода испытывали страх за свою жизнь. Шаманские духи-помощники могли «разбежаться по земле», а люди, оставшись без их защиты, могли «вымереть» под воздействием враждебных духов. По материалам Широкогорова (№ 305, 89, 99), среди забайкальских и амурских эвенков смерть шамана и вера в роспуск духов приводили к заболеванию ряда молодых и близких шаману лиц. И до тех пор пока один из заболевших не начинал «чувствовать, что духи переходят к нему», заболевание распространялось на других, увеличивалось количество смертей от несчастных случаев. Но, как только один из болящих начинал «становиться шаманом», болезнь прекращалась. В ряде редких случаев старейшины рода или старый шаман другого поколения этого рода сами находили подходящего человека, который должен был заменить умершего.

Чаще всего шаманский дар, способность «руководить духами-помощниками», передавался по наследству.¹ Время и расстояния для этого не играли роли: наследование могло происходить через 3 и 4 поколения и иногда на расстоянии 200—400 км и больше. Из множества записанных автором родословных различных групп эвенков (по 5—14 поколений) можно выделить 48, в которых было отмечено, от кого шаманы получили в наследство духов

¹ Наследование происходило и по мужской линии (№№ 258, 259, 305, 355), и по женской (№ 355).

умерших шаманов. Преобладали случаи передачи по мужской линии (№ 355).

Человек, которого «избрали» духи — предки шамана, мог быть различного возраста, в отдельных случаях даже детского. Прежде всего он должен был глубоко верить в свое призвание. П. Третьяков в середине XIX в. дал довольно точную и подробную характеристику личности шамана (№ 281, 209—210).

По словам шаманов, духи «входили в уши и мозг» и нашептывали начинающему слова песни. Последний, сидя задумавшись в чуме, покачивался из стороны в сторону и пел. Иногда уходил в тайгу и там просиживал днями на одном месте, время от времени вторя словам, которые «напевали» духи. Иногда во сне духи «предлагали» ему убить одну из шаманских птиц (гагару — западные, кукушку — восточные), разделить на части и есть по одной части каждый день. Это обозначало, что дух-помощник в виде птицы уже «вошел в начинающего шамана». Эвенки считали, что дух — хозяин верхнего мира (№ 355, 376—377) руководит избранием и передачей новичку духов-предков и духов-помощников. Он мог наказать (*буркэниэкэчэн* — букв. «заставлял умирать»), если не выполнялись его наставления. Иногда начинающий, уйдя в тайгу, доводил себя до такого состояния, что считал себя превратившимся в животное (росомаху, волка, оленя), и, подражая последнему во всем, возвращался на стойбище. По сообщениям отдельных шаманов, записанным Ксенофонтовым в районе Нижней Тунгуски—истоков Вилюя, духи — предки умерших шаманов в период становления «закаляли» начинающего, мучая его (№ 162, 55—57).²

После периода подготовки, продолжающегося 2—3 года, начинающий делал колотушку для будущего бубна с изображением человеческой головы на одном конце ее. Костюма у него еще не было. Покрыв голову платком и уткнув колотушку в землю, он днями сидел и пел шаманские песни. Спустя год-два, он «видел» во сне оленя, шкура которого предназначалась для бубна, сообщал его признаки и местонахождение сородичам, и те (в прежнее время родственники матери) искали и убивали указанное животное (поиски его иногда продолжались целый год). Тушу убитого оленя охотники привозили на стойбище. Верхнеалданские эвенки отделяли голову и укладывали ее на *малу*. Шаман ложился рядом и накидывал снятую шкуру на себя. Лежа, он трижды кричал по-лоскиному. Охотники в это время делали маленькие луки и стреляли в него; этим имитировали

² Врач Д. А. Кытманов, проработавший 5 лет среди эвенков бывш. Туруханского края, выделял два типа больных истерией — «кружением»: подлинных и подражающих. Эта болезнь местами переходила в эпидемию. Приступу обычно предшествовала депрессия, душевное беспокойство. Приступ продолжался часами. Сами эвенки считали такой приступ вселением духов в начинающего шамана (№ 163).

убиение лося-шамана. Затем шкуру для бубна передавали девушкам для обработки, а обод и крестовины шаман делал сам. Для «обновления» (помазания кровью) бубна убивали домашнего оленя, шкуру его вместе с головой и рогами (позже — полоску шкурки, натянутой на распялки) вешали на дерево в жертву духу, избравшему новичка. Только тогда за начинающим шаманом признавали право шаманить. Постепенно он приобретал костюм: нагрудник; наплечник — *аркалан* (амуро-зейск.); кафтан; обувь; головной убор, вначале ровдужный, позже металлический. У конных групп эвенков, кроме того, шаманы имели посохи. Металлические подвески для бубна и для костюма добавлялись постепенно. Каждая новая часть должна была быть «обновленной», т. е. окропленной кровью на камлании.

Широкогоров отмечал среди оленных маньковско-читинских эвенков случаи, когда кандидат в шаманы намечался родом (№ 350, 351—352). Самым важным фактом, по которому определялось, что человек готов стать шаманом, было указание им особенностей лося, которого должны были убить, чтобы изготовить бубен. У среднеамурских эвенков-бираров обряд становления шамана был сходен с маньчжурским и даурским. Основным у них было камлание, во время которого начинающий «получал» первого духа, которого должен был добавить к сонму шаманских родовых духов. После этого начинался испытательный период — обучение новичка опытным шаманом, заключавшееся в вопросах и ответах, как на «экзамене». Для проведения последнего устраивали небольшое молебие.

Таким образом, шаманские духи всегда оставались в роде, в редких случаях переходили в род свойственников.

Постоянное напряженное состояние³ в «руководстве» духами, «борьба» с духами чужеродных шаманов, а также осторожное и боязливое отношение к ним окружающих сделало из шаманов людей замкнутых, скрытных и подозрительных. В конце XIX в., по свидетельству разных наблюдателей, многие шаманы жили изолированно от своих близких. Охраняя членов своего рода от духов чужеродных шаманов, шаман не имел права получать вознаграждение от сородичей.⁴

³ Широкогоров записал от эвенков Маньчжурии один случай, характерный для взаимоотношений шамана с духами (№ 350, 102—103): «Однажды шаман был долгое время преследуем каким-то духом. Обращение к духам, подчиненным ему, окончилось неудачей. Тогда шаман решил принять энергичные меры: сделал небольшое изображение, впустил туда вредившего ему духа и нанес ему ряд ударов ножом. Возвращаясь домой и подходя к своему жилищу, он внезапно пришел в состояние возбуждения и тем же самым ножом нанес ряд смертельных ран самому себе, после чего и умер». Эвенки объясняли этот случай тем, что дух шамана, желая освободиться от неугодного хозяина, вызвал шамана на расправу с собой и впустился вначале в изображение, а потом в самого шамана.

⁴ Эта традиция у некоторых групп эвенков сохранялась до советского периода: платки и шкурки, повешенные в жертву верхнему божеству,

Пока сохранялись родовые традиции, шаман и его семья были обеспечены питанием, но как только семьи начали большую часть года жить отдельно или в компании с другими семьями, хозяйства большинства шаманов пришли в упадок, так как, занимаясь камланием, шаман часто не имел возможности обеспечить семью мясом и рыбой.⁵

Как уже отмечалось, первым из атрибутов, приобретаемых шаманом, была колотушка для бубна — *гис ~ гисун ~ гихун ~ гихивун* (букв. «говорение», «предмет для говорения—предсказания»). Ее изготовляли из дерева, разбитого молнией, кости или клыка мамонта. Снизу широкую часть обтягивали медвежьей шкурой (для камлания «поиски душ») и шкуркой с рогов оленя, марала или лося (для участия в охотничьих обрядах). Тыльная костяная часть оставалась открытой, иногда на ней укрепляли узкую полосу металла с нанизанными кружками. Некоторые шаманы на этой части колотушки для «поисков души» вырезали изображение человека вверх ногами. На концах колотушек делали схематическое изображение человеческой головы — духа, помогающего отгадывать, и изображение гагары или головы медведя. Обращаясь к шаману с просьбой что-либо предсказать, узнать или отгадать, употребляли не обычный глагол *гун-* (сказать), а слово *гисун-* (*сакэл, ева гисунден* — «узнай, что она скажет»)⁶.

Вторым атрибутом, который приобретал шаман, был бубен (*унгувун, нимцаңки*), состоящий из деревянного обода-обечайки, пузыря из выделанной лосиной или оленьей ровдуги, натянутого на обечайку, и ручки-крестовины. Бубны западные и восточные имели свои особенности. Первые были большого размера (высотой до 90 см), с широкой (до 15 см) обечайкой яйцевидной формы, имеющей резонаторы, со сложным переплетом железных узких полосок вокруг крестовины-ручки, у некоторых снаружи имелся рисунок. Восточные бубны были меньшего размера (высотой 50—60 см), с узкой обечайкой (5—8 см) круглой и слегка

оставались обычно нетронутыми (платки) или раздавались нетрудоспособным членам рода (шкурки). Шаман только в случае большой нужды получал шкурку наравне с последними. Но от чужеродцев он имел право получать что-либо за камлание. Платой обычно были одна-две бутылки вина, а с конца XIX в. — мясо, живой олень или шкурки пушных зверей.

⁵ Поэтому к началу советского периода многие хозяйства шаманов были бедняцкими. Но наряду с такими шаманами имелись и псевдошаманы, «ненастоящие» (ср. № 163). Некоторые из эвенков в погоне за легкой добычей (плата оленями за камлание, получаемая от чужеродцев) усваивали некоторые действия и песни, делали бубен и объявляли себя шаманами. Эти-то шаманы, находясь в контакте с кулаками, и тормозили всячески советское и культурное строительство в начале советского периода (наблюдения автора в 1925—1935 гг.).

⁶ Глагол *гису-* в обычном значении «говорить» характерен для маньчжурского и нанайского языков.

яйцевидной формы и без резонаторов, с крестовиной без дополнительных частей, с рисунком оленей и коз в верхней части и тигров в нижней. Кроме того, все бубны имели еще сугубо индивидуальные дополнения. Восточные бубны как исключение встречались на западе, а западные — на востоке. Сам бубен символизировал голову, поэтому его верхняя часть называлась *хорон* (макушка), нижняя — *дегин* (подбородок), а резонаторы (шпеньки, приподымающие обтяжку на обечайке) — *серин* (уши), а также *лукикэрин* («стрелки» — сымск.), *суркалин* («клыки» — подк.-тунг.), *укурин* («соски» — илимп.). Отверстия в обечайке под резонаторами, имевшиеся на бубнах некоторых енисейских шаманов, назывались *илдыды шэмтуркалин* («отверстия» или «уши учителя шаманов»). Бубен во время камлания символизировал средство передвижения — плот или лодку (зап.), оленя-матку (вост.). В связи с этим дополнительные поперечины выше ручки крестовины (зап.) назывались так же, как поперечины в лодке, — *улки*. Колечко, к которому привязаны ремешки крестовины (*дявалган* — букв. «ручка»), называлось *чуңурэ* — «центр», «пуп». Это название и семантика рисунка (солнце, месяц, земля) на наружной стороне бубна придавали ему еще значение вселенной.

Восточные (Забайкалье—Приамурье) шаманы как конных, так и некоторых оленных групп имели, кроме того, посохи, символизировавшие коня, а иногда и оленя (№ 350, 289—290). Некоторые шаманы добавляли к посоху изображение стремени и плети. Такие посохи вместе с оленными группами проникли на территорию Илимции. На «олене» шаман ездил в верхний мир, на «коне» — в мир мертвых. Металлические маски были характерны для всех шаманов, но различались размерами. У восточных они были большими, а у западных маленькими — в виде подвешенных к плащу пластинок. Костюм шамана изготавливали только из шкур диких парнокопытных, иногда из шкуры медведя.

Весь костюм со всеми дополнениями (различного рода бахромы, аппликации и металлические подвески) изображал птицу (у илимпийских — птицу *киңит* — название древнего рода монголов), а скелет на нем — духа самого шамана. Некоторые из забайкальских шаманов имели два костюма: один — без металлических дополнений и с шапкой без рогов — изображал птицу, другой — с металлическими добавлениями и с металлическим венцом и рогами — оленя. В первом камлали охотникам, обращаясь к духу—хозяину верхнего мира, во втором — в поисках души болящего. У некоторых из забайкальских шаманов костюм птицы по мере приобретения шаманского опыта постепенно превращался в костюм оленя. У скотоводов шаманы имели только костюм коня. Урмийские эвенки различали шаманов *угиник тэ-кэчи* (имеющий корни сверху), с костюмом из лосиной ровдуги, и *хэргиник тэ-кэчи* (имеющий корни снизу), с костюмом из мед-

вежьей шкуры. Нагрудник изготавливали позже колотушки. С нагрудником и платком шаманы очень долго камлали и после приобретения бубна. Даже получив облачение, многие шаманы на маленьких камланиях надевали только нагрудник. Сверху донизу посреди нагрудника проходила вышитая полоса — *туру*, изображающая дерево *ирэкте* (лиственница), из двух швов с подшейным волосом и с закраской промежутков. Дерево имело две пары ответвлений, направленных вниз. Шаманы забайкало-амурские и якутские к верхней части такого дерева прикрепляли железного двуглавого орла, смотрящего вперед и назад, а ниже подвешивали железное изображение предка шамана. Прежде они рядом подвешивали еще пластины *толи* — изображения солнца и месяца. Позже толи у амурских шаманов были заменены большими медными плоскими круглыми пластинами и получили другое назначение (по ним «смотрели» настоящее и будущее). У некоторых шаманов наряду с металлическими подвесками сохранялись аппликации и вышивки.

Среднеамурские и зейские шаманы вместо нагрудников пользовались *аркалан* — наплечной накидкой из одной большой полосы с отверстием для головы, с вязками на боках и с длинной бахромой по краям.

Плащ, или кафтан (*самасик, сэвэсик, ломболон, кумэ, оргой*), представлял собой целую шкуру, в которой вместо пройм имелись прорезы для пришивки рукавов. На нижней части подола сзади специально пришивали полосу *иргинэ* (хвост) или мыс, срезанный от боков к спинке (потомки ангарских шаманов на бассейне Енисея). Если плащ имел два клина на подоле, то между ними вставляли полосу. Отдельный раскрой спинки и пол встречался у амурских и некоторых алданских шаманов. В костюме амурских шаманов полоса-иргинга представляла собой пришитую к спинке поперечную ленту, к концу которой было пришито множество лент, жгутов и ровдужных полос. Общими для плащей всех шаманов были ровдужная бахрома и жгуты (*чурэптын*) из нанизанных на ремешок или сухожилие кусочков меха разных животных и пучков ровдужных полосок (*нэлби*), прикрепленных на лопатках, поясе, плечах и подоле. Общей была и металлическая пластина с изображением рогов, которую пришивали на уровне лопаток. Ее имели только опытные шаманы, одержавшие много побед в борьбе с духами. У скотоводческих групп рога заменялись изображениями лап беркута. Общими были и изображения всех атрибутов, которые могли понадобиться во время поисков пропавшей души болящего: средства передвижения; духи-помощники; орудия для ковки и оружие для борьбы с враждебными духами; изображения вселенной и дорог, по которым шаман и его духи путешествовали во время поисков; длинные жгуты, служащие для удержания шамана при падении во время транса. Все это прикрепляли на

ремешках к разным частям кафтана. Количество поднесок было сугубо индивидуальным. У западных шаманов преобладали металлические, у восточных — в виде вышивок, аппликаций, изображений из ткани и очень мало из металла. Главной подвеской, изображающей средства передвижения, была лодка с веслами (зап.), шестами (вост.); наряду с этим у последних имелись также изображения коня и оленя. Духами-помощниками у западных шаманов были изображения рыб (щука, таймень), птиц (журавли, гагары), из животных — изображения воображаемого мамонта, а у потомков ангарских, кроме того, изображения змеи и лягушки. У забайкало-амурских эвенков основными духами-помощниками были изображения змеи, ящерицы, лягушки, беркута, коня, медведя. Орудием и оружием у западных были изображения пальмы, остроги и мечей, у восточных — изображения наковальни с молотом, лука со стрелами, аркана, у некоторых — изображения сабли, булавы и шаров (*моңо*) на длинных ремнях. (все, что встречается у богатырей в сказаниях).

Головной убор назывался *авун* (шапка), *оронтун* (намакушник), *лэрбэки* (птичий гребешок), *шэргэми*, *хатыптун*. У начинающих шаманов он был ровдужным и по раскрою являлся точной копией головного убора *шэргэми* в костюме для охотничьего обряда *икэнипкэ* (обод — полоса, сшитая сзади, и поперечные 2—3 полосы, перекрещивающиеся на середине и пришитые к ободу). Отличался он тем, что имел бахрому из ровдуги, закрывающую лицо, и небольшие металлические рога, прикрепленные на месте скрещивания полос. У шаманов с бассейна Енисея и Лены, после того как прикрепляли пластинку — *дагуил(иек)* — с рогами к кафтану, делали металлический головной убор. По форме он воспроизводил раскрой ровдужного — это был венец с рогами, к которым сзади подвешивали жгуты, ленты, изображавшие змей. Некоторые шаманы подвешивали символы духов-помощников в виде шкурок горностая и хорька, которые защищали шамана своими зубами. У среднеамурских эвенков ровдужный головной убор оставался у шамана на всю жизнь. На нем делали красной краской рисунки его предков.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Материал по культуре (материальной и духовной), хозяйству и социальному строю эвенков XVIII—начала XX в., изложенный в данной работе, показывает, какой длительный и сложный путь во взаимоотношениях с многочисленными племенами пришлось пройти тунгусам. Но, несмотря на исключительно широкое расселение, несмотря на оторванность окраинных групп друг от друга, несмотря на различие связей, они сумели сохранить культурную и языковую общность. Основа ее жива до сих пор у всех тунгусоязычных народов, кроме собственно маньчжуров. Различные связи с другими народами в течение многих веков не смогли ее нарушить, а отразились лишь на деталях культуры и языка как этих народов, так и эвенков. В результате в Нижнем Приамурье образовались варианты элементов тунгусской культуры и новые языки с тунгусской основой.

При настоящем состоянии исследования можно говорить, что у эвенков распространение локальных вариантов культуры совпадает с распространением диалектов (рис. 4).

Тунгусской культуре соответствует катангский антропологический тип, преобладающий у эвенков и найденный в неолите Чоны-Вилюя. Для нас несомненно, что дальнейшее археологическое изучение районов тайги, освоенных издавна тунгусами, подтвердит, что корни общетунгусской культуры уходят в сибирский неолит.

Подводя итоги, можно отметить следующее:

1. Основу древней пратунгусской культуры пеших охотников составляли широкие гнутые лыжи, лодка-берестянка, составной из пяти частей костюм с кафтаном, не сходящимся на груди, и нагрудником, шитая деревянная колыбель, имеющие общие названия во всех языках. Этот комплекс, как и язык, на протяжении веков отличал тунгусов от соседей. О том, что эта

культура была культурой пеших эвенков, свидетельствуют народный календарь, героические сказания, неизвестность эвенкам-скотоводам Верхнего Приамурья оленеводства и многое другое.

2. Сложение этой культуры происходило в течение очень длительного времени, оно началось еще в неолите в горнотаежных районах южного Прибайкалья после выделения из массы охотников начинающих скотоводов. Развитие культуры происходило уже в период бронзы, после отхода первых групп прототунгусов на восток, на правые притоки Амура, где они, поглотив аборигенов, дали тунгусоязычную основу предкам чжурчженей и маньчжуров. По источникам, отход этот датируется началом н. э.

3. Расселение древних пеших тунгусоязычных охотников по сибирской тайге, а также по горнотаежным и степным районам восточной части Центральной Азии и взаимодействие их с аборигенами привели к появлению локальных вариантов общетунгусской культуры. Процесс образования этих вариантов проходил в разных местах и в разное время.

4. Заимствование элементов аборигенной культуры, веками приспособленной к местным географическим и хозяйственным условиям, происходило не прямо. Пратунгусы, заимствовав тот или иной предмет культуры, видоизменяли его, согласно своим традициям и навыкам, приспособляя к своим хозяйственным условиям, выработанным также в течение длительного времени. Новый предмет становился в итоге вариантом того, чем он был раньше. Аналогичный процесс шел и в языке.

5. Хотя элементы культуры и социального строя в течение веков и развивались, но старое отжившее не исчезало полностью, продолжая сосуществовать с новым. Таким образом, один и тот же элемент культуры сохранялся в разных как по содержанию, так и по форме значениях. Аналогичный процесс шел и в языке: в нем сосуществовали разные значения слов и разные грамматические формы, появившиеся в результате развития языка. Сохранение всего указанного, как представляется автору, поддерживалось в течение веков однородным природным окружением и постоянным образом жизни.

6. Олень никогда не был характерен для всех групп тунгусов: его не знали эвенки-солоны и эвенки-онгкоры. Среди сибирских эвенков в XVII в. существовали разные группы: одни не имели оленей («сидячие»), другие имели, но пользовались ими только для перевозки вьюков, третьи ездили верхом только на небольшие расстояния (звероловы) и, наконец, были группы настоящих оленеводов, постоянно ездивших и охотившихся на оленях (оленные). Эвенки-бирары, эвенки-манегры и эвенки-килены были оленеводами очень недолго. Поскольку у них не развились оленеводческие навыки, они очень легко перешли к конному транспорту и частично — к оседлому образу жизни. Происхождение верховой езды на олене и другие оленеводче-

ские навыки связаны с влиянием коневодства монголов в районе Забайкалья—Приамурья, что отражено в героических сказаниях эвенков, в языке (распространение терминов) и в некоторых элементах культуры. Если в Верхнем Приамурье в VI в. зафиксировано использование оленя в транспорте, то приручение его произошло значительно раньше, но после расселения пеших охотников по тайге. Последнее происходило, по-видимому, на рубеже н. э. Распространение оленеводства по тайге происходило как естественным передвижением стад, так и в виде передачи оленей пешим охотникам. Различия между пешими и оленными были в диалектах (потомки пеших говорят на сибилантных ш-и с-диалектах, потомки оленных — на спирантно-сибилантных с-/-х-диалектах).

* * *

Рассмотрим, что в тунгусской культуре можно отнести к наследству более ранних эпох.

К самому раннему времени относится, по-видимому, происхождение следующих элементов, характерных и для других народов Сибири: способ охоты арканом и сетью, сохранившийся в обрядах и камланиях; использование пещер и углублений в берегах для жилищ, что отразилось в лексике; конусообразное жилище, составленное из лиственниц, соединенных кронами, которое бытует до сих пор в горах как летний теневой шалаш; костюм из двух шкур — большой на спину, маленькой на грудь (подвешивалась к шее), которые в дальнейшем превратились в тунгусский распашной кафтан и нагрудник; обувь в виде поршня; шкурка с головы оленя в качестве головного убора охотника, позже превратившаяся в капор; обработка бересты и досок для пошива утвари, включая и колыбель; костяной и деревянный варганы, служившие первоначально женским инструментом для магического загона зверей на охотника; эвенкийский танец, первоначально бывший обрядовым; представление о происхождении земли среди водного пространства и дуализм в процессе творчества земли и животного мира, характерный для большинства народов Евразии; культ огня, сохранившийся как камлание у больших костров; традиция омовения покойника в крови животного, позже — обсыпание его охрой; топонимы-однослоги, оканчивающиеся на -м и, вероятно, на -на, распространенные по всей лесотундре и тайге северной части Азии.

Немало элементов культуры своим происхождением восходит к неолиту Прибайкалья. С его хинским этапом связано, по-видимому, появление простого лука, с исаковским — происхождение

улавун — копалки для добывания корней сараны (сохранилась у северобайкальской группы).

На каком-то этапе неолита горнотаежные охотники, ставшие в дальнейшем тунгусоязычными, отделились от степных охотников, ставших в дальнейшем тюрко- и монголоязычными скотоводами. Первые сосредоточились в горной тайге, вторые — в степных районах.

Общность целого комплекса предметов неолитической и тунгусской культур позволяет возводить их происхождение к определенным этапам. М-образный лук, долото, следовательно, начало обработки досок и появление лыж и деревянной колыбели, горшки-дымокуры, литые бусы, круглые бляхи, традиция нарезки на костяных и деревянных предметах орнамента из трех коротких параллельных линий, расположенных наклонно, зарождение культа убитого на охоте медведя, начало шаманства, представление о душе и продолжении ее жизни после смерти и обусловленная этим традиция захоронения покойника с его личными вещами — происхождение всего этого относится к неолиту и энеолиту.

Отход первых групп из южного Забайкалья в Приамурье, по-видимому, происходил в начале н. э. После их отхода у оставшегося основного ядра появились такие обряды, как магическое убивание копытных зверей и медвежьи, возникло представление о Большой Медведице как об охотнике, который гонится за лосем. Появился циркулярный орнамент. К этому же периоду относится происхождение металлических плоских кругов, которые стали носить на лбу и на груди, и изображений человека для ношения на груди. К этому периоду, видимо, относится и традиция ношения ножен, привязанных к бедру. Тогда же, вероятно, выделились первые шаманы-мужчины, основным и единственным атрибутом которых в то время была медвежья лапа, ставшая колотушкой для бубна. Вместе с этим началось захоронение покойников с поломанными вещами, что указывает на возникновение представления о загробном мире.

Основной элемент медвежьего обряда — подражание воронам-чужеродцам — свидетельствует о том, что предки тунгусов в тот период жили по соседству с сибирскими предками северо-восточных палеоазиатов (коряков и чукчей), у которых существовал культ ворона и с которыми у тунгусов (эвенков и эвенов) имеется немало общего в культуре и в языке. Вполне возможно, что соседями были охотники-рыболовы (*чури*) эвенкийских легенд сдиравшие чулком шкуру с оленей.

Выход тюркоязычных скотоводов в степи Прибайкалья—Приамурья (I в., по датировке археологов) послужил толчком к расселению тунгусов вниз по Ангаре—Енисею и Лене и из Забайкалья на восток. Связи с пришельцами были враждебными, что нашло свое отражение в мифах сымских эвенков — потомков

ангарских. В них говорится, что *кэрендо* (курыканы), жившие у *Ламы* (Байкала), нападали на тунгусов и уводили их к себе. Оставшимся приходилось отбивать своих. Возможно, исчезновение курыканов объясняется вхождением их в состав эвенков и предков якутов и бурят. Об этом свидетельствует самоназвание *илэ* у верхнеленских, токминских и ербогоченских эвенков, название рода Куркагир, жившего на Лене—Ангаре в XVII—XVIII вв., тюркская огласовка хребта Каракорум на истоках Нижней Тунгуски, вынесенная тюрками с Онона, пережиточно сохранившееся магическое значение числа 7, а также навыки охоты с лошадью (выючную лошадь уводили на охоту, хотя у них и были олени) у эвенков-илэ. Древние связи предков эвенков с тюркоязычным населением (айгурами) продолжались в VII—VIII вв. в Забайкалье, что также отражено в фольклоре.

В Верхнем Приамурье тунгусы (орочоны) жили смежно с монголами, часть их, ушедшая на северо-запад в зону тундр, уже после XVII в. вошла в состав нганасанов, а часть их дала начало родам энцев. От самоедов к этим оленеводам проникли через русских оленная упряжка, глухая одежда с высокой обувью, орнамент. После появления на Лене якутов начались тесные взаимодействия между ними и тунгусами, результатом которых было оякучивание родов оленеводов Долган, Донгой и Эджен, осваивавших места по Лене ниже якутов. Взаимные браки с якутами, взаимодействие культур и языков происходили на протяжении многих веков. Таким образом, на территории современной Якутии среди тунгусов (эвенков и эвенов) образовались группы, в культуре и языке которых прослеживаются якутские элементы, а среди якутов — группы с элементами тунгусской культуры. Такой же процесс происходил в Забайкалье, но с бурятами.

С XVII в. началось взаимодействие с русской культурой. Трехсотлетнее пребывание в составе Российского государства обогатило как язык, так и культуру эвенков и эвенов, и в местную русскую культуру проникли многие ее элементы.

Таким образом, сохраняя основы языка и культуры, все эвенки в XX в. делились на группы со своими диалектами и со своими отличными по деталям элементами культуры.

ПРИЛОЖЕНИЕ

РОДОВЫЕ НАЗВАНИЯ И ИХ РАСПРОСТРАНЕНИЕ В XVII—XX вв.¹

Абгин, Абин, см. Хэвгин.

Абдар, Обгар. Пешие тунгусы XVII в. на Охотском побережье (№ 120, 530; № 266, 236).

Адатгыир. Пешие тунгусы XVII в. в низовьях Тугура (№ 121, X, 346) и на Амгуни (№ 266, 236); см. *Хатыгин.*

Ажиган, см. Эджиган, Эдиган.

Айнукан. Так называли на Сахалине метисов от брака айна с эвенкийкой.

Акари. Во второй половине XIX в. в районе с. Ербогочена на Нижней Тунгуске (№ 46, 94—97). В 1959 г. мы записали там же одну семью *Акаригир.*

Акчигар. На Амуре в XVII в. (№ 121, 347); ср. *Ачикагир.*

Алагир. В 1897 г. 4 человека в Удской округе. Название дано якутом, вошедшим в состав эвенков (№ 219, I, 2, 108). В 1949 г. чумиканские эвенки *Алагар* встречены на Сахалине (Новикова).

Алган, Анган. В XVII в. в районе Охотска и рек Тауя и Мотыхлея (№ 121, III, 333, 335; IV, 2—8, 266, 267; V, 384; VII, 279, 297).

Алчакул. Среди негидальцев оз. Чукчагир (Миддендорф). В 1928 г. среди горинских нанайцев (Каргер). Вероятно, их следом в Забайкалье является название р. Алчатин в бассейне Ганзимура.

Ангут, Алгут. В XVII в. среди селентинских тунгусов (№ 120, 324).

Асивагат ~ Ашивагат ~ Ашебагат. В 1897 г. на Кочегарском стойбище в Иркутском округе. Название бурятского происхождения (№ 36, 4; №№ 127, 219). В 1920—1930 гг. в Баргузинском аймаке.

¹ В список включены названия тунгусских (эвенкийских, эвенских, негидальских) кровнородственных родов. Не включены территориальные названия административных родов (Боганидский, Илимпейский и др.), а также русские названия (Давыдкин, Мальцевский и др.). В отдельных случаях сохранены эвенкийские территориальные названия (с суффиксами *-ган, -чен, -нкан, -кан*), которые, попав в другой район, стали названиями кровных родов. Включены самоназвания (эвянки, эвянский, огочол ← орочол), записанные в XVII в. как названия родов. При эвенкийском названии рода даются русские записи названий, произведенные в XVII—XIX вв. Отсутствующий в русском языке заднеязычный звук «н» обозначен «нг», а звук «э» (в записях — а, о, э, ы, е) везде сохранен, но в ряде мест имеется иное его написание с указанием на соответствующее название.

Ачан, см. *Эджэн*.

Ачган. Пешие тунгусы XVII в. на рр. Ураке, Терезе (№ 121, VII, 284, 285, 288—300). Возможно, *Ачган* — неправильная запись *Эджигэн*.

Ачикагир ~ *Атикагир* ~ *Очокогир* ~ *Ашикагир* ~ *Хачикагир*. В XVII в. в верховьях Олекмы, Тунгира и Витима «меж олекминским волоком в дауры» и за волоком на р. Шилке (№ 120, 482). *Ошикагир* на р. Уде и в верховьях Амгуни (№ 121, VIII, 183, 184). *Хагагир* ~ *Хачагир* в XVIII в. в списках Олекминского острога. В начале XX в. *Ачикагир* на рр. Мергени, Нонни. Во второй половине XIX в. *Очокогир* в районе с. Ербогочена. В 1959 г. там же *Хачакагир*; см. *Сичэгир*.

Аюмкан, *Уюмкан*. В XVII в. на Амгуни. В 1949 г. на северном Сахалине (Новикова). *Аюмкан* (мэкэтирского происхождения) среди негидальцев (Мыльников и Цинциус). *Аимкан* — букв. «аймцы» (Аим — приток Май). Одна семья переселилась на Сахалин.

Багдалил. В 1927 г. на Подкаменной Тунгуске в группе чадобско-ангарских тунгусов.

Бадарагир. В 1927 г. в верховьях Лены (№ 115).

Баликагир ~ *Баликагит*, *Буликагир*. В XVII в. по Баргузину, Онону, Ипгоде, Шилке. Часть их вышла на р. Нерчу и Телембинское озеро (№ 120, 308, 398). Позже на рр. Шилке и Ононе (№ 120, 343). В XVIII в. *Баликагит* (конные тунгусы) на Аргуни (№ 213, 106), *Баликагир* в районе Еравинского острожка (№ 96, I, 244). В 1795 и 1824 гг. в баргузинской группе. В 1897 г. в Читинском (Маньковская, Агинская управы), в Акшинском и Баргузинском округах. В XX в. в баргузинской группе.

Бату. Несколько семейств Бату на Амурс в районе г. Николаевска (сообщение Соловьевой 1930 г.). Название дано якутом Батулинского рода.

Бая—*Бая-ки* (*Бая-кшин* — «женщина»), *Бояшин*, *Буяксир*. В XVII в. в районе Охотска и на р. Ураке — род «ламутских мужиков, пеших шалганов» (№ 121, IV, 2—7; III, 340; V, 279, 285). *Ваяды* (по-видимому, *Баяты*) — предки полигусовских *Баяки* (подкаменно-тунгусская группа) (№ 120, 176). В 1930 г. Баяки жили по рр. Сыму, Елогую, Турухану, в низовьях Подкаменной Тунгуски. По родословной к западу от Енисея их было 10 поколений и там же выделился род *Баяки-Пильна*. В XVII в. на Нижней Тунгуске у устья Тэтэи записан Баягим(ский) род, — вероятно, *Баягир*. Группы *Баякшин* в XVII в., выйдя на низовья Яны, дали начало юкагирскому роду *Буяксир* (№ 138, 51). В XX в. *Баишин* на правых средних притоках Алдана (Томпонский, Момский районы) — фамилия эвенов. *Баяуксели* ~ *Баяумсели* — род ульчей и ороков (Каргер, Васильев). Среди орочей были роды, происходившие от Бая (Штернберг).

Бая-гир ~ *Боя-гир* ~ *Буя-гир* ~ *Пуягир* ~ *Бояр*. В XVII в. на р. Науне (№ 121, IX, 208) среди торгачинских тунгусов. В 1644 г. на р. Уре (№ 121, III, 52). В 1667 г. Баягиры вместе с Гантимуром вышли с р. Науна к Аргунскому острогу. В XVII в. конные и скотные Баягиры в степных районах Забайкалья—Приамурья, пашенные на р. Зее (№ 119, 128, 140), оленные в горах по р. Уру, оз. Еравна, рр. Чите, Нерче, Шилке; *Бояр* ~ *Буяр* — по рр. Шевли и Уду (№ 121, II, 229). Конные из района Телембинского и Еравинского озер выходили для охоты по Хилку на Чикой и на верховья Олекмы и Тунгира. В 1897 г. они перешли на Онон (№ 120, 338—339). Отмечены *Пуягир* и в верхней части Вилюя (№ 121, II, 229), где их застал Шахов в 1671 г., и в районе южнее оз. Ессей (№ 120, 151, 152, 167), по Лене между ее притоками Синеем и Кutoй, по бассейну Нижней Тунгуски между рр. Турой (Кочочума) и Тэтэей. В XVIII в. в верховьях Хатанги. В районе озер Ессей—Чирингда некоторые семьи вошли в состав долган или оякутились — превратились в «затундренных» и «оленокских» якутов. В XVIII в. (№ 96, I, 424) названия *Боягит* ~ *Боягир* записаны в районе Телембинского острога и в верхней части Алдана.

За конными Баягирами и тремя другими родами закреплены земли к северу от Нерчи по рр. Курлычу, Нуенге, Олову (Куломзин). Буйаги в районе р. Уда (Страленберг). В XIX в. Баягиры ~ Буягиры на востоке: в верховьях Нерчи—Зюлдаи (№ 285, 61—112), по Тунгиру, Олекме, Тимпону, Алдану, Амге, Патоме, Вилую, в низовьях Уда и у Амурской стрелки; на северо-западе: на оз. Хантайка (Миддендорф), в верховьях Хеты и у Норильских озер (№ 182, II, 4, 733); к западу от Лены: по Чоне—Вилую, Анабаре. В 1897 г. в Маньковской и Оловской управах Читинского округа, в Агинской степной думе, в районе Нерчинского завода, между Амгой и верховьями Алдана, в Амурском округе. В начале XX в. к северу от Нижней Тунгуски на оз. Чирингда, по рр. Токме и Непе и на истоках Нижней Тунгуски. На истоках Алдана, Томмота и Амги, в районе Зеи и Тынды (приток Гилюя) как выходцы из Якутии; по Тимпону, Сутаму (притоки Алдана и Учюра), Дапжуру, Туре, Чану, Кулдуру (правые притоки Амура) как коренные Буягиры ~ Баягиры. (Материалы о роде Бая см. № 49). С другим окончанием (суфф. -ра, -р) название *Бая* встречается как род у маньчжуров (Бояра — один из древних родов, по сообщению Широкогорова). Эти факты свидетельствуют, во-первых, о древности появления названия *Бая* в тунгусоязычной среде, во-вторых, о одновременности расселения этих групп. Вначале шло расселение по северу пеших охотников *Баякшин* ~ *Баяшин*, говоривших на шекающем диалекте. Они двигались с Ангары через Нижнюю Тунгуску, Чону вилуюйскую на Вилуюйскую низменность к Лене, откуда первые группы тюркоязычного населения вытеснили их на восток к Охотскому морю. Отсюда часть их ушла на юг к Амуру и на Сахалин,² где вошла в состав ульчей и ороков. Затем расселялись Баягиры.

Билирган. В 1897 г. по Витиму и в урочищах Хосодо и Бит.

Болдагир ~ *Булдагир*. В начале XX в. на рр. Комо, Кумонде (бассейн Подкаменной Тунгуски), до этого на Ангаре.

Босакогил. Верховские оленные негидальцы, происходящие от рода *Чукчагир*.

Брангат (*Барангат*, *Бурогатар*). В 1794 г. в районе оз. Шурингда и др. (№ 175, 2), в районе верховьев Вилюя. В 1766 г. в Якутском округе (Георги). В 1782, 1811, 1824, 1852 гг. в Олекминском округе. В 1897 г. в Вилуюйском и в Олекминском округах. Название *Брангат* дал якут.

Бугдэкэир ~ *Бугдэкэир*. В 1925 и в 1959 гг. на р. Непе, куда они прикочевали с Лены (ниже устья Киренги); см. *Мугдэкэир*.

Букачар ~ *Букочар*. В 1929 г. в верхних частях Олекмы и Токко, а в 1947 г. по Нюкже и Тынде и на истоках Тимптона.

Булдагир. В XX в. на рр. Куюмбе, Комо, куда перешли с Ангары.

Булдакаир, *Булдукаир*, *Буллюкаир*. В XVII в. на Охоте (№ 121, VII, 286). Линденау в XVIII в. получил сведения, что они жили там до прихода русских; ср. *Бугдэкэир*.

Булдэ ~ *Бэлдэ* (*Буллэ* ~ *Бэллэ*; мн. ч. *Бэллэт*; вторичная форма мн. ч. *Буллэтыл* ~ *Буллэтыр*). В XVII в. на Вилую против притока Тюня. В 1686 г. на истоках Алдана (№ 120, 479). В 1726 г. на Вилую названы «сошлыми» (№ 5, I, 44). В XVII в. (№ 338, 432) в алданской группе (№ 175, 174) и в составе дауров. Отделившаяся группа стала называть себя Лонгорку (эвенк. *Лэңэрку*, *Лэңурэ*).³ Лонгорку — древнее название, восходящее, по-видимому, к аборигенам. На востоке верхне-

² По материалам, собранным Л. Я. Штернбергом (№ 309, 405), род Бай в с. Кайме был прежде многочисленным и выселенцы его на Туминне дали «орочонский» (орочский) род Уланка.

³ По преданию кетов, род *Лэңурэ* связан с тунгусами и среди кетов числится пришлым (Алексеевко).

колымский род юкагиров Комундей записан под двумя фамилиями: Лонгорков и Ягинский (№ 118, 37). В начале XIX в. Беллет по левым притокам Амура выше и ниже Албазина. В 1836 г. они перешли на его правые притоки. В 1897 г. Беллетский род по Алдану с Тимптоном и другим притокам, по Амге как исконные жители. В 1859 г. часть их вышла к Амуру, в Игнашинский казачий и Нерчинский округа. Отдельные семьи вышли в Удскую округу. В 1947 и в 1958 гг. по верхним притокам Алдана и Томмота, по Гилюю и Зее, Олекме и Нюкже, к югу от Амура по северной части Хингана, по бассейнам рек Быстрой и Албазики (№ 349, 129). Возможно, *Булдукагир* ~ *Буллюкагир* — ответвление рода *Бэлдэ* XVII в.

Бултагир ~ *Бултегир* ~ *Бултогир*. В XIX в. так называлась часть почегорцов (№ 120, 341). В 1897 г. в Урульгинской управе и в Ачинской степной думе. В 1929 г. между истоками Олекмы и Нерчи, по Каренге и Талоче (бассейн Витима) и к югу от Амура — по р. Нумину и на Хинганском хребте. В начале XX в. этот род отмечен среди дауров Бухты (№ 349, 133).

Буллюкагир. В XVII в. в районе Охоты—Мотыхлея; см. *Булдакаир*.

Буркал. В 1897 г. по р. Тутуре (верховье Лены).

Буркочар. В начале XX в. среди баргузинских эвенков, ответвление рода *Гурагир* (№ 349, 126).

Бута ~ *Бутан* (мн. ч. *Бутал* ~ *Бутат*). В XVII в. на средней части Алдана (№ 120, 499—500). На Алдане отмечены якуты (60 чел.) Бутатского рода (Токарев). В 1744 г. среди удских эвенков (Линденау). В 1794 г. на Учуре (№ 5, 72). В 1859 г. по рр. Бурее и Селемдже. В 1897 г. в Якутском остроге, в Удской округе по притокам Амгуни (Керби, Немелен, Амазга, Сулук, Тугур, Чумикан, Бурга и Карга), в Хабаровском округе и Амурской области (по Бурее и Селемдже), на Сахалине и около Аяна. В 1947—1960 гг. по притокам Алдана (Учур, Алгома), по Алдану ниже Учура, на р. Уде и в районе Аяна.

Буягир, см. *Бая*.

Бетум ~ *Бетунг*. В 1947—1959 гг. по рр. Алдану, Учур, Зее, Селемдже, Бурее, Урми, Амгуни, Тугуру, Чумикану, Уду, в районе Аяна, на Сахалине. Несколько семейств жило среди тумнинских орочей. В 1897 г. в Вилуйском округе встречены два названия: Бетюнский и Бетильский. Бетюнцы, кроме того, — в Туруханском крае, в Верхоянском округе; Бетильский в Колымской округе относился к тунгусо-юкагирам.

Вакрай, см. *Вокрай*.

Вакувагир. В 1925 г. на верховьях Нижней Тунгуски, по Неде. По рассказам, Вакувагир жили прежде около Байкала и Ангары. След их остался в названии притока Киренги — Вакунайка, а место более позднего пребывания — в названии притока Чоны и Таймуры — Вакунайка (№ 79, 13).

Ванэдыр ~ *Вонядыр* ~ *Ванядыр*. В XVII в. в Тазовском и Маягазейском уездах. В конце XVII в. часть их ушла на Оленек (№ 120, 449). В район оз. Ессей (№ 121, XI, 66—67; X, 245, 344; № 152, 54) они перекочевали с Анабары и Хатанги (№ 106). После побоища на оз. Ессей в 20-х годах XVII в. Ванэдыры ушли на восток и оякутились, часть их вошла в состав авамской группы иганасанов (№ 116). В 50-х годах XX в. на Хете.

Варгаган. В XVII в. на средней части Енисея и на Подкаменной Тунгуске.

Вилякур. В XVII в. по р. Чаре (№ 120).

Вокрай ~ *Вакурай* (в русской записи: Влакарский, Бекериентский, Декорайский, Вакасильский, Украинский). В XVII в. в верховьях Витима, по Калару, Калакану, Каренге и на оз. Баунт между Кучидой и оз. Еравна, по рр. Шилке, Чите, в верховьях Олекмы и Чары (№ 120, 486), на р. Албазине. Род под названием Выкурайский зарегистриро-

- ван на Вилкое. В XVIII в. на Витиме. В 1897 г. в Читинском и Баргузинском округах. Расселение оленеводов *Вокрай ~ Бекерей* происходило задолго до XVII в., поэтому отдельные группы их и были зарегистрированы в XVII в. на Вилкое и в Забайкалье. По-видимому, часть их (*Вакагил*) ушла на восток и, выйдя на низовья Амгуни, вошла в состав негидальцев, получив название *Чукчагил*, а в XVII в. эти два названия (*Варакаи* и *Чапчагиль*) зарегистрированы на Вилкое.
- Гэгдасир ~ Гогдасир*. В начале XX в. в мергенской и кумарченской группах эвенков, в бассейне правого притока Амура — на р. Гане (№ 349).
- Гацул*. В 1935 г. в районе Подкаменной Тунгуски.
- Галдасир ~ Голджогир*. Название бурятского происхождения. В XX в. эвенки-скотоводы в районе Хабарджана около Баргузина.
- Галел*. В 1927 г. в ербогоченской группе; см. *Голе*.
- Галушин*. В XVII в. в Охотском крае (№ 266, 236).
- Гобдзур*. В арманьской группе пеших эвенков (сообщение Ришес).
- Говаир*, см. *Гурагир*.
- Годигир ~ Нгодигир (~ Годжигир)*. В нерчинской группе на р. Ципикане (№ 349, 125—128). В 1930 г. в районе оз. Баунт.
- Годникан*. Род оленных и пеших тунгусов XVII—XVIII вв. по рр. Охоте, Кухтую (№ 121, VII, 278—284, 288, 294; VIII, 179). В 1897 г. в Охотском и в Якутском округах, по р. Мае (Майнов). В 1935 г. эвенки *Годникан* по Индигирке, Колыме, Охоте, Ину, Оле.
- Гойган*, см. *Хойган*.
- Голе* (мн. ч. *Голел*). Ответвление рода Монго, пришедшего в Катангский район в начале XVIII в. В 1959 г. в районе Ербогочена—Чоны под фамилиями Галины и Каплины; см. *Монго*.
- Горагил*. В XVII в. в районе Нижней Тунгуски между Таймурой и Эйко.
- Горбикан*. В XVII—XX вв. в районе Охотска (№ 121, III, 335; VIII, 278—280, 284—289).
- Горгор*. В XVII в. на р. Тауе (№ 266, 239).
- Гул(ю)гир*. В XVII в. по рр. Ую, Улье и Алдоме (№ 121, VIII, 279, 285).
- Гун*. В 1696 г. под Нерчинском — выходцы из Монголии (№ 120, 348). В XVIII в. числились в охране границ как монгольский род (Теорги). В 1897 г. записаны как тунгусы в Читинском (Урульгинская, Агинская и Куржектаевская управы) и Акшинском округах, куда они перешли из Читинского округа. Долгих (№ 117, 36) относит их к монголам.
- Гурагир (~ Горагир ~ Говагир; с XVII в. — Гурагир ~ Гурагил)*. На северо-западе расселения тунгусов: на Курейке, по Нижней Тунгуске и ее притокам Учамы, Тэтэе (ЦГАДА, Сиб. прик., кн. 71, л. 951). В XIX в. к северу от Нижней Тунгуски (№ 292). В начале XX в. отдельные семьи *Гурагир* и *Кима* по Немчугу (Рычков). Миддендорф встретил *Гурагир* в группе бираров. *Говагир* в начале XX в. на р. Нонни (Широкогоров).
- Гургагир ~ Гургугир*. В 1888 г. к северу от Нижней Тунгуски (№ 292). В начале 1911 г. на р. Виви, Туруке, у дер. Оверкиной (Рычков). В 1960 г. в районе оз. Чирингда.
- Гучит*. В 1897 г. в Читинском (Куржектаевская и Онгоцонская управы) и в Баргузинском округах. У верхнеудинских бурят был род *Гушит*. *Качит* — измененное название *Гучит* (Патканов).
- Гэрбэл ~ Хэрбэл*. В XX в. в бассейне Подкаменной Тунгуски (№ 51а, III).
- Далар*, см. *Долон*.
- Далмай* (мн. ч. *Далмат ~ Дялмат*). В 1897 г. в Амурской области.
- Делян ~ Делянкан ~ Желян, Делянкур* (записаны с суффиксом множественности *-нкур*). В XVII в. в районе Охотска и Запаверска (№ 152, 147). В 1897 г. в Верхоянском, Охотском, Гижигинском и Анадырском округах. В начале XX в. эвенки *Делян ~ Делэн* в Ольском

районе (Армань, Маякан, Нуха), в Колымском (Индигирка—Колыма), в Охотском (Гаданча), по Омолону, Олою, Анкою и Коркодону. Часть их жила по р. Быстрой на Камчатке. В. Г. Богораз подчеркивал близость говоров колымских «каменных» эвенков к говорам урульгинских и маньковских эвенков; отмечается и общий орнамент.

Дер ~ Джер ~ Дзер. В XIX в. в Удском округе род якутов *Джер* (Миддендорф). В 1897 г. там же и на Сахалине название *Дзер* у эвенков. В XX в. в Чумиканском районе и на Сахалине.

Дзвездар ~ Дзвездар ~ Звездар. В XVII в. на р. Охоте (№ 121, VII, 279, 299).

Делхар ~ Дылкар. В верховьях Лены на р. Тутуре (№ 115, 84).

Деюган ~ Джеюган. В 1859 г. в Олекминском округе. Патканов правильно определял, что это название территориальное («житель р. Жуи, Зеи»). К концу XX в. частично и в Якутском округе.

Джалгот. В XVII в. в Нерчинском уезде (№ 117, 35).

Джарандал, см. Дярандал.

Дэри, см. Дирин.

Дилкагир. В XVII в. по рр. Амгуни (Хамун) (№ 121, VII, 97) и Бурее.

Дирин ~ Дэрин. В XVII в. Зиринский род в Тазовском уезде (Арх. ИИ АН СССР, к. 215, № 31, л. 35).

Докан. В начале XIX в. и в 1897 г. в Гижигинском округе. *Донкан ~ Дункан* в XVIII в. — так пешие восточные эвенки называли оленных (горных), а в Забайкалье термин «донки» был самоназванием даурских конных тунгусов, употреблявшимся наравне с «эвенки» (Паллас). Нанайцы называли *Кули*, происходивших от оленеводов, *Донкан*. В 1926 г. среди ульчей распространено название рода *Дункан*.

Долган (в русской записи: Долгоши, Долтирцы, Долганский). В XVII в. в районе Охотска и рек Тауя (№ 121, IV, 5, 71, 267) и Айма, по Лене у «Столбов», около Жиганска, против устья Вилюя, Алдана и в истоках Анабара, частично на Оленеке — на севере и на Непе — на юге. (Этимологию названия *Долган* см. № 49). Долтирцы по р. Ую. К концу XVII в. частично в районе Ессея—Оленека (№ 120, 458). В начале XVIII в. ламуты Долган в районе Охотска (Крашенинников), в Якутском и Приморском округах. В 1897 г. ламуты Долган в Гижигинском, Петропавловском, Охотском и Анадырском округах. В XX в. эвены Долган на Камчатке (р. Быстрая) в бассейнах рек Гижиги, Анадыри, Парени, Омолона, Колымы, Тауя, Ини, Мотыхлея. Оякученные тунгусы Долган в XVIII в. с Вилюя и Лены вышли на Хатангу, дав начало долганам.

Долон (мн. ч. *Долот ~ Далар*). В XVII в. в Нерчинском уезде (№ 117, 35). В XVI—XVII вв. среди маньчжурских знаменных войск Долар записаны на Амуре (№ 167; № 247, V, 207). Название монгольского происхождения. В XVII в. на р. Селимбе (Селемдже) (№ 121, III, 53). В XVIII в. на р. Аргуни, в пограничной охране. В 1897 г. в Читинском округе (Шундуинская и Маньковская управы). Далар на Бурее.

Донго (мн. ч. *Донгоил ~ Донгот ~ Донгол*). В 1929 г. на рр. Олекме, Нюкже, Тунгире, а в 1947 г. на рр. Гилкое, Зее и Тимптоне. *Донго* (*Донгот*) — название одного из родов долган. Название *Дого-ча-гир* в XVII в. на истоках р. Котуя (Хатанги) было тем же *Донго*. *Дунгга* — один из маньчжурских родов (Широкогоров) (№ 167; № 349, 173).

Дондакон в 1897 г. к северу от пизовий Алдана среди ламунхинских тунгусов. Название бурятского происхождения (№ 219, I, 2, 93).

Дукин. В XVII в. на Амгуни (№ 121, X, 342). Следом их остался топоним *Дуки*.

*Дулан*⁴ (мн. ч. *Дулар, Дулат ~ Долот*). В XVII в. на Селемдже (№ 121, III, 53) и по Зее. В XVI—XVII вв. *Дулагат* по р. Гири на Амуре (№ 167). В 1897 г. *Дулар, Долот* в Маньковской управе Читинского

⁴ Этимологизирование названия *Дулан*, произведенное Б. О. Долгих (№ 120, 584): «Название их чисто тунгусское, означающее „живущий по

округа. Дулат ~ Дулар — одно из древнейших названий в Центральной Азии. Дулаты ушли из Юебани (северных подножий Восточного Тянь-Шаня) в Кангюй в 164 г. Старейшины племени Дулат сделали наследственными болгарскими князьями. Название Дулат исторически связано с Чу. В эвенкийских преданиях Чул(+у+гды), Чул(+у+ро) — часто встречающееся название (№ 79, 212—231).

Дулегат ~ Дулегар ~ Дуливар ~ Дуликагир. В XVII в. на Шилке, Нерче; охотились на Олекме, Тунгире, Турге, Унде, Борзе и Аргунь (№ 120, 344). В XVIII в. в Нерчинском воеводстве (Георги). С 1779 г. по рр. Курлычу, Куенге, Олову. В XIX в. по р. Нонни (Снасский). В 1897 г. в Читинском округе, в Оловской, Урульгинской, Шундуинской и Маньковской управах. В XX в. по рр. Гану (Широкогоров), Дунаиру, в группе бираров (№ 349, 131).

Денгэ ~ Денмэ. В 1947—1948 гг. в Зейско-Учурском и Чумиканском районах.

Дюкэнил ~ Дюкэгир ~ Юкэгир. В 1933 г. среди булувских и устьянских эвенков (Ришес).

Дягдакар. В 1931 г. ответвление рода Чемба сымских эвенков.

Дялтот, см. Джалтот.

Дярандал. В 1927 г. в верхней части бассейнов Непы и Нижней Тунгуски.

Евьян ~ Ивьян ~ Евьялки (самоназвание). В XVII в. (№ 121, VII, 279, 280), XVIII в. (Крашенинников, Линденау), XIX в. (Слюнин) на Охотском побережье записано как название рода.

Екэ ~ Йэкэ ~ Джэкэ ~ Джэку (мн. ч. Екэл, Екэгир, Джэкут). В XVII в. в районе озер Еравна, Иргень, Яроклей, на рр. Баргузине и Шилке. В XVI—XVII вв. в знаменых маньчжурских войсках (Ехэ), в местности Ехэ (№ 167, 95); Джэкут в 1794, 1859 и 1897 гг. в Вилуйском округе. В 1929 г. на притоках Витима (Калар, Калакан) и на рр. Чаре и Токко, в районе оз. Баунт. Преобладание названия среди забайкальских и верхнеамурских групп, среди ойткоров, солонов и маньчжуров свидетельствует, что тунгусоязычные конные охотники жили рядом с тюркоязычными саха.

Елдагир, см. Йолдагир.

Елигир, см. Йолигир.

Жакут, см. Екэ (Йэкэ).

Заектай. В XVII в. в районе Иркутска и на южном побережье Байкала. В 1897 г. в Армакской управе Селенгинского округа.

Зеведар, см. Деведар.

Ивьян, см. Евьян.

Игачагир. По р. Гану (Широкогоров).

Иглагир, см. Ингэлагаир.

Икогир (Никогир). В XVII в. по Киренге и Ханде, выше Вакунайки, по Лене у Иги (№ 120, 284, 278); см. Хэижэир.

Икэлэгагал. В XVII в. записаны по Вилую (ниже р. Варки) (Ремезов). Это название из двух слов: Икэл(э) (то же икэ-гир) и Тагал (тэгэ; мн. ч. тэгэл — «род», «племя», «народ», «люди»).

Илган ~ Инган ~ Илгакин. В XVII в. в районе Охотска и по рр. Ине, Мотыхлею (№ 121, III, 322, 324, 337, 367).

Имугат. В XVII в. записан на Вилые (Ремезов).

Ингэлагаир ~ Инган (Илган ~ Ингэлэс ~ Ингилас). В 1857 и 1897 гг. в Игнашинском станичном округе. В 1929 г. на средних притоках Олекмы, Чары, Токко и на Тунгире, а в 1947 г. на Алдане, Учуре, Тынде, Зее, частично на Амге.

середине», не соответствует действительности. Эвенки называют соседей по месту жительства на реке только словами «верховский» (сологон), т. е. живущий выше по реке, и «низовский» (эдигэн), т. е. живущий ниже. Третьего познания не бывает.

- Индигир*. В XVII в. на Лене. В 1897 г. среди эвенов (Индигирский и Кукугирский); см. *Кукугир*.
- Инкагул* ~ *Инкагир*, см. *Хэгицкэгир*.
- Иолдагир* ~ *Йэлдэгир*. В 1888 и 1911 гг. к северу от Нижней Тунгуски (Мицкий, Рычков). В 1935 г. по рр. Туре, Котую в бассейне Турухана. В 1959—1960 гг. на истоках Вилюя и по Нижней Тунгуске ниже Илимпей.
- Йокэ*, см. *Екэ*.
- Йолигир* ~ *Йолагир* ~ *Йэлэгир* (*Ялигир* ~ *Елигир*).⁵ В XVII в. в районе Учамы, Таймуры и севернее. В 1704 г. (№ 120, 152), 1888 г. (Мицкий), 1911 г. (Рычков) к северу от Нижней Тунгуски. В 1935 г. там же, частично к западу от Енисея и по Хете, Хантайке.
- Йолтакагир* (~ *Ялтакагир*). В 1931 г. среди илимпийских эвенков.
- Кайзой* (-ский). В XVII в. в Нерчинском уезде (№ 117, 33).
- Какигир* ~ *Хакигир*. В XVII в. в районе озер Еравна, Йргень и по р. Шилке. В XVIII в. на Олекме. В 1858 г. в Олекминском округе.
- Какигир* — ответвление рода *Нгангагир*.
- Калтагир*, см. *Колто*.
- Камбагир*, см. *Комбагир*.
- Камчагир* (~ *Камчугир*). В XVII и XVIII вв. в районе верховьев Лены (№ 121, II, 247, 255) (Миллер) и в селенгинской группе (№ 117, 33).
- Каңай* ~ *Каңагир* ~ *Каңалас*, *Каңай* ~ *Хаңай*. В XVII в. на Курейке (№ 120, 152, 153). В XVIII в. (№ 5, 67, 69, 150) в районе Олекминского острога, между Алданом и верховьями правых притоков Лены, включая Амгу. В 1947—1948 гг. на рр. Уде, Сутаме, Гилюе, Тынде, Урми, Амгуни, Токко и на Сахалине. У якутов в XVII—XIX вв. было племя кангалас, у тофаларов (карагасов) — род Кангат (Катанов, Клеменц).
- Кантагир* ~ *Кондакагир* ~ *Контакагир*. В XVII в. в районе Охотска и р. Ульи (№ 121, VII, 279; III, 336). Название хребтов и рек в Саянах — Кантегир, название притока Шилки — Канталагин свидетельствуют о местах древнего расселения данного рода; см. *Контагир*.
- Каплин*, см. *Монго*.
- Каптуткар*, см. *Кэптукэ*.
- Капугир*. В XVII в. в районе р. Охоты; ср. *Камчагир* (№ 266, 238).
- Каранут*. В XVII в. по рр. Онону, Чите, Шилке, Аргуни. Название рода долган.
- Каргир* ~ *Каргил* (ед. ч. *Каргин*). В бассейне Вилюя (чертеж Палицина, 1638 г.), на правых притоках Амура у бираров (Широкогородов). Название древнее.
- Кармагин* (мн. ч. *Кармагир*).⁶ В XVII в. по Ие ангарской (№ 120, 211).
- Катарэ*. Среди илимпийской группы (№ 115, 81).
- Катыгир*. В XVII в. на рр. Уде, Улье, Охоте; см. *Хатыгин*.
- Качин* (мн. ч. *Качит*, *Качигир*, *Качиктал*). В XVII в. по р. Баргузиню (ЦГАДА, Сиб. прик., кн. 941, л. 470). В 1897 г. в Урульгинской управе Читинского округа. В 1929 г. на притоках Витима (Калар, Калакан). В 1947 г. *Качиктал*, в верховьях Зеи и севернее до р. Май.
- Келтат*, см. *Колто*.
- Келяр*, см. *Кулен*.
- Кему* ~ *Кемо*. В 1930 г. к западу от Енисея в сымской группе. *Кемукагир* в 1927 г. по рр. Бедобе, Кумонде. В 1911 г. на р. Тембенчи, к северу от Нижней Тунгуски (Рычков).

⁵ Произношение *Елиджин* (ед. ч. *Елигин*) с -дж вместо -г характерно для амурских говоров.

⁶ Этимологизирование названия *Кармагир*, произведенное Б. О. Долгих (№ 120, 212) от слова *кэр* < *кэвар* (луг), и перевод (луговой род) не соответствуют ни фонетическим, ни грамматическим нормам эвенкийского языка.

Кизбагды, см. *Курбугды*.

Кидагир (ед. ч. *Кидан* ~ *Кидагин*; мн. ч. *Кидар* ~ *Кидагир*). В XVII в. на Амгуни (№ 121, II, 97).

Килен (мн. ч. *Килен* ~ *Килен* ~ *Килен* ~ *Килен*). В XVII в. по рр. Охоте, Улье, Тауну, Аиму, Мае, Уду, Тугуру (№ 121, III, 214; IV, 4; VII, 279—281, 286, 294, 297), на Хантайке, у оз. Ессей (урочище *Килягир* на Таймыре), на Шилке (№ 121, II, 259; V, 96). В XVIII в. звены на р. Арке, Охоте (Крашенинников). В XIX в. на Амгуни и Урии (Миддендорф), на истоках Лены и в Виллюйском округе. В 1897 г. в Охотском округе. В 1917 г. группы *Килен* с самоназванием *эвэнки* на южной части Сахалина (№ 342); в 1917 г. их было 20 человек (№ 342). Топонимы: *Килен* — верхний приток Лены; *Килен*, *Килен* — притоки Муи витимской, Оленки, Зеи. *Килен* — род нанайцев, *Килендига* — род орочей, *Килен* — род ульчей.

Киленгир. В 1927 г. в илимпийской группе. В 1960 г. на Нижней Тунгуске, Тутончане и Хантайке.

Килтынэ. В 1858 г. в районе Енисейских приисков. Переселились за Енисей в XIX в. В 1930 г. в сымской группе. Род *Калтынэ* прежде жил между Жиганском и р. Нилэджой (сообщение якутов в 1942 г.).

Килчаир. В XIX в. на верхней Ангаре около Байкала; см. *Чилчагир*.

Кима (мн. ч. *Кимал*). В XIX—XX вв. по Сыму, притокам Чулыма, Васюгана (бассейн Оби) и по р. Демьянке (приток Иртыша). *Кима-Кошка* — название ответвления *Кима*.

Киндигир (якутская огласовка — *Киндязат*). В XVII в. в районе Верхней Ангары, Муи, Мамы, Чаи, Витима, Чары, Токко, оз. Куськомдя, р. Патомы. В Забайкалье в районе озер Баунт и Еравна, между Киренгой и Ламой (Байкалом) (№ 121, II, 193, 259; VII, 193, 343; № 152, 9) и на Ангаре (№ 121, VII, 224). Через Нюкжу выходили на Тынду-Гилую частично по р. Албазину (№ 121, X, 354). В 1794 г. в районе Олекминского острога и на р. Чоне (№ 5, 64, 150, 285—289); на р. «Хатунге» (Нижней Тунгуске). В 1823 г. среди баргузинской и баунтовской групп. В 1859 г. в Олекминском округе. В 1878 г. на рр. Амазаре, Урке, Уруше, а также около Нижнеангарска и Баргузина. В 1882 г. в Амурской области. В 1897 г. в Олекминском, Баргузинском, Верхнеудинском и Игнашинском станичных округах, в Амурской области, в Нерчинском округе. В 1929 г. в верховьях Тунгира, Верхней Ангары и Баргузина и на оз. Баунт, по правым притокам Амура (Широкогоров).

Кирактэл. В 1936 г. по притокам Подкаменной Тунгуски.

Кишигир ~ *Кичигир* ~ *Китигир*. В XVIII в. в Удском округе. В XIX в. в верховьях Лены — по рр. Чикану и Килору и в пос. Кичегарово.

Кичэл (~ *Кичал*). В 1926—1960 гг. по рр. Тайге—Тычане (притоки Подкаменной Тунгуски).

Колангир. В XX в. название административного рода по рр. Бедобе (приток Ангары) и Кому (приток Подкаменной Тунгуски).

Коленгир. В XVII в. по Селенге.

Кокуй. В XVII в. на Виллюе (Арх. ИИ АН СССР, к. 197, № 2, л. 14) и Анабаре (сообщение И. С. Гурвича).

Колобокшин. В XX в. в районе Лены ниже устья Куты.

Колто ~ *Келта* ~ *Калта* ~ *Култу* ~ *Калтаку* (мн. ч. *Калтагат*, *Колтоёт*, *Колгят*, *Колтогир*, *Калтакул*).⁷ В XVII в. в районе Аргунского острога (№ 121, VII, 325), на рр. Нергате (ЦГАДА, Сиб. прик., кн. 1063, л. 150),

⁷ Этимологизирование названия *Калтакул* — «находящиеся на другом берегу», «заречные», произведенное Б. О. Долгих (№ 120, 464), не соответствует истине, так как слово *калтака*, обозначающее «половину», употребляется в значении одного из парных предметов (например: *калтака нгалэ* — «одна рука», «другая рука»; *калтака бира* — «один берег», «дру-

Шилке, в районе Албазина (№ 120, 608). Калтакули и Кельятский род записаны на нижней части Лены до Столбового зимовья, на средней части Вилюя и по его притоку Варке (ЦГАДА, Сиб. прик., кн. 45, лл. 193, 204). После расселения якутов по Вилюйской низменности большая часть этого рода переселилась в Якутский округ, в Забайкалье, *Колтоёт* в Нерчинском воеводстве (Георги). В 1897 г. Кылтегирский в Читинском (Оловская и Урульгинская управы) и Вилюйском округах. В 1947 г. на Гилуе—Тынде (бассейн Зей) и на Сутаме (бассейн Учура), в районе Хинганского хребта и рек Албазихи и Гана (Широкогоров).

Комбагир (Комбойский). В 1888 г. (№ 292) и в 1911 г. (№ 251) в илимпийской группе. В 1897 г. Комбойский в Вилюйском округе. В 1931 и в 1959 гг. на Нижней Тунгуске, Илимпее, на оз. Неконгдо и Чирингда, в верховьях Вилюя.

Коңдогир ~ *Кэңдэгир* ~ *Куңдэгир* ~ *Куңнэгир*. В XVII в. в бассейне Нижней Тунгуски между Непой и Илимпеей, на Чунях—притоках Подкаменной Тунгуски. Кувлагирский на Вилуе, Кумнагирский на Байкале (№ 121, II, 247). В 1794 г. по Вилую—Чоне. В 1959 г. по Нижней Тунгуске и в пос. Наканне.

Конига ~ *Коңига*. В 1932—1955 гг. по рр. Усалгину, Тугуру, Чумикану, частично на северном Сахалине (Новикова). *Конига*—род негидальцев из *Мэкэгир*. Пекарский (№ 224, 220) тоже считал его частью *Мэкэгир*.

Коңнокоир. В 1925—1960 гг. на верхних притоках Нижней Тунгуски—рр. Непе, Токме и на притоке Лены—р. Тире.

Контагир ~ *Кондакагир*. В XVII в. на рр. Улье, Алдоме, Мае (№ 121, III, 336; VII, 272), на Зее (Контагаев), на Баргузине (Контагир) (№ 121, VII, 279). В XIX в. на Муе витимской; см. *Кантагир*.

Конур ~ *Конар*. В XVII в. на Аргунь, Токуе, Урулунгуе. В 1727 г. на Аргунь и Цурухайтуе. В 1897 г. в Олекминском округе и в Маньковской управе Читинского округа.

Контуткар, см. *Кэлтукэ*.

Кордуял. В 1925—1960 гг. по Подкаменной Тунгуске.

Коршил. В 1925 г. по рр. Киренге, Токме и Непе.

Кочемар.⁸ В 1725 г. по р. Тангую (приток Ии), в районе Братска (№ 120, 210).

Кочонил. В 1926 г. в бассейнах Подкаменной Тунгуски (Стрелки, Чуни, Кербо).

Кувлагир.⁹ В XVII в. на Вилуе; см. *Коңдогир*.

Кумнагир. В XVII в. на оз. Байкал (№ 121, II, № 89); см. *Кувлагир*.

Куңчуалир. В 1925 г. на Нижней Тунгуске—Поймыге.

Куңногир ~ *Куңнэгир*, *Куңдэгир*, см. *Коңдогир*.

Куңкугир ~ *Куңур*. В низовьях Индигирки и на восток от Алазеи. В 1934 г. звенья *Куңкугир* по р. Моме и между Индигиркой и Колымой. В 1949 г. звенья *Кумкэ* (*Кумкэду*) на Сахалине (Новикова).

гой берег»). Для значения «заречный» существует другой корень — *барги* — и суффикс *-ган*, обозначающий «житель» (*баргиган* — «заречный житель»).

⁸ Этимологизирование названия *Кочемар*, произведенное Б. О. Долгих (№ 120, 211) от слова *кочо* (мыс, излучина), и перевод (жители излучины) не соответствуют ни фонетическим, ни грамматическим нормам эвенкийского языка.

⁹ Названия *Кумнагир* (на Байкале в XVII в.), *Кувлагир* (на Вилуе XVII в.; Николаев) свидетельствуют о том, что в XVII в. звенья, происходившие из одного и того же рода и жившие на больших расстояниях друг от друга, говорили на фонетически различающихся говорах (ср. также: *Лалигир*, *Нялигир* и др.).

- Куя.* В XVII в. на Тае (№ 266, 239), на Алдане (№ 120, 457). В XVIII в. в Якутском округе (Георги). В 1897 г. в Верхоянском и Якутском округах по Алдану (у устья Май), в Вилуйском округе (Майнов).
- Кунэгур.* В 1930 г. по рр. Бахте, Учами, Кузьмовке (Никульшин). В 1960 г. в районе Полигуса—Учами.
- Курбузды ~ Кугбузды.* В 1897 г. в Якутском округе и на р. Уде. В конце XIX в. в Аянском, Нельканском и Удском районах. В 1934 г. в верховьях Май, в Аяне и в Чуминанском районе.
- Куркагур ~ Куркугур ~ Куркэгур.* В 1630 г. Куркаги вверх по Ангаре (роспись рек). В XVIII—XIX вв. по Ангаре. В XX в. в бассейне Подкаменной Тунгуски, ниже р. Комо, частично у оз. Чирингда.
- Курманчигур.* В XVII в. на Ангаре.
- Кутын.* В XVII в. на р. Тае (№ 266, 239).
- Кучал ~ Кучаил.* В XX в. в средней части бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Кучигур ~ Кучит.* В XVII в. в районе Баргузина и Баунта (№ 121, II, 193). След раннего распространения — род *Кучигур* в бассейнах Нерчи, Кучиды, Витима. Топоним *Кучигер* в верховьях Баргузина. В 1897 г. в Амурской области встречен вариант того же названия — *Кучугур* (*Кучигур*).
- Кэптука ~ Кэптуткар.* В 1947 г. по бассейну Гилюя и по Тимпону, Учтуру, Сутаму, Мае (бассейн Алдана).
- Лагугур.* В XVII в. на Нижней Тунгуске и Лене (Арх. ИИ АН СССР, к. 188, № 1, л. 17).
- Ладагур.* В XVII в. на Лене между рр. Кутой и Тутурой (№ 121, II, 245—246).
- Лалигур ~ Лалкагур.* В XVII в. *Лалигур* по Алдану, Тимпону, Алгоме, Амге, Учтуру (№ 121, X, 353—355). *Лалкагур* — в районе Майского зимовья (№ 121, XI, 204) и по р. Аиму, частично на р. Оленеке (№ 120, 446). Название *Лагирский* записано близ Бутальского зимовья (№ 121, II, 262, 263); *Лелтягур* — на Охоте (№ 121, VII, 279). В 1647 г. название *Лавлагур* записано «меж волока на Шилку и в дауры» (№ 120, 482). В XVIII в. *Лалигур* пришли на р. Уд (№ 5, 72, 69). *Лалиган* у Олекминского зимовья. *Нанигур* в XVII в. записаны на Вилуе (сообщение Гурвича). В 1897 г. на Амгуни, по Бурее, Селемдже, Урми и Тунгуске (левые притоки Амура). В 1929 г. на Олекме, Нюкже, Токко и в 1947—1948 гг. по Алдану (верховья), Учтуру, Урми, Бурее, Селемдже, Тутуру и Уду. Фонетический вариант (*н ~ л*) названия *Лалигур* еще до XVII в. — *Налигур ~ Налагур*. В XVII в. отмечены на притоках Лены — Бот, Турука, Бичи; *Налаги* — по рр. Вихоревой, Илим, Игирме, Лене выше Вилуя, Киренге, Тутуре и Куленге (№ 121, II, 245, 286). Вероятно, и *Налаг* — между Леной, Ангарой — Илимом и по Куте (№ 121, III, 22) — вариант того же названия. В 1645 г. *Налагур* — в районе Усть-Кута. Видимо, *Люлюгур* и *Нюнюгур*, как и *Лелкагур*, — варианты одного названия, отмеченные в XVII в. на р. Улье в районе Охотска (№ 121, IV, 2; VII, 279; XI, 23).
- Ламаркин.* В 1897 г. — вариант Лонгорку; см. *Булдэ*.
- Лампогур.* В XVII в. на нижнем притоке Ангары — р. Рыбной (ЦГАДА, Сиб. прик., кн. 144, № 54); см. *Лопал*.
- Лелтягур.* В XVII в. на р. Охоте (№ 121, VII, 279).
- Лимагур.* В XVII в. на рр. Верхней Ангаре и Баргузине (№ 121, VII, 193; № 120, 308, 314). В 1897 г. в Баргузинском округе (улусы Беловодско-Хабаржанский и Бодонский). В 1935 г. там же. Возможно, *Лимагур* (в XVII в. на р. Амгуни) — фонетический вариант *Лимагур*.
- Логот.* В 1729 г. в Олекминском округе; см. *Булдэ*.
- Локшекагур ~ Лакшекагур.* В XVII в. на правых средних притоках Витима, на Чаре и оз. Куськомди (Токарев). В 1897 г. в Нерчинском и Читинском округах (Оловская управа). В 1929 г. по р. Нерче, вер-

ховьям Олекмы и ее притоку Тунгиру, по Калару, в районе оз. Баунт, на р. Муре.

Лонггагир. В XVII в. на верховьях Оленека. Возможно, это вариант Лонгорку; см. *Булда*.

Лонтогир ~ *Лонгогир*. В 1930 г. по Нижней Тунгуске и ее притокам в районе Непы, на истоках вилюйской Чоны и в районе низовьев Витима, Чуи и Мамы. В 1926—1927 гг. частично в верхнеленской группе.

Лопал ~ *Лонагир* (*Ланагир*), *Лампогир*. В XVII в. на Ангаре от Рыбновска до Братска, на Муре и Карабуле (№ 120, 195, 200). В 1897 г. в Пинчугской волости Енисейского уезда. В начале XX в. по средним притокам Подкаменной Тунгуски и на Чуне. В 1960 г. там же.

Лопокол, см. *Лопал*.

Лулигир, см. *Лалигир*.

Луникер. В XVII в. у Баргузинского, Баунтовского, Еравинского и Телембинского зимовий, в районе Нерчинского острога по рр. Ингоде, Чите и Шилке (№ 121, VII, 193), по рр. Онону, Колбе, Улетаю; охотиться выходили на истоки Хилка (№ 120, 338, 342). В XVIII в. в районе Телембинского и Еравинского острожков (Георги). В 1897 г. в Читинском округе (Куржектаевская и Онгоцонская управы).

Лунток ~ *Лутэк*. В начале XX в. по бассейну Подкаменной Тунгуски и севернее. В 1960 г. на Чуне и на Нижней Тунгуске.

Люлюгир ~ *Лулугир* (~ *Нюнюгир*). В XVII в. в районе Охотска (№ 121, IV, 4), по р. Улье (№ 121, IV, 3); см. *Лалигир*.

Маймагут ~ *Маймакан* ~ *Маймагат* — букв. «житель Маймы». *Маймакан* в XVII в. на рр. Улье, Алыму (Алдома), Уду и в районе Майского зимовья (№ 121, VIII, 173). В начале XVIII в. по Алдану, Тугуру и Уду (Страленберг).

Маймакан (житель Маймы), см. *Маймагут*.

Макагир, см. *Мэкэгир*.

Малакул. В бирарченской группе (№ 349, 131, 133).

Малга ~ *Малгачагир* (*Молгача* — собственное имя). В XVII в. в районе истоков верхних притоков Хеты (Аян, Аягли) и на Нижней Тунгуске и Учами (№ 349, 152). В 1911 г. среди элимпейской группы эвенков (Рычков). В 1959 г. на Хете.¹⁰

Мамагат ~ *Мамугат* ~ *Мамугир* (ед. ч. *Мамаган* ~ *Мамуган* — букв. «житель Мамы», левого нижнего притока Витима). В XVII—XVIII вв. относились к тунгусам разных родов. На Нижней Тунгуске *Мамаган* ~ *Мамагат* регистрировалось как название рода.

Мандегит. В XVII в. в районе Нижней Тунгуски и Учами (№ 120, 152).

Манагир ~ *Манегир* ~ *Манягир*. В XVII в. на истоках Тунгира, Нюкжи, по отрогам Яблонового хребта, по Уру, Гилюю и на Амуре до Шилки и Аргуни (№ 121, III, 102). В середине XIX в. между Невером—Олдоем и Селемджой, по Уру, Неверу и Зее (Маак, Орлов и Миддендорф). В 1887 г. между Зеей и Амуром, переходя к югу от Амурского по нижнему течению Кумары у устья Албазихи. В 1897 г. по притокам Амурского (Бирей, Каменистая, Пакулиха и Белая) и в бассейне Буреи. В 1901 г. на Селемдже. В XX в. по верхнему течению Кумары (№ 349, 131). Шимкевич (№ 304) считал, что *Манагир* — это название целой группы родов (*Манягир* — по Кумаре и Зее, *Моллакул* — по всей их территории, *Макагир*, *Гурагир* — по средней части Амурского, *Дунингир* и *Ойлагир* — по Кумаре). *Манягир* и *Мокогир* — названия амурских оленеводов, расселявшихся по отрогам Станового хребта; см. *Мэкэгир*.

¹⁰ Сопоставление названий *Молгачагир* и *Мугал* при разных вариантах записи в XVII в. и рассматривание их в качестве вариантов одного названия, как это делает Б. О. Долгих (№ 116, 27), лингвистически не может быть обосновано, но возможно, что эвенок *Молгача* из рода *Монгол*, отделившись, дал начало новому роду.

Мангиан. Верхнеленские эвенки Зуевы ведут свое происхождение от древнего рода *Мангиан* (*Маңи*). Название *Мангыт* известно с XIII в. в Центральной Азии. Мангыты вошли в состав монголо- и тюркоязычных групп и древних тунгусоязычных групп, в том числе предков маньчжуров (№ 54, 362, 363).

Чаусир ~ *Маул*. В XVII в. в районе Олекмы, Чары, на Нижней Тунгуске между Непой и Тэтэей (№ 115, 83); охотоугодья за Леной на рр. Чечуе, Чае, Чуе. Второе их название — *Ургатыл*.

Мачакугир. В 1926 г. в верхней части Подкаменной Тунгуски и на Чуне—Стрелке.

Маят ~ *Маяты* ~ *Маядыл*.¹¹ В XVII в. по Вилюю и Лене ниже Вилюя (№ 154, 47—48), в районе Оленека и оз. Ессей (№ 106).

Мемел, см. *Мэма*.

Мендизинкур (*Мендежель*). В XVII в. на Чуне—Муре и в низовьях Ангара (№ 120, 203).

Метаткар. В 1929 г. на рр. Токко, Олекме.

Мирошко — ответвление рода *Чанэсир*. Потомки *Мирошко* в 1960 г. жили в районе оз. Чирингда и по Нижней Тунгуске, между поселками Кислоканом и Нидымом.

Мойкагир. В XVII в. в районе Зобниной курьи—Непы.

Молдякит. В 1929 г. на рр. Чаре—Токко и Олекме.

Момо (мн. ч. *Момол* ~ *Момот*). В XVII в. жили между Кежмой и Вановарой. В 1926—1960 гг. в районе Подкаменной Тунгуски (от пос. Кузьмовки до пос. Вановары). В 1959 г. также в Катангском районе среди ербогоченской группы. По преданию, это название дано ответвлению рода *Кима*. Эвенское название *Мэмэл* не имеет никакого отношения к *Момол*.

Момочар — название ответвления *Куркагир*. В бассейне Подкаменной Тунгуски.

Монго ~ *Мунга* (мн. ч. *Монгол* ~ *Монгот*, *Мугал*, *Мунгал*). В XVII в. в районе оз. Ессей (№ 116), в Среднем Приайгарье (№ 120, 209). Фонетический вариант на Оленеке. В 1794 г. в районе Ербогочена Монго превратилось в фамилию Могтины (№ 5, 287). *Монго* (*Монгол*) в XVI—XVII вв. по правым притокам Амура внесено в список знаменных войск. В XVIII в. в районе Телембинского острога. Мугалский в 1897 г. в Читинском и Баргузинском округах; имеет бурятское происхождение от выходцев из Монголии (№ 235, 39). Род Монго (после крещения — Каплины) в районе Ербогочена разделился на три ветви: *Монго*, *Голе*, *Пангаракай* (~ *Павгиракай*). В конце XIX в. были записаны еще названия Голе-Монго, Монго-Каплины. Собственные имена носителей этого названия (*Сирбулча* и на -нэй, -лэй) характерны для верхнеамурских эвенков раннего периода. В 1931—1959 гг. фамилия Монго распространена в Катангском районе, отдельные семьи записаны в Эвенкийском национальном округе. В 1948 г. зарегистрированы *Мэңэ* на притоках Буреи, на Селемдже, Чумикане и частично на Сахалине. По преданиям, *Мэңэ* родственны с *Кидар*.

Муган ~ *Муан*. В XVII в. на Оленеке (сообщение И. С. Гурвича) и в районе оз. Ессей (№ 121, X, 44; XI, 66).

Мугдэкэсир. В 1925 г. по Лене—Куте и Нижней Тунгуске, в верховьях Непы—Токмы; ср. *Бугдэкэсир*.

Муеллагир. В XVII в. в районе Охотска, по рр. Улье, Уду (№ 121, III, 337; VIII, 173) и на р. Мае. В начале XVIII в. на Сахалине в составе ороков.

¹¹ Маятами называли вадеевских самоедов (№ 116, 32—34). Предположение Б. О. Долгих, что *Маяты* — якутизированное произношение названия *Ванадыр*, не оправдано лингвистически. Название *Маяты* могло быть только фонетическим изменением *Баяты* ~ *Ваяты*.

- Муйтукар ~ Муктукар ~ Муктукагир ~ Мухтукагир ~ Муктыгир.* В XVII вв. по рр. Уду, Тугуру (№ 121, XI, 203) и Мае (№ 308, I, 32). В XIX в. среди самагиров-нанайцев по р. Гирину и на оз. Эворон. В 1925 г. на верховьях Амгуни. Названия негидальского рода эвенкийского происхождения (№ 189, 127).
- Муктэ* (мн. ч. *Муктэл*). На Подкаменной Тунгуске ответвления *Кочони*. В 1926 и 1935 гг. на водоразделе Нижней и Подкаменной Тунгусок. В 1960 г. на Учаме—Нидыме и в районе оз. Чирингда.
- Муннугир ~ Мунпугир.* В XVII в. по рр. Илим, Ангаре (№ 121, II, 244).
- Мургат*.¹² В XVII в. по Лене между Кутой и Вилюем (№ 121, II, 229, 260). В 1671 г. на Вилюе, на Чоне и Ботобин. В XIX в. на р. Килене — притоке Олекмы и на р. Невере — притоке Амура (Миддендорф). Слово *мур-* имеет общий корень со словом *мури* — «конь». Первоначально это название относилось к группе лошадных охотников, позже стало названием рода. Возможно, группы Нгангагиров и Нюрмаганов на Лене в XVII в., имевшие лошадей, назывались *мургат*.
- Мурмугир.* В XVII—XVIII вв. в окинско-ийской группе ангарских тунгусов.
- Мучугир.* В XVII в. на Лене, Непе, Нижней Тунгуске, Тэтэе (№ 120, 168, 169); охотоугодя на Чечуе, Чуе, Чае. В XIX—XX вв. там же.
- Муягир ~ Муят* (мн. ч.; ед. ч. *Муян*). В XVII в. в районе р. Уда (№ 121, X, 342; XI, 66). *Муят*, записанное в районе оз. Ессей, — искаженное *Маят* (см. выше).
- Мэкэгир ~ Макагир.* В XVII в. в бассейнах рек Маи, Шевли, по рр. Алдому, Уду, Тугуру (№ 121, XI, 203). В старину на Зее (Широкогоров) назывались *Дючер* (зейцы). В XVIII в. в северо-восточной части Якутии (Георги), в Удской округе (Линденау). В 1897 г. по рр. Нелькану, Уду, в районе Аяна. В начале XX в. на Сахалине и в низовьях Амура. В 1947 г. в районе Аяна, Алдана, Нелькана, по рр. Мае, Аиму, Уду, Тугуру. Негидальские названия *Аюмкан* и *Конига* происходят от эвенков *Мокогир* со средней части Амура (Шимкевич). *Мэкэгир* среди бираров на рр. Тауе и Суе (№ 349, 132—133). Следом амурского происхождения названия *Мэкэгир* является название оз. Кетлятнори, записанное в XVII в. с монгольским словом *нор* (озеро), а также название мыса (скалы) Лонгтор, находящегося на Амуре недалеко от устья Кумары. Оба вынесены на север Мэкагирами.
- Мэмэ* (мн. ч. *Мэмэл ~ Мэмэт*), *Мемет*, *Мемел*, *Мямял*. В XVII в. по рр. Маймакану (№ 121, VII, 546; VIII, 173), Охоте (№ 121, XI, 23) и Оймекону. В 1897 г. эвены *Мямял* в Якутском, Верхоянском, Охотском и Удском округах. В 1935 г. по Индигирке и Колыме.
- Наебыр.* В XVII в. по рр. Чае, Чечуе, в районе Лены (№ 121, II, 259).
- Накагир.* В XVII в. на р. Охоте (№ 121, XI, 157); ср. *Никагир*.
- Нактагир ~ Нахтагир.* В XVII в. по рр. Охоте—Мотыхлею (№ 121, IV, 7; V, 383; VII, 280); см. *Унактагир*.
- Налыгир ~ Нялят*, см. *Лалыгир*.
- Намасин* (мн. ч. *Намят ~ Нямят*) — конные тунгусы, содержавшие верблюдов. В XVII в. по рр. Гану, куда перешли из района Баргузинского острога (Слафарий), Аргуни (№ 121, VIII, 325), Шилке, Нерче, в районе озер Еравна и Иргень. В 1727 г. в Акшинском округе (Георги, Паллас), в Чиндагатском и Ключевском караулах у озер Тараба и Даху. Указом Екатерины II в 1779 г. закреплены к северу от Шилки по рр. Куенге, Курлычу, Олову. В 1823 г. в баргузинской группе. В половине XIX в. на рр. Аргуни и Цурухайтуе. В 1897 г.

¹² Название *Мургат* нельзя считать плохой транскрипцией названия *Нюрмагат ~ Нюрбагат* (№ 120, 478). Слово *мургат* переводится «лошадный», слово же *нюрмагат* — «жители (озера) Нюрма ~ Нюрба» (находящегося в бассейне Вилюя).

в Читинском округе. Б. О. Долгих (№ 117) нашел аналогичное название среди бурятских родов.¹³

Нанагир, см. *Нацагир*.

Нанадун ~ *Нанудал*. В XVII в. по ангарской Муре. В 1897 г. отмечен по нижним притокам Ангары (Татарка, Рыбная, Каменка, Иркинсева, Карабула). В 1926 г. по ангарской Чуне (Силантьев).

Невьякан ~ *Невьян*. В XVII в. на рр. Охоте, Ине. В 1897 г. в районе Верхоянска; см. *Немнягир*.

Недедын, см. *Оёдыл*.

Неган (мн. ч. *Негат*). В XVII в. на Охотском побережье по рр. Ине, Кухтую, Охоте (№ 266, 241) и на р. Амгуни (№ 121, X, 342).

Некугир ~ *Никогир*. В XVII в. на Баргузине, откуда Никогиря приходили на Верхнюю Ангару (№ 121, VII, 193); ср. *Никагир*.

Нелюд (*Лелюл*). *Нелюд* в XVII в. в районе озер Еравна, Иргень, Яроклей и вверх по р. Шилке. *Лелюл* по рр. Уде и Селенге. Огородников относил носителей данного названия к группе торгачинов.

Немнягир ~ *Ненгяр*. В XVII в. на р. Ине в районе Охотска (№ 121, IV, 4). Эвены *Невьякан* в 1933 г. на Индигирке; см. *Невьякан*.

Ненегир ~ *Нюнюгир*. В XVII в. по Улье, Ине, Охоте (№ 121, IV, 2—4).

Неникагир ~ *Ненякагир*. В XVII в. в районе Охотска; см. *Нясикагир*.

Никагир. В 1859 и 1897 гг. на притоках ленской Амги. В 1882 г. в Амурской области. В 1897 г. в Игнашинском округе (переселение до 1859 г.).

В XVII в. *Некугир* на Баргузине. Может быть, название *Накагир* в XVII в. в район р. Охоты было вынесено с Лены; см. *Некугир*.

Нилган. До XVIII в. среди охотских пеших ламутов (*Линденау*).

Нинаган (мн. ч. *Нинагат* ~ *Нинагир*; *Нинагат* — букв. «собачьи»; № 352, 423). В начале XVIII в. на рр. Тутуре, Уде, Алдане (Страленберг).

В 1766 г. *Нинаган* в Забайкалье (Георги). В половине XIX в. на Амуре между Усть-Стрелочным караулом и р. Невером и к северу до Яблонового хребта (Орлов, Пасвик). Название вынесено из Якутии в начале XIX в. В XIX в. на притоках Олекмы (Миддендорф). В 1897 г. в Игнашинском и Албагинском округах. В 1925 г. в районе Гилюя, Олдоя, Моготы и в верховьях Амгуни (№ 246).

Нирон. В 1897 г. в Читинском округе и Оловской управе, поселках Мильгидуне и Аркшинском.

Ниргир. Среди дауров (Широкогородов).

Ногай ~ *Ноган* (мн. ч. *Ногат*). В XVII в. на Амгуни (№ 121, X, 342).

В 1897 г. вынесено в Олекминский округ. С XIII в. все тюркоязычные племена от Урала до Кубани и Дуная назывались ногаями.

Нодягир, см. *Годигир*.

Нюйчин ~ *Нюнчин* ~ *Нюечен*. В XVII в. в районе Охотска по Таую и Оле (№ 266, 241). В XVIII в. там же (Крашенинников). В 1897 г.

в районе Охотска. Первоначально это название («житель Нюя», «нюец») было территориальным, но, возможно, суффикс *-чин* — фонетический вариант *-шим* — суффикса принадлежности к роду.

Нюнюгир, см. *Люлюгир*.

Нюрин ~ *Нюрумня* ~ *Нюрумля*, *Иурин* (в русской записи: Юринцы, Уюрильцы). В XVII в. по р. Нижней Тунгуске между Илимпеей и Тэтэей,

на Учами (Летней), Тэтэре, Чуне и Подкаменной Тунгуске. Эвенки

Нюрин ~ *Нюригды*, по сымским преданиям, жили у Ламу, у них ангарские эвенки обменивали ножи. О былом распространении свидетельствуют названия хребтов и яров (Нюрумняды, Нюрумня) в районе Нижней Тунгуски между рр. Илимпеей и Учами. По преданиям,

¹³ Название *Намят* нельзя сопоставлять и возводить к одному происхождению со словом *Ламу* (*Байкал*). Нет ни одного случая, чтобы названием рода был топоним, не оформленный специальным суффиксом. Окончание *-т* в названии обозначает множественное число.

- Нюрумня жили в бассейне Илимтси (№ 79). Это название перешло на административный род.
- Нюрмаган* (мн. ч. *Нюрмагат* ~ *Нюрбагат*). В XVII в. на Вилюе. Во второй половине XVIII в. перенесено с Вилюя на рр. Чую и Чону. В 1897 г. в Якутском округе по рр. Патоме, Амге, Алдану, Тимпону, Чипе, Талбе, частично в Амурской области на р. Нюмане и в Верхоянском округе. В 1947 г. по рр. Томмоту, Тимпону, Сутаму и Алдану.
- Нюшкагир* ~ *Нюшкэгир*. В 1897 г. в Енисейском округе среди подкаменнотунгусских эвенков. Вынесено из Нижнеилимской управы. В 1925—1952 гг. на истоках Нижней и Подкаменной Тунгусок, на Тэтэе, Тэтэре, Чуне и южнее — в направлении к Кежме ангарской.
- Нюнюгир*, см. *Люлюгир*.
- Някугир*. В XVII в. в северном Прибайкалье, рядом с Чилчагирами (№ 117, 33; № 120).
- Нялигир* ~ *Нялят*, см. *Лалигир*.
- Нямасин* ~ *Нямат*, см. *Намасин*.
- Нясикагир* ~ *Няшикагир* ~ *Няхикагир* ~ *Нягикагир*. В XVII в. по рр. Уду, Торому, Амгунь (№ 121, X, 342, 346). Вероятно, *Неникагир* на рр. Охоте—Мотыхлее (№ 121, III, 333—342; VII, 287) — искаженная запись *Няхикагир*. В 1931 г. по рр. Торому, Уду, Тугуру, Усалгину, Чумекану. *Нясихагил* — название негидальского рода. Нясихагили пришли из района Аяна (№ 189, 14) и с оз. Орель (№ 189, 14).
- Нцагир*. В XVII в. отмечен на Вилюе (Николаев), Лене, Патоме, в низовьях Олекмы, на Тунгире (№ 121, VI, 153; № 349, 484) и на Чаре. В 1929 г. между Олекмой и Витимом на Токко, Чаре, Каларе и др., частично на Каренге и Норче.
- Нодигир*, см. *Годигир*.
- Обгинцы*, см. *Хэгицкэир*.
- Обляр*. В XVII в. на р. Тае (№ 266, 241).
- Оволнагир*. По-видимому, это неправильно записанное *Хэгицкэир* ~ *Эгинкэир* ~ *Эгинкэир*.
- Огинкогир*, см. *Хэгицкэир*.
- Оёгир* ~ *Ойогир* ~ *Оёт*. В XVII в. на р. Кухтуе (№ 266, 241). В 1888 г. среди илимпийской группы эвенков. В 1931—1959 гг. в районе р. Туры (правый приток Нижней Тунгуски) и в озерном районе у истоков Вилюя. В 1960 г. в районе оз. Чирингда и на рр. Учами—Нижняя Тунгуска.
- Оёдыл* (*Ойодыл* ~ *Од'одыл*). В 1927 г. на р. Комо — притоке Подкаменной Тунгуски. *Од'одыл* в 1926 и 1960 гг. по рр. Комо и Кумонде, вынесено с Ангары. В XVII в. записано название *Недёдин* на р. Чуне — притоке Ангары (№ 120, 197).
- Ойгон*.¹⁴ В XVII в. в районе Среднемайского зимовья (120, 501); см. *Хойган*.
- Ойлагир*. В районе Кумары, ответвление *Манягир* (Шимкевич; № 304).
- Окукогир*. В XVII в. в селенгинской группе (№ 117, 33).
- Онилкагир*, см. *Хэгицкэир*.
- Орин* (мн. ч. *Орил*). В XVII в. в низовьях Амгунь (№ 121, XII, 97—99). В начале XVIII в. в районе Уда и на островах против устья этой реки (Линденау; № 335). В 1947 г. верхнеамгунские эвенки еще помнили *Орил*, а след их пребывания остался в названии оз. Орель.

¹⁴ *Ойгон* обозначает «житель болота или низины» (*хой* ~ *ой* — «тундра», «болото», «низина») и переводить его словами «живущий вверх по течению» (№ 120, 502) нельзя. Слово *оё* обозначает «вершину», «макушку», «верх» по вертикали, а вверх по течению реки обозначается словом *сологид*, от этого корня образовано *сологон* — «житель верховья», «верховской».

- Осогостах*. В 1897 г. в Верхоянском округе как род эвенов якутского происхождения.
- Оспек ~ Оспет*. В 1897 г. в Верхоянском районе среди эвенов как род якутского происхождения.
- Очеул*. Название озера и административного рода верхнеленских эвенков (1897 г.).
- Очин*, см. *Эджэн*. В XVII в. в районе оз. Ессей (№ 121, X, № 345).
- Ошикагир*. В XVII в. в верховьях Амгуни и на р. Удэ (№ 121, VIII, 183, 184); см. *Ачикагир*.
- Ошикир ~ Осокер*. В середине XIX в. на Нижней Тунгуске выше и ниже с. Ербогочена (Маак, Миддендорф). В 1931 г. Ошикиры, владевшие якутским и русским языками, уже числились русскими.
- Павгаракай ~ Пангаракай*. В XIX в. на Нижней Тунгуске (Чекановский). В 1959 г. ответвление *Монгол*; см. *Монго*. Расселено там же (от с. Ербогочена вниз по реке до пос. Кислокана).
- Панкагир ~ Паңкагир*. Во второй половине XVIII в. среди туруханских тунгусов (№ 96, I, 244). В 1859 г. по среднему течению Нижней Тунгуски до р. Северной (ее правый приток) и на оз. Воеволи. В 1931 г. по Нижней Тунгуске и на водоразделе Ангара—Подкаменная Тунгуска. В 1959—1960 гг. на Нижней Тунгуске между рр. Нидымом и Тутончаной, частично в районе Игарки и на оз. Чирингда.
- Поинкир*. В XVII в. в селенгинской группе на рр. Иро, Чикое (№ 117, 33).
- Потэ*. Название якутского происхождения. В 1959 г. в районе озер на истоках Вилюя.
- Почоган* (мн. ч. *Почогат ~ Почогар*). В XVII в. по рр. Витиму, Кидимиту (№ 121, IV, 242), Нерче (№ 121, XII, № 2). Ингоде, Чите, Конде, Шилке, Албазину и в районе озер Баунт, Еравна, Иргень. В XVIII в. в даурской (забайкальской) группе (Паллас), в районе Телембинского и Еравинского острожков и в Магутском карауле Ачинского округа (Георги). В 1774 г. по Нерче от устья Нерчукана вниз по реке до урочища Алёкан и по рр. Торго, Торгокону, Чаракчину, Кие и Киякану. В 1897 г. в Читинском округе (Урульгинская и Оловская управы). Майнов нашел и второе название — *Хацагин* (возможно, якутское произношение *Кацагин*, — Г. В.).
- Путугир*. В 1931—1959 гг. в районе с. Ербогочена, частично в верховьях р. Чуни. В 1959 г. к северу от Нижней Тунгуски. По преданиям симских эвенков, последние ходили с Елогуя на восток за Енисей мстить Путугирам.
- Пуягир*, см. *Бая*.
- Саман* (мн. ч. *Самар ~ Самагир*), см. *Шаман*.
- Санягир (~ Шанян ~ Шанягир ~ Ханягир ~ Чанягир)*. В XVII в. на Оленеке, куда Шанянцы приходили с Яны охотиться (№ 152, 19). В начале XIX в. среди илимпийской и подкаменнотунгусской групп. В 1959—1960 гг. в районе оз. Чирингда, на Нижней Тунгуске (от пос. Кислокана до пос. Тутончана), на Чуне—Стрелке, на Подкаменной Тунгуске (Полигус).
- Сарадур (~ Сарадул)*. Среди даурской (забайкальской) группы (Паллас и Георги). В 1897 г. там же, в Ачинском округе на службе в караулах.
- Саремиктал*. В 1928—1960 гг. на Чуне—Стрелке.
- Сартон* (мн. ч. *Сартот ~ Сартол ~ Сортот*). В 1680 г. в районе Нерчинска (№ 120, 348). В XVIII в. среди даурской группы (Паллас и Георги). В 1897 г. в Читинском округе (Урульгинская, Онгоцонская, Куржектаевская управы). По-видимому, деление рода (*Сарту* и *Сартель*) зашло так далеко, что потомки к XVII в. считали себя разными родами. Долгих (№ 117, 36) считает монгольским происхождение нерчинских *Сартот* XVII в. Среди названий монгольских родов в знаменитых войсках в XVII в. имелось *Сарту* (№ 167).

Сентей. В XVII в. в учамско-илимпейской группе (№ 120, 152).

Сиквар. В XVII в. на р. Амгуни (№ 121, X, 347).

Силигир ~ *Синигир*, см. *Шилигир*.

Сингелас, см. *Ингэлагир*.

Сичэгир (~ *Хичэгир* ~ *Чичэгир*). В XVII в. по Ангаре—Илимю, около Братска (№ 251, II, 45), по Лене (выше Виллюя), по Чечуе, Пеледую и Олекме (№ 154, 47), на Витиме, Киренге, Камте и Брянте. В XVIII—XIX вв. на Нижней Тунгуске в районе Кочомо—Нены (Георги, Маак, Миддендорф, Чекановский). Миддендорф считал Сичэгиров родом ербогоченских тунгусов. В 1925 г., по сообщению Сичэгиров, часть их происходила из рода *Хачакагир* (или *Ачакагир*) и была adoptирована в род *Сичэгир*.¹⁵

Сологон, см. *Шологон*.

Солон, см. *Шолон*.

Суликал. В 1927 г. на рр. Чадобце и Ангаре.

Суягор. В 1897 г. в Амурской области. Патканов предполагал в них сородичей из рода нанайцев *Сойгор* ~ *Соргор*.

Сяскигир. В XVII в. в селенгинской группе (№ 117, 33).

Тагачир. В XVII в. на р. Шилке; см. *Торгачин*.

Тагир. В XVII в. на Охотском побережье (Арх. ИИ АН СССР, к. 198, л. 48).

Талбар ~ *Толбар*. В XVII в. на Охотском побережье (№ 121, V, 383, 384).

Талагир ~ *Талийир*. В 1925—1926 гг. на верховьях Нижней и Подкаменной Тунгусок и среди верхнеленской группы. В 1959 г. по Нене—Токме.

Тамандин. В XVII в. Тамандинский род записан среди селенгинской группы (№ 117, 33). Возможно, это тот же род, что *Тамиган* (см.).

Тамиганкур (*Тамига(н) + нкур*). В 1929 г. по рр. Олекме, Калару, Тунгиру.

Тамтакул. В XVII в. по Лене—Куте и у Виллюя (№ 121, II, 229).

Танинэ — род симской группы, к 1931 г. уже вымерший.

Татта. В 1946 г. на Сахалине (Новикова).

Тембегир. В 1911 г. среди илимпейских эвенков (Рычков). В 1959 г. на Хете. Название рода *Тембегир* встречается в преданиях нижне- и подкаменно-тунгусских эвенков. *Тэмбегир* — род долган.

Тобар ~ *Товар*. Записан в XVII в. на Енисее как название рода. По-видимому, название это записано вместо эвенкийского *тэгэ* ~ *тэвэ* («люди», «семья», «племя», «род», «народ»).

Товуй ~ *Тогууй* ~ *Тобуй*. В XVII в. на рр. Охоте, Ине (№ 121, IV, 2). В XVIII в. в районе Телембинского острожка (Георги). В 1897 г. в Верхневиллюйском улусе. Среди якутов Джолсинского улуса Якутского округа встречался Тогуйский род.

Тоңкул. В 1926—1960 гг. на рр. Подкаменной Тунгуске, Комо, Куюмбе.

Тонмогир, см. *Тембегир*.

Топкал ~ *Тапкал*. В амгунской группе (Миддендорф).

Топкогир, см. *Тэпкэгир*.

Топорко ~ *Топоко*. В XVII в. на Муре, Чуне и Чадобце. В преданиях подкаменно-тунгусских эвенков часто фигурирует Топоко со своим родом. О кочеваниях по Нижней Тунгуске говорит название горы Топоко против пос. Кислокана. По сообщению эвенков, в 1926 г. потомки *Топоко* назывались *Кучал* и связывали свое происхождение с родом *Од'одыл* — ангарских *Недедил* (XVII в.). Созвучное название у кетов — род *Топко* (№ 254, 129). В асанской волости в XVIII в. был Тупорак-ов улус.

¹⁵ Поэтому в отличие от настоящих *Сичэгир* ~ *Хичэгир* они назывались также *Чичэгир* (№ 72, 99).

Топтыгир. Среди илимнийской группы эвенков (№ 115, 81). В 1959 г. на оз. Хантайка.

Торгачин. В XVII в. в районе Нерчинского острожка (№ 121, IX, 208). Торгачины на р. Яло (приток Нонни) одного происхождения с даурами (Витсен). Торгачины, мергенчены и солоны — представители родственных родов.

Торомкан — букв. «житель Торума». В XVII в. на р. Амгуни (№ 121, VIII, 184; X, 342, 99). В XIX в. там же (Миддендорф). У негидальцев есть род *Тоёмкан* эвенкийского происхождения (№ 189, 127).

Тугучер. В XVII в. на Охоте (№ 266) и Амгуни. Это название, как и с суффиксом *-чен* (мн. ч. *-чер*), было территориальным, обозначало «житель Тугура».

Тугэсир ~ *Тугэчэл*. В XVII в. в районе Охотска и Зашиверского зимовья, по Алдаву между устьями Май и Амги (№ 120, 508). В 1859 и 1897 гг. *Тюгясир* (в якутском произношении) в Верхоянском и Якутском округах среди ламухинской группы эвенов. Среди эвенов Яны и низовий Лены название *Тугэсир* ~ *Тугахир* ~ *Тугэксир*.¹⁶ Вполне возможно, что *Тугэксир* пришли в низовье Лены тем же путем, которым шли из Приангарья *Шаман*, *Баякшин* (Виллой → Лена → Яна). Может быть, потомки группы этого рода, оставшиеся на пути следования, к XX в. назывались *Тугэчэл* ~ *Тугэчэл* и были нами встречены в 1925 г. в районе д. Поймыги, а в 1931 г. на Нижней Тунгуске в районе устья Нелы.

Тукал. В 1926—1960 гг. на Подкаменной Тунгуске—Куюмбе.

Тукчин. В XVIII в. среди даурских тунгусов на Нерче (Паллас, Георги). В 1897 г. в Ачинском и Читинском (в Ойгоцонской и Куржектаевской управах) округах, частично в Ачинской степной думе.

Тулуягир ~ *Туруягир*. В 1897 г. в Читинском (в Оловской инородческой управе и в Урульгинской степной думе) округе. В 1929 г. на верховьях Олекмы и на притоках Витима — Каларе, Калакане, Каренге и Нерче. В 1929 г. в верховьях Олекмы, на притоках Витима.

Тума (мн. ч. *Тумал* ~ *Тумат* ~ *Туму-чер*). В XVII в. Тумучер в районе Охотска (№ 121, III, 334, 337). В XVIII в. Тумаки в районе Алдана (№ 345). Тумандинский в XVII в. среди селенгинской группы (*Тумандин* — фонетический вариант *Тумагин*). *Тумали* — название негидальского рода нанайского происхождения (Мыльников и Цинциус) и название нанайского рода (Каргер — пришельцы на Амуре).

Тумат — название рода якутов, а также племени монголов времен Чингисхана (№ 18, 360). *Тумат* — название рода телеутов, алтайцев и тувинцев (Катанов, Аристов), *тума* — название духа у хакасов. Аристов (№ 18, 348) предполагал, что тувинцы-тумат и происходят от лесного народа — тума.

Тумняр. В 1926 г. на рр. Ангаре и Муре.

¹⁶ Эвены — потомки *Тугэксир*, живущие между Омоком и Леной, в настоящее время благодаря скрещенным бракам с якутами говорят по-якутски и сами себя называют *эвын* или *түгэс* (якутская огласовка «эвен» и сокращенное «түгэсир»). По их рассказам, на этих местах жили юкагиры, а түгэсирцы пришли с верховий Индигирки. На том основании, что слово *түгэс* ~ *түгэс* по-якутски обозначает «маленькую птичку» и что среди эвенов и многих якутов Яны было унаследовано от аборигенов тотемистическое почитание птиц, Н. С. Гурвич делает вывод, что название *Тюгясир* имеет тотемистическое происхождение (№ 108). Если теперь название произносится по-якутски, то в XVII в. оно произносилось по-тунгусски и имело суффикс *-син* ~ *-ксин*, следовательно корень его *тугэ*. Суффикс *-ксин* ~ *-син* указывает на происхождение названия в Приангарье (ср. *Баякшин*).

Туэчэл ~ Туэчэл. В 1925 г. на Нижней Тунгуске в районе пос. Поймыги; ср. *Тугэсир*.

Турумби. В 1931 г. на рр. Касе, Кети.

Туруягир, см. Тулуягир.

Тэмэгир. В 1925 г. в бассейне р. Непы. Возможно, это фонстический вариант *Тэмбегир*.

Тэпкэгир. В XX в. в районе Хабарджана—Баргузина.

Тэптэгир (~ Тэптыгир). К северу от Нижней Тунгуски (№ 115, 81).

Тэпуракэл. В 1927 г. в бассейне Подкаменной Тунгуски; ср. *Топорко*.

Убдир ~ Убзир. В XVII в. на рр. Ине и Мотыхлее (№ 121, III, 322).

Увочан ~ Увачан. В 1931—1960 гг. на Нижней Тунгуске (среднее течение).

Угдир. На р. Оле; ср. *Укчер*.

Угдэкэгир. К северу от Нижней Тунгуски (№ 115, 74—79).

Угулэт, см. Улэгир.

Удан (мн. ч. *Удар ~ Удагир*). В XVII в. на Амгуни и Уде (№ 121, X, 342, 346). *Удан* — название рода негидальцев (№ 189).

Удзун, см. Узон.

Удыгир. В 1911 г. к северу от Нижней Тунгуски (Рычков). В 1931—1950 гг. в районе озер Нерунгна, Еконгда, Чирингда и на Нижней Тунгуске от Тутончана вверх до Наканны.

Узон ~ Удзун. В начале XVII в. на рр. Чикое, Мензе, Ингоде, в верховьях Иро, на средней части Онона (№ 120, 347). В XVIII в. на Нерче (Георги). В 1897 г. в Читинском и Акшинском округах и среди бурят Селенгинской степной думы. Название монгольского происхождения.

Улагир. В XVII в. в верхней части бассейна Зеи и на Брянте (№ 121, VIII, 175). В XX в. в составе кумарченской группы (Широкогоров).

Возможно, название *Улагир* было вариантом *Улэгир* (ср.).

Укчер. В XVII в. на р. Тае (№ 121, V, 383); ср. *Угдир*.

Улбидан ~ Улгидан. В XVII в. в районе Охотска (№ 121, XI, 4, 157).

Улэют. В 1727 г. на р. Учирхе в охране границ.

Улэгир ~ Улэт ~ Угулэт ~ Улэсин ~ Увлэт. В XVII в. *Улэсин* по Тунгире (№ 121, III, 102), *Улагир* по Зее (№ 121, III, 51; VII, 368) и Брянте, *Улэт* в районе Нерчинского зимовья (пришли из Монголии) (№ 120, 335) и по рр. Онону, Борзе, частично на Шилке. *Улэт ~ Фугляд*¹⁷ в XVII—XVIII вв. в бассейне Илимпей и среди оленекской группы; в 1859—1897 гг. там же. В XVIII в. по р. Бирюсе. В 1766 г. в Нерчинском воеводстве (Георги). В начале XVIII в. на Аргуни в охране границ. В 1897 г. в Нерчинском (в Шундуинской и Маньковской управах) и в Акшинском округах. О былом распространении названия *Улэт ~ Улэгир* свидетельствуют гидронимы: *Улэгир* — в бассейне Зеи и Селемджи; *Улэтин* — приток Онона; *Улэгир* — притоки Нимана в бассейне Алдана; *Улэгир* — приток Амура ниже Хабаровска. Разные суффиксы принадлежности к роду в названиях XVII в. говорят о глубокой древности появления его. Возможно, корень *Улэ* восходит к *олот* одной из ветвей ойратов. По Санан Сэцэну, в одном из монгольских преданий это племя записано как *угэлэт*. Такое же название, записанное среди эвенкийских, подтверждает связь эвенкийского названия с монгольским. Это же название встречено среди маньчжуров и бурят.

¹⁷ Перевод названия *Увлэт ~ Увалагир* словами «носящий на себе» и на основании этого вывод о том, что они — «потомки отунгушенных аборигенов» (№ 120, 473), учитывая вышеуказанное, автору представляются неубедительными.

- Унактугир ~ Унактыр ~ Унахтыгир.* В XVII в. по Ураке, Охоте (№ 121, III, 333; IV, 3; VII, 279).
- Ургэст.* В 1926 г. среди непской группы. В 1959 г. в районе дер. Калинной на Нижней Тунгуске; см. *Маугир*.
- Ушкаир ~ Ушкагир.* В 1925 г. на верхней части бассейна Нецы. Вариант — *Укхагир* в 1914 г. среди илимпийской группы. Возможно, это фонетический вариант *Нюшкагир* (см.).
- Уюмкан.* В XVII в. на Амгуни (№ 121, VIII, 184). В 1926 г. *Аюмкан* — название негидальского рода (вероятно, *Аюмкан* — вариант *Аимкан* — «житель Айма»).
- Уяган* (мн. ч. *Уягир*). В XVII в. на рр. Охоте, Ине, Мотыхлее (№ 121, IV, 7; VIII, 179; X, 44; XI, 23) и в районе Зашиверского зимовья. Фонетические варианты его — *Уякр* и *Яган* (№ 121, VII, 268, 278). *Уягир* на р. Уде. В XVIII в. оленные Уяганы, охотясь, доходили до территории негидальцев. В XVIII в. *Уякр*(ский) род на Охотском побережье. В XIX в. эвены *Уяган* в Охотском, Гижигинском, Петропавловском и Колымском округах; в 1932 г. они же по рр. Тауну, Мотыхлею, Арке и на Камчатке.
- Фугляд ~ Фугдят,* см. *Улэгир*.
- Хагагир,* см. *Какигир*.
- Хаңнадагир ~ Хаңнадаир.* В 1925—1959 гг. на истоках Нижней и Подкаменной Тунгусок.
- Ханягир,* см. *Санягир*.
- Харанут.* В XVII в. по Уду, Оке, Зиме и в Нерчинском уезде. Охотились на Белой и Китое (№ 120, 220), откуда часть их в 1677 г. ушла по Онону в Монголию. В 1735 г. с Уда переселились на Джиду. В 1897 г. на Кочергатском стойбище Иркутской губернии.
- Харкигир,* см. *Хэркигир*.
- Хатыгин ~ Катыгин.* В XVII в. в низовьях рек Тугура и Амгуни записано в варианте *Адатыгир*. В 1859 г. в верховьях Вилюя, частично на Таймыре и в Боганиде. В 1950 г. в районе оз. Ессей и в верховьях Вилюя. *Хатагил* — название рода негидальцев (№ 189). *Хатзил* — название рода ульчей (Мевзос).
- Хахигир,* см. *Какигир*.
- Хачекагир,* см. *Ачикагир*.
- Хингелас,* см. *Ингэлагир*.
- Хиндагат,* см. *Киндыгир*.
- Хирэгир (~ Ширэгир).* В 1911 г. к северу от Нижней Тунгуски (Рычков). В 1897 г. в Олекминском округе. В 1950—1960 гг. в западной части Илимпийского района, по Нижней Тунгуске между Нидымом и Тутончаной и в районе Игарки.
- Хойган ~ Ойган.* В XVII в. в бассейне р. Уда, частично на Учуре, Алгоме (№ 121, X, 355). В XVIII в. среди удской группы (Линденау). *Хойган* — «житель болот, низин». Так называли горные донканы долинных (*хой ~ ой* — «болото», «горная тундра»).
- Хорин.* В 1897 г. среди ламунхинских групп — название якутского происхождения. Якуты-хоринцы своим происхождением связаны с бурятским племенем хорин.
- Хуйкаир,* см. *Хэйкэир*.
- Хукочар (~ Хукэчэр ~ Сукачэр ~ Чукачэр).* В 1888 (№ 292, № 251, 1) и 1931 гг. на Нижней Тунгуске, в районе Туры и севернее. В 1959—1960 гг. в районе озер Сурингда, Чирингда. Некогда и по Нижней Тунгуске и Тутончане, на Хантайке, Хете (*Чукачар*). Некоторые *Хукочар* попали в группу долган.
- Хуладыгир ~ Хулидыгир.* В 1640 г. на Лене «тунгусы Непского зимовья Мучугиры отошли в Хулидыгиры на Лену» (№ 116, 73). У подкаменнотунгусских эвенков остались смутные воспоминания о *Хуладал* — *Хуладыгир*, живших когда-то по соседству с ними.

- Хутукагир ~ Хутэкэгир ~ Утукэгир.* В 1888 (№ 292), 1931, 1936 и в 1959—1960 гг. в районе озер Огатэ и Чирингда, на Нижней Тунгуске и Тутончане, жили они и на Хантайке (*Утукэгир*).
- Хэвгин ~ Хэбгин* (мн. ч. *Хэвгинкур ~ Эвгинкур ~ Эбгинкур*). В XVII в. в районе Верхневиллюйска и Барки (Абгинцы ~ Обгинский). В 1947 г. на Тынде, Гилюе и Зее, а также в районе рек Олекмы, Токко, Чары.
- Хэвэкигир (Шивокигир).* Георги в XVIII в. отметил Шивокигиров среди енисейских эвенков. В 1926 г. на Подкаменной Тунгуске, в районе рек Туры и Котуя. В 1960 г. в районе оз. Чирингда и на Нижней Тунгуске (пос. Кислокан). Среди подкаменно-тунгусских эвенков довольно много преданий о *Хэвэка*. Его именем назван хребет в районе р. Илимпей.
- Хэгицкэгир ~ Эгицкэгир* (в русской записи: Амкагир, Агинкагир, Анкагир, Инкагульский). В XVII в. по рр. Улье, Уду, Шевли—Алыму (по-видимому, Алдома) (№ 121, VIII, 173; XII, 99) и на Тугуре (№ 121, VI, 154); в XVIII в. там же (Линденау и Миддендорф). В 1897 г. между Амгуньей на юге и Охотским морем на севере и на Сахалине. Частично в составе негидальцев (*Хиимкэгил*).
- Хэйкэир ~ Хэгицкэир.* В XVIII в. в Киревской волости по р. Анге и на оз. Очеул (Миллер). В 1925 и 1959 гг. в верховьях Непы, ее притока Токмы и по Куте. Возможно, это название и *Хэгицкэгир* одного происхождения. В XVIII в. *Хэйкэир* среди оленекских эвенков (№ 115, 84).
- Хэнгул* — ответвление рода *Кему* в сымской группе.
- Хэрбэл*, см. *Гэрбэл*.
- Хэркигир.* В 1926 г. на верховьях Подкаменной Тунгуски — ответвление рода *Чемдал*. В 1960 г. там же.
- Чэгин.* В XVII в. в районе Баргузина (№ 152, 17).
- Чакигир ~ Чакагир.* В 1928 г. по рр. Калару, Витиму, Тунгиру, Нюкже, Олекме, Чаре, Токко. В XIX в. с Тунгира кочевали к югу от Амура; в XX в. — в Маньчжурии (Широкогоров).
- Чакчагир.* В XVII в. на рр. Улье, Охоте (вариант — *Чапчагир*).
- Чакчир.* Ответвление *Мэкэир* в бирарской группе (Широкогоров).
- Чамба* (мн. ч. *Чамбал*), см. *Чемба*.
- Чанагир, Чанэгир.* В XVII в. на Подкаменной Тунгуске в районе Непы, Илимпей, на Тэтэре и на Ангаре — по Кове, Кате, Кежме (Чаногирский ~ Чипогирский; № 120, 198), в районе устья Чуни. В начале XVIII в. *Чанагир* и *Чанэгир* — разные названия. В 1925 г. частично по ангарской Чуне в районе оз. Амут (фамилия Силантьевы). В 1959—1960 гг. *Чанэгир* в районе оз. Чирингда и по Нижней Тунгуске между пос. Кислоканом и Тутончаной, частично в районе Енисея. *Чанагир* — в районе пос. Баякита.
- Чачагир.* Среди хинганской группы эвенков (Широкогоров).
- Чемба* (мн. ч. *Чембал*). В XVII в. Чембуляне платили ясак в Тэтэрском (на притоке Подкаменной Тунгуски) и в Непском (на Нижней Тунгуске) зимовьях (№ 120, 163, 173). В 1930 г. *Чемба* к западу от Енисея. След пребывания остался в названии притока Чуни — Чомба. На Хантайке зарегистрировано название *Чемпагир*.
- Чемда* (мн. ч. *Чемдал, Чемдагир, Чимдягир*). В XVII в. Чемдаляне, Чемдель на рр. Тэтэе, Чуне, Тэтэре (верховья Подкаменной Тунгуски). С 1825 по 1897 г. и в 1925—1936, 1959—1960 гг. там же, частично по р. Тайге; в 1925 г. также между Ангарой и Подкаменной Тунгуской и в районе Илима, по Нижней Тунгуске до р. Еромо (*Чемдадыл* и *Чимдягир*).
- Чемлен* (в русской записи: Чамлячан, Цемленин, Чамлин). В XVII в. на верховьях Тэтэры—Подкаменной Тунгуски—Чунки.
- Чемокогир.* Среди негидальцев (Миддендорф).
- Чемчагир*, см. *Чилкагир*.

- Чендадыл (Чандадул)*. В верховьях Подкаменной Тунгуски. В 1960 и 1959 гг. среди токминских и куюмбинских эвенков.
- Черноул*. В 1897 г. на р. Каменке — правом нижнем притоке Ангары.
- Четелковир*. В XVII в. по рр. Амгуни, Быстрой (№ 121, XII, 97) и Бурее.
- Чечогир*, см. *Сичэгир*.
- Чигиндин*. В 1827 г. в армакской группе эвенков в Селенгинском округе.
- Чилкагир* ~ *Чинкагир* ~ *Чилчагир* ~ *Чэлкэгир* (л ~ н, к ~ ч — диалектные соответствия). В XVII в. на Шилке, куда перешли с Баунта (№ 121, VI, 367). В XVII в. *Чипчагил* на Ципирском озере, *Килчагир* в районе Баунтовского и Баргузинского зимовий, *Челчагир* и *Чомчагир* на рр. Ононе, Шилке, Аргуни, Борзе, Турге; *Чилкагир*, *Челкагир*, *Чинкагир*, на верховьях Лены и у Байкала (№ 121, II, 246, 248; 255; XII, 99), на Туруке, Мые, Чуе, Чукане (№ 120, 310). В 1797 г. в Туруханском уезде (Попов). В XVIII в. в забайкальской группе по охране границ, у оз. Хомутая в Соктуевском карауле (Паллас, Георгий). В 1897 г. в Читинском округе (Шундуинская, Маньковская и Оловская управы), в Верхнеангарском управлении и Баунтовской управе, частично на территории Бодонского и других селений в ведении Баргузинской степной думы. В начале XX в. на оз. Баунт, рр. Верхней Ангаре, Мые, Баргузине, Нерче. В XX в. частично на верхних притоках Нижней Тунгуски и среди верхнеленских эвенков.
- Чилушир*. В XVII в. в районе Охоты (Арх. ИИ АН СССР, к. 184, № 5, л. 3).
- Чимеир*. В 1925—1959 гг. на истоках Куты и Тиры (приток Лены).
- Чиногир*, см. *Чанагир*.
- Чипчагир*, *Чимчагир*. В XVII в. на р. Амгуни. *Чимчагир* в 1727 г. в охране границ среди читинских эвенков. В 1897 г. в Онгодской управе.
- Чипчинут*. В 1727 г. в охране границ. С 1779 г. к северу от Шилки по рр. Курдыче, Куенге, Олово. В 1897 г. в Нерчинском (Маньковская управа) и в Акинском округах.
- Чокотыкагир*. В 1960 г. на Нижней Тунгуске—Тутончане.
- Чолар*. До прихода русских среди пеших охотских ламутов (Линденау).
- Чолко* (мн. ч. *Чолкол*, *Чолкогир*). В XVII в. *Чолко* на верховьях Лены (ЦГАДА, Сиб. прик., ст. 12, л. 432), а *Чолкогир* на Охотском побережье по р. Ую (№ 120, 538). В начале XX в. между Чуной и Нижней Тунгуской, а *Чолкогир* среди баргузинских эвенков.
- Чонго*, см. *Чэнгэкэ*.
- Чонголир* — название бурятского происхождения. Отмечено на Баргузине. Буряты *Хонголдур* ~ *Соннгол* (север Монголии), *Чонгол* (юг Монголии, по Залкинду).
- Чонкагир*, см. *Чилкагир*.
- Чорбат*. В 1735 г. в верховьях Лены и на оз. Очеул (Миллер).
- Чордун* ~ *Чордуй*. В 1897 г. на верхней части Виллюя и в Верхоянском округе. Частично в районе оз. Ессей и по рр. Оленеку и Сялигиру.
- Чордуги* — эвенки, оякученные и вошедшие в состав якутского рода *Чордут*.
- Чуган*. В XVII в. в районе истоков Чары («Чаринского зимовья ясачные тунгусы Чуганского рода сошли на Байкал»; № 121, IV, 20).
- Чукчагир*. В XVII в. на Амгуни; *Чинчагир* там же, выше Дукинского зимовья (№ 121, IV, 4; X, 342; XII, 99); ср. *Чанчагир* и *Чагчагир* на Охотском побережье (№ 121, III, 333—342). В 1931 г. *Чукчагир* по р. Усалгину в Чумиканском районе. Следом пребывания осталось название озера — Чукчагирское. У негидальцев *Чукчагил*, по преданию, было второе название — *Вакагил*. А древней территорией рода *Вокарай*—*Вокрай* (см. выше) было Забайкалье (№ 189, 127).
- Чуракагир* ~ *Чуракаир*. В 1925 г. на верховьях Нижней Тунгуски—Непы и в районе Лены—Киренги, частично на Нижней Тунгуске и в районе р. Туры.

Чэмгэкэ. По рр. Бахте и Учаме. В 1935—1960 гг. на Подкаменной Тунгуске (Вельмо, Подигус), в бассейне Турухана.

Чэтэр. До прихода русских среди охотских пеших ламутов (Линденау).

Шалган, см. Шолган.

Шаман ~ Шамагин (мн. ч. *Шамар ~ Самар ~ Шамагир ~ Самагир ~ Чимагир ~ Самагир*) — древний род тунгусов (№ 78). В XVII в. по Ангаре и ее притокам (Олева, Едорма, Тушомо, Кандарепша, Богдарма, Илим, Ката, Вихорева и др.) (№ 121, II, 244, 245, 249), на притоках Лены (Кута, Куленга) и вниз по Лене ниже Виллюя (№ 121, III, 245 — отметка на одной из карт XVII в.), частично на Нижней Тунгуске и ее притоках (Непа, Тэтэя, Летняя). К XVIII в. часть их ушла в низовья Лены, на Анабар и на восток (отметки на картах XVIII в.) — на Амгунь—Быструю (№ 121, X, 342; XII, 97) и на Охотское побережье (№ 266, 243). Часть осталась на пути следования: в районе озер Еравна—Иргень (*Чимагир*), на верховьях Витима, Олекмы, на Зее и Бурее (№ 121, III, 52—53). В XVII в. с Ангары все *Шамагир* ушли. В XVIII в. *Шамагир* среди баунтовской и баргузинской групп (Георги), *Шамаги* на рр. Куре — притоке Амура (Маак) и на Горине (Шренк). В 1897 г. в Баргузинском округе. В начале XX в. в Северо-Байкальском, Баунтовском и Баргузинском районах, частично в низовьях р. Каренги (приток Витима). *Самагир* среди нерчинских, маньковских и мергенских эвенков (Широкогоров); там же пос. Самагир. *Шаман ~ Саман ~ Самагир* — древнее название, встречающееся и у других народов Сибири (№ 78).

Шанакар. В XVII в. на Охоте (№ 266, 243).

Шанягир, см. Санягир.

Шилигир ~ Силигир ~ Синигир ~ Чинигир. В XVII в. (*Шилэги, Шилигиры*) на рр. Ангаре, Нижней Тунгуске, Непе, Тэтэе, Летней (Учаме), Куте, Лене (№ 121, II, 342; № 183, II, 379), Чукане, в Шеленгинской волости — за большим витимским порогом у р. Мук (№ 121, II, 258—260); промыслять ходили они на Лену, Чечуй, Чую. *Синигир* и *Чинигир* в XVII в. на верховьях Оленека, на Анабаре, по Лене выше устья Виллюя (№ 106). По карте Ремезова XVII в. *Синигир* по Виллюю выше р. Варки. Следом их являются названия двух протоков Оленека — *Силигир* и *Силигин* (один из верхних притоков Алдана). В 1897 и 1925—1960 гг. (под фамилией Коненкины) по притокам Нижней Тунгуски — Непы (ниже ее устья до с. Ербогочена) и по рр. Чоне, Нюе, Пеледую, Чуе и Маме.

Шолган ~ Шелган ~ Шалган. В XVII в. в районе Охотского острога в одних местах как название рода пеших охотников-рыболовов (№ 121, III, 334; VI, 4; VII 28), в других случаях как название группы («а на устье Охоты реки стоят мужики Шолганы Баишинского рода»; № 121, IV, 334—340). Слово *шалган* обозначает «ноги, раздвинутые на шаг», «шаг», слово *шалгат* — «пешком». Шелкающее произношение характерно для древнего ангарского диалекта и свидетельствует о пешем передвижении из Приангарья на север и восток. Вероятно, к XVII в. это значение забылось, и название «шалган» записано родовым, а за группами из рода Баишин и некоторыми другими оно сохранилось, поэтому записаны Шелганы Баишинского рода.

Шологон ~ Сологон. В XVII в. среди даурской группы в районе бассейна Селимбы (№ 121, III, 53), в верховьях Виллюя (р. Марха) и на Оленеке (карта Ремезова; ЦГАДА, Сиб. прик., кн. 56, л. 501). В 1794 г. в районе Верхневиллюйского зимовья (№ 10). В середине XIX в. в Амурской области по правому берегу Амура от Усть-Стрелки до вершины Албазихи и севернее от вершины Амазара до вершины Олдоя (Орлов), на верхних притоках Зеи; с Олдоя перешли на правый берег Амура между Аргунью и началом Амура (№ 250). В 1897 г. в Виллюйском, Киренском, Верхоянском и Якутском округах (по р. Сибь).

Из Якутского округа небольшая группа вышла на Маю. След пребывания *Сологон* — название левого притока Лены — Сола (ниже Якутска). Верхневиллюйские и амгинские *Сологон* числились якутами. В 1929 и 1947 гг. на рр. Тунгире, Гилые, Зее, Сутаме, Алгоме, Гонаме, Учуре (верхняя часть бассейна Алдана); ответвление *Дойдуган* по рр. Чаре—Токко. В 1953 г. по рр. Чалдасину и Аяну, на рр. Албазихе и Быстрой (№ 349). След пребывания — пос. Сологон в Ачинском уезде.

Шолоп ~ *Солон*. В XVII в. в охотской группе (№ 121, VII, 287, 285, 280; XI, 23). В XIX в. на Амуре между Аргунью и Албазихой (Миддендорф). К концу XIX в. солонками назывались группы эвенков, расселенные в Хейлундзяне и в Барге (северо-восточная часть Монголии). Палладий предполагал, что солонки были потомками урянхов (№ 80), которые во время правления монгольской династии составляли остатки киданей и находились под управлением монгольских воевод.

Шанягир, см. *Санягир*.

Шугугагир. В XVII в. в верховьях Лены (Миллер).

Шунин (мн. ч. *Шунил*). В XVII в. на Нерче и Цыпирском озере; охотились между Хилком и Чикоем. Шунильцы вели с селенгинскими тунгусами обменный торг по рр. Ингоде и Чите, получая от последних скот, хлеб, серебро за соборей (№ 121, II, 259); в 1776 г. *Шунии* в районе Телембинского острога и *Шумин*(ский) в районе Еравинского острога (Георги).

Эгдырэ ~ *Хэгдырэ* (мн. ч. *Эгдырэл*). В XVIII в. в районе Олекминского острога и Верхневиллюйского зимовья (№ 5, 149). Агдарильский, Агдаринский роды в 1897 г. в Амурской области. В 1929 г. на средних притоках Витима, по притокам Олекмы, часть заходила и в район оз. Баунт. В XX в. на верхних правых притоках Амура—Быстрой и Албазихи (Широкогоров), на Верхней Ангаре, на верховьях Олекмы—Витима и на правых притоках Амура. Название *Эгдымсели*¹⁸ имеется у ульчей и ороков.

Эгинкэгир, см. *Хэгинкэгир*.

Эдян ~ *Эджэн* (в русской записи: Одянский, Адянский, Эженский, Ачанский). В XVII в. в районе Майского и Бутальского зимовий и Охотска, по рр. Мае, Юдоме, Аиму, Ую, Учуре, Кухтую (№ 121, V, 247; VII, 278, 397, 399), на ленокской Амге и у Уда (№ 120, 347, 348), на Оленеке и Анабаре, на оз. Ессей и р. Пясинной, в Забайкалье на р. Горбице. Тогда же на р. Нижней Тунгуске, где с них впервые в 1623—1624 гг. был взят ясак (№ 120, 443). В XVIII в. Эдяны с Охотского побережья ходили охотиться на юг в амгунскую тайгу. Из района Учурского зимовья в 1729 г. частью «сошли» в район Удского острога (№ 5, 72). Они же в Охотском и Удском округах (Линденау), в северо-восточной части Якутии (Георги). В начале XIX в. по рр. Нелькану, Аяну, Уду, в районе Верхоянска, на рр. Учуре и Чумикане (Миддендорф). В 1859 г. по Алдану, Мае, Аиму, Ую и другим притокам Маи, по Маймакану и Нелькану, Учуре, притокам Алдана в районе Учуре, по рр. Хонху, Тугэлу и др., на юге — по Бурее и Зее. В Верхоянском округе *Эдян* — эвены. В 1897 г. *Эджэн* в Якутском, Удском округах (в районе Аяна), между Амгунью и Охотским морем, частично по нижнему течению левого притока Амура по р. Тунгуске Хабаров-

¹⁸ Т. И. Петрова считает, что *Эгдымсели* не является названием рода, так как часть *Эгдымсели* принадлежит роду *Дэягала*, другая — роду *Дечули*. Мы склонны думать, что появление последних названий относится к более позднему времени, к выделившимся из *Эгдымсели* и *Баяумсали* новым родам. О тунгусском происхождении говорит и окончание (ульч. = *м + сэли*; эвенк. = *у + сэли* < = *ву + сэл*), не характерное для ульчских и орокских родовых названий.

ского округа и на Сахалине. Эвены *Эджэн* в Верхоянском округе. В 1930—1948, 1955 гг. эвенки *Эджэн* в районе Аяна, по рр. Мае, Нелькану, Алдану, Патоме, Торому, Тугуру, по верховьям Амгуни, по Урми, Бурее, Селемдже и на верховьях Зеи, на Амуре в районе Николаевска и в Рыбновском районе Сахалина. С Зеи заходили на притоки Олекмы. Эвены *Эджэн* в районе Охотска (рр. Арка, Иня и район Верхоянска) и на Камчатке. Среди долган *Эджэн* был одним из многочисленных родов. *Эдже* среди маньчжуров XVII в. (№ 167, 10). Следом раннего заселения *Эджэн* являются топонимы: Эдянская губа на Охотском побережье; дер. Эджэн на притоке ангарской Уды; Эджен~Эдяи — притоки Лены, Учура, Зеи, Тауя; р. Эджэ в бассейне Вилюя; Оджангкур — поселок в Забайкалье и приток Учура; р. Эдер — верхний приток Селенги; р. Оджа — один из притоков в верховьях Енисея. *Эджэн* — древний этноним (см. № 49).¹⁹

Эдигэн~Эджигэн. В XVII в. в районе Охотска (варианты *Ачган*, *Ажган*) (№ 121, VII, 288—289), *Эжегун* на Селемдже среди пашенных дауров (№ 121, VII; № 14; № 117, 128, 140). В XVIII в. там же (Крашенинников). В 1955 г. в районе Аяна на р. Челасине. Название *Эджигун* первоначально обозначало «низовские» группы (по отношению к другим, жившим выше по реке). После расселения оно стало названием рода.

Эмидакл~Эмидак. Название якутского происхождения в озерном районе к северу от Нижней Тунгуски в XIX—XX вв.

Юкэгур, см. *Дюкэгур*. В XVII в. в районе р. Охоты (№ 266, 259).

Юкэм (Юкамский). В XVII в. на Амгуни.

Яган, см. *Уяган*.

Якол, см. *Екэ*.

Якчан — название, ведущее начало от долгана *Дизкчэн* (илимпийские эвенки).

Ялагир, см. *Йолигир*.

Ялтакагир. В 1931 г. к северу от Нижней Тунгуски.

Ятэил (~*Дятэил*). В XVII в. на Ангаре отмечен *Дятоягин*. В XIX в. в районе Ангара—Кежмы—Чадобда. В 1927 г. на Куюмбе и Комо — притоках Подкаменной Тунгуски. В 1960 г. в бассейне Подкаменной Тунгуски (рр. Тычаны, Таимба, Куюмба).

¹⁹ К тому, что дано в вышеуказанной статье, можно добавить следующее: в китайско-чжурчжэньском словаре XV—XVI вв. в рассказе об образовании маньчжурской династии отмечаются три главные группы чжурчжэней: Клен-чеу (предки маньчжуров); Хай-си; Йэчжэнь, жившие на севере и западе (№ 334, 212—228). Это же деление дается в исследовании XVII в. о государстве Ляо. Вероятно, от этих Йэчжэнь и ведет свое название род маньчжуров *Удяла*, а от него — род ульчей *Удяла* и нанайцев *Одял*, а у всех эвенков, эвенов и от них у долган — род *Эдэн~Эдян*. Мы еще раз повторяем, что этимологизирование таких древних этнонимов, как *Эдян*, *Солон*, *Долган*, да еще исходя из ограниченных данных по одной современной народности, не может дать правильного ответа.

ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 21.
2. Абрамзон С. М. Формы родо-племенной организации у кочевых народов Средней Азии. ТИЭ, т. XIV, «Родовое общество», М., 1952.
3. Абуль-Гази. Родословное дерево тюрков. Перевод Г. Саблукова. ИОАИЭ, тт. XXI—XXII, прилож., 1906.
4. Аврорин В. А. О классификации тунгусо-манчжурских языков. Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960.
5. Акты архивов Якутской области. 1650—1800 гг., т. I. Составитель Е. Д. Стрелов. Якутск, 1916.
6. Алексеев М. П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Иркутск, ч. I, 1932; ч. II, 1936.
7. Андреев А. И. Материалы по этнографии Сибири в XVIII в. СС, № 3, 1939.
8. Андреев Г. И., П. П. Пашкин, Ю. М. Фомин. Неолитические поселения Подкаменной Тунгуски. СА, № 3, 1965.
9. Андреев Г. И., Ю. М. Фомин. Археологические разведки по среднему течению р. Подкаменной Тунгуски. КСИА, в. 101, 1964.
10. Анисимов А. Ф. Родовое общество эвенков. Л., 1936.
11. Анисимов А. Ф. Представления эвенков о шинкэях и проблема происхождения первобытной религии. СМАЭ, т. XII, 1949.
12. Анисимов А. Ф. Культ медведя у эвенков в проблеме эволюции тотемистических верований. Сб. «Вопросы истории религии и тотемизма», М., 1950.
13. Анисимов А. Ф. Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма. ТИЭ, т. XIV, 1951.
14. Анисимов А. Ф. Шаманские духи по воззрениям эвенков. СМАЭ, т. XIII, 1951.
15. Анисимов А. Ф. Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда. Сиб. этногр. сб., I, М.—Л., 1952.
16. Анучин Д. Н. К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. Древнее русское сказание о человецах, неизвестных в Восточной стороне. Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете, кн. I (144), разд. III, М., 1888.
17. Арефьев В. Енисейские инородцы. Сиб. сб., Иркутск., 1902.
18. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. ЖС, т. IV, в. 3—4, 1896.
19. Арсеньев В. А. Промысел белухи в Удской губе. СК, № 7, 1936.

20. Атлас географических открытий в XVII—XVIII вв. М.—Л., 1964.
21. Афанасьев А. В. Охотничий промысел в районе хребта Дуссе-Алинь к северу от Дульниканского перевала. ТСОПС, Дальневост. сер., в. 2, ч. 1 (Буреинский отряд), Л., 1934.
22. Афанасьева А. Некоторые свадебные обычаи эвенков Сахалина. ТТ, № 1, 1928.
23. Базанов Л. Г. и Н. Г. Казанский. Школы на Крайнем Севере. М.—Л., 1939.
24. Бакланова Н. А., А. И. Андреев. Обзор рукописей Г. Ф. Миллера по истории, географии, этнографии и языкам народов Сибири, хранящихся в московских и ленинградских архивах и библиотеках. В кн.: Г. Ф. Миллер. История Сибири, т. I, прилож., 1937.
25. Бартольд В. В. Отчет о поездке в Среднюю Азию. ЗАНИФО т. I, № 4, 1897.
26. Бартольд В. В. Киргизы. Фрунзе, 1927.
27. Баскаков Н. А. Тюркские языки. Языки народов СССР, т. II, М.—Л., 1966.
28. Бахрушин С. В. Ясак в Сибири. Сибирские огни, № 3, Новосибирск, 1927.
29. Бахрушин С. В. Очерки по истории колонизации Сибири в XVI—XVII вв. М., 1928.
30. Башарин П. Г. История аграрных отношений в Якутии. М.—Л., 1956.
31. Берг Л. С. История географического ознакомления с Якутским краем. Л., 1927.
32. Бернштам А. Н. Заметки по этногенезу народов Северной Азии. СЭ, № 2, 1947.
33. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Записки о Монголии. СПб., 1828.
34. Бичурин Н. Я. (Иакинф). История о народах Средней Азии. СПб., 1851.
35. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, чч. I—III. СПб., 1851 (Изд. 2-е: М.—Л., 1950—1953).
36. Богданов М. Н. Очерки по истории бурят-монгольского народа в X—XIII вв. Верхнеудинск, 1926.
37. Булычёв И. Путешествие по Восточной Сибири, Якутской области и Охотскому краю. СПб., 1856.
38. Бурмакин Е. Все это было. Газ. «Сов. Эвенкия», №№ 142—143, 1960.
39. Буссе Ф. Забайкальское инородческое войско. ПТКОРГО, 1895, № 8, прилож. II.
40. Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961.
41. Василевич Г. М. На нижней Тунгуске. Сов. Азия, № 5—6, 1926.
42. Василевич Г. М. Игры тунгусов. Этнограф-исследователь, № 1, 1927.
43. Василевич Г. М. Некоторые данные по охотничьим обрядам тунгусов. Этнография, № 3, 1930.
44. Василевич Г. М. Витимо-тунгир-олекминские эвенки. СС, № 3, 1930.
45. Василевич Г. М. Токминские тунгусы. СС, № 5, 1930.
- 45а. Василевич Г. М. Сымские тунгусы. СС, № 2, 1931.
46. Василевич Г. М. Сборник материалов по эвенкийскому тунгусскому фольклору. Л., 1936.
47. Василевич Г. М. Торганэй. Сборник сказок на эвенкийском языке, Л., 1939.
48. Василевич Г. М., С. М. Магид. Эвенкийская песня. СФ, № 5, 1940.
49. Василевич Г. М. Древнейшие этнонимы Центральной Азии и названия эвенкийских родов. СЭ, № 4, 1946.

50. Василевич Г. М. Материалы языка и проблема этногенеза тунгусов. Реферат. КСИЭ, т. I, 1946.
51. Василевич Г. М. Древнейшие языковые связи современных народов Азии и Европы. ТИЭ, нов. сер., т. II, 1947.
- 51a. Василевич Г. М. Очерки диалектов эвенкийского языка. Л., 1948.
52. Василевич Г. М. Кoryтообразная нарта сымских эвенков. СМАЭ, т. X, 1949.
53. Василевич Г. М. Тунгусский нагрудник у народов Сибири. СМАЭ, т. XI, 1949.
54. Василевич Г. М. Фольклорные материалы и племенной состав эвенков. Тр. II ВГС, т. III, М., 1949.
55. Василевич Г. М. Эвенкийская экспедиция (предварительный отчет экспедиции 1947 г.). КСИЭ, т. V, 1949.
56. Василевич Г. М. К вопросу о киданях и тунгусах. СЭ, № 1, 1949.
57. Василевич Г. М. К вопросу о палеоазиатах Сибири. КСИЭ, т. VIII, 1949.
58. Василевич Г. М. По колхозам джугдырских эвенков. ИВГО, т. 82, № 2, 1950.
- 58a. Василевич Г. М. Эвенки писатели и переводчики. СЭ, № 1, 1950.
59. Василевич Г. М. Ессейско-чирингдинские эвенки. СМАЭ, т. XIII, 1951.
60. Василевич Г. М., М. Г. Левин. Типы оленеводства и их происхождение. СЭ, № 1, 1951.
61. Василевич Г. М. К вопросу о начале становления тунгусских языков. Тезисы совещ. по методологии этногенетич. иссл., М., 1951.
62. Василевич Г. М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков. СМАЭ, т. XVII, 1957.
63. Василевич Г. М. К проблеме этногенеза тунгусо-маньчжуров. КСИЭ, т. XXVIII, 1957.
64. Василевич Г. М. Тунгусский кафтан. СМАЭ, т. XVIII, 1958.
65. Василевич Г. М. Топонимика Восточной Сибири. ИВГО, т. 90, в. 4, 1958.
66. Василевич Г. М. К вопросу о тунгусах и ламутах северо-востока в XVII—XVIII вв. УЗЯФСОАН, ИЯЛИ, в. 5, Якутск, 1958.
67. Василевич Г. М. Раннее представление о мире у эвенков. Исследования и материалы по вопросу первобытных религиозных верований. ТИЭ, т. LI, 1959.
68. Василевич Г. М. К вопросу о классификации тунгусо-маньчжурских языков. ВЯ, № 2, 1960.
69. Василевич Г. М. Тунгусская колыбель. СМАЭ, т. XIX, 1960.
70. Василевич Г. М. Угдан — жилище эвенков Яблонового и Станового хребтов. СМАЭ, т. XX, 1961.
71. Василевич Г. М., М. Г. Левин. Олений транспорт. Сиб. ист.-этногр. атлас. М.—Л., 1961.
72. Василевич Г. М. Эвенки Катангского района. Сиб. этногр. сб., IV. ТИЭ, нов. сер., т. LXXVIII, 1962.
73. Василевич Г. М. Этнографические наблюдения и лингвистические записи А. Л. Чекановского. Сб. «А. Л. Чекановский», Иркутск, 1962.
74. Василевич Г. М. Обувь народов Сибири. СМАЭ, т. XXII, 1963.
75. Василевич Г. М. Древние географические представления эвенков и рисунки карт. ИВГО, т. 95, № 4, 1963.
76. Василевич Г. М. Самоназвание орочен, его происхождение и распространение. ИСОАН, в. 3, № 9, 1963.
77. Василевич Г. М. Типы оленеводства у тунгусоязычных народов в связи с проблемой их расселения по Сибири. Доклад на VII Международ. конгр. антроп. и этногр. наук, М., 1964.
78. Василевич Г. М. Этноним саман → самай у народов Сибири. СЭ, № 3, 1965.

79. Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков. Л., 1966.
80. Василевич Г. М. Уранкай-эвенки. Доклады по этнографии ВГО, Л., 1966.
81. Василевич Г. М. Производственный костюм эвенков. Сб. «Одежда народов Сибири», Л., 1969.
82. Василевич Г. М. К проблеме заселения тунгусами Енисейской тайги. АИЭ.
83. Василевич Г. М. Материалы языка, фольклора и этнографии к проблеме этногенеза тунгусов. АИЭ, к. I, оп. 1, №№ 676, 677.
- 83а. Василевич Г. М. К вопросу о племенах у эвенков к северу от Нижней Тунгуски. Тезисы докладов годичной научной сессии, май 1968, Л., 1968.
84. Васильев В. Н. Краткий очерк инородцев Туруханского края. ЕРАО, в. 11, СПб., 1905.
85. Васильев В. Н. Быт инородцев Туруханского края. ЖС, в. 1, отд. 5, 1907.
86. Васильев В. П. История и древности восточной части Средней Азии в X—XIII вв. ТРАО, т. IV, СПб., 1857.
87. Васильев В. П. Сведения о маньчжурах во времена династии Юань и Мин. Годичные акты СПб. унив., 1859.
88. Викторова Л. К вопросу о расселении монгольских племен на Дальнем Востоке в IV веке до н. э.—XII в. н. э. УЗЛГУ, № 256, сер. востоковед. наук, вып. 7, 1958.
89. Воробьев Н. И. Население Причунского района. ИОАИЭ, т. XXXIII, в. 2—3, 1926.
90. Воскобойников М. Об эвенкийской народной песне. СЭ, № 1, 1951.
91. Воскобойников М. Эвенкийская загадка. УЗЛГПИ, т. 132, 1957.
92. Гапанович Н. И. Амгунские тунгусы, негидальцы и их будущность. ОИМК, т. XX, сер. А, вв. 8, 9, 11, Харбин, 1927.
93. Гапанович Н. И. Тунгусы Южноохотского побережья. Первая конф. по изуч. произв. сил Дальнего Востока, т. I, Владивосток, 1927.
94. Гасовский Г. Н. Гилюй-Олдойский охотничье-промысловый район. Первая конф. по изуч. произв. сил Дальнего Востока, т. I, Владивосток, 1927.
95. Геккер Н. Умиращая народность. Землеведение, кн. III—IV, 1898.
96. Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, обыкновений, жилищ, одежд, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопримечательностей, чч. I—III, СПб., 1775—1779.
97. Герасимов М. М. Мальта. Палеолитическая стоянка. Иркутск, 1931.
98. Герстфельд. О прибрежных жителях Амура. ВРГО, т. XX, 1857.
99. Гмелин С. Г. Путешествие по России, ч. III. СПб., 1785.
100. Гольберг И. Г. Тунгусские рассказы. Иркутск, 1914.
101. Горцевская В. А., В. Л. Колесникова. Отчет о диалектологической экспедиции в Эвенкийский национальный округ в 1952 г. ЗЛГПИ, т. 101, 1954.
102. Гребенщиков А. В Бухту и Мергенъ по р. Нонни. ВА, № 4, 1910.
103. Григоровский Н. Поездка на верхнюю Ангару. ИВСОРГО, т. XXI, в. 2, 1890.
104. Грум-Гржимайло Г. Е. Описание Амурской области. СПб., 1894.
105. Губельман М. И. О тунгусах Олекминского округа. ИРГО, т. LVII, в. 2, 1925.
106. Гурвич И. С. Об этнической принадлежности населения северо-запада Якутской АССР. СЭ, № 4, 1950.

107. Гурвич И. С. К вопросу о переходе к земледелию тунгусов (эвенков) Якутского округа. УЗЯФСОАН, ИЯЛИ, в. 2, 1955.
108. Гурвич И. С. Эвенки-тюгасыры. КСИЭ, т. XXV, 1956.
109. Гут Г. Тунгусская народная литература и ее этнологическое значение. ИАН, т. XV, № 3, 1901 (Русский перевод: Матер. по эвенк. фольклору, Л., 1936).
110. Дадешкеллани К. Н. Описание Амурской области между рр. Буреи и Амгуны. СГТСМА, в. XXXII, 1888.
111. Дебец Г. Ф. Древний череп Якутии. КСИЭ, т. XXV, 1956.
112. Деревянко А. П. Новые данные по археологии Среднего Амура. ИСОАН, сер. обществ. наук, 9, в. 3, 1964.
113. Диодоров Д. Работы тузрика Верхнебурейнского района. ТТ, № 2, 1930.
114. Добромыслов Н. М. Заметки по этнографии баргузинских орочен. ТТСКОПОРГО, т. V, в. 1, 1902.
115. Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народностей Севера Средней Сибири. КСИЭ, т. V, 1949.
116. Долгих Б. О. Происхождение нганасанов. Сиб. сб., I. ТИЭ, т. XVIII, 1952.
117. Долгих Б. О. Племена и роды коренного населения Забайкалья и южного Прибайкалья. КСИЭ, т. XVII, 1953.
118. Долгих Б. О. Этнографический состав населения Якутского уезда в XVII в. КСИЭ, т. XXIV, 1955.
119. Долгих Б. О. Этнический состав и расселение народов Амура в XVII в. по русским источникам. Сб. статей по истории Дальнего Востока, М., 1958.
120. Долгих Б. О. Родовой и племенной состав населения Сибири в XVII в. ТИЭ, т. IV, 1960.
121. Дополнения к актам историческим, тт. II—VII, СПб., 1872—1875.
122. (Доппельмайер Г.) Соболиный промысел на северо-восточном побережье Байкала. Материалы Баргузинской экспедиции Г. Доппельмайера в 1914—15 гг., Л., 1926.
123. Дорогостайский В. Пушные и промысловые звери Прибайкалья и их экономическое значение. Иркутск, 1925.
124. Дулкейт Т. Д. О морском зверином промысле в Тугуро-Чумиканском районе. Охотник, № 1, 1928.
125. Жорницкая М. Я. Опыт изучения традиционных танцев народов Якутии. Доклад на VII Междунар. конгр. антроп. и этногр. наук, М., 1964.
126. Жорницкая М. Я. Народные танцы эвенков и эвенов Якутской АССР. СЭ, № 2, 1964.
127. Залкинд Е. М. Некоторые данные о баргузинских тунгусах XVIII в. ЗИВ, т. II, 1933.
128. Залкинд Е. М. Древние народы китайских хроник и эвенки Хун-ну, Дуц-ху, Сянь-би, Ши-вэй (обзор теорий). СЭ, № 1, 1937.
129. Залкинд Е. М. К этногенезу эвенков. УЗБМПИ, № 1, 1947.
130. Залкинд Е. М. О времени расселения эвенков в бассейне Енисея. СЭ, № 1, 1950.
131. Золотарев А. Новые данные о тунгусах и ламутах XVIII в. ИМ, № 1 (65), 1938.
132. Золотарева И. М. Некоторые данные по этнической антропологии населения Забайкалья. ЗБМНИИ, т. XXIV, Улад-Удэ, 1957.
133. Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. М.—Л., 1954.
134. Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. Л., 1963.
135. Идес Избранд. Путешествие и журнал по указу великих государей, царей и великих князей Ивана Алексеевича и Петра Алексеевича отправленного из Москвы в Китай господина Эбер-

гарда Ибраннедеса посланником в 1692 г. марта 14 дня. Древняя российская вивлиофика, изданная Н. Новиковым, чч. VIII, IX, М., 1789.

136. Ионов В. Дух — хозяин леса у якутов. СМАЭ, т. IV, в. 1, 1916.
137. Ионов В. Поездка к майским тунгусам. ИОАИЭ, т. XX, в. 4, 1904.
138. Иохельсон В. Заметки о населении Якутской области в историко-этнографическом отношении. ЖС, т. II, 1895.
139. Иохельсон В. Натуралистический сюжет о происхождении комаров и других гадов в сибирско-американских мифах. СМАЭ, т. V, в. 1, 1918.
140. История СССР. М., 1966.
141. Историко-этнографический атлас Сибири. М.—Л., 1961.
142. Итоги переписи северных окраин Дальневосточного края (1926—27 гг.). Благовещенск, 1929.
143. Калачев И. Образ жизни коряков и тунгусов, живших в Иркутской области в 1766 г. ИСОРГО, т. II, в. 3, 1871.
144. Кампар Э. А. Население и хозяйство Тугуро-Чумиканского района. Статистический бюллетень, № 8—9, Хабаровск—Благовещенск, 1927.
145. Кириллов, врач. Отчет о поездке в Нижне-Ангарск в 1885 году. ИВСОРГО, т. XVIII, в. 1, 1886.
146. Кириллов Н. О самодовных снарядах, практикуемых промышленниками Забайкалья. Чита, 1894.
147. Кириллов Н. Охотничий промысел в Забайкалье. Чита, 1900.
148. Кларк П. Очеульские и тутурские тунгусы в Верхнеленском округе. ЗСОРГО, т. VI, в. 1, 1863.
149. Кларк П. Тунгусы Верхнеленской округи. ЗСОРГО, т. VI, в. 6, 1863.
150. Ковязин Н. М. Комовские тунгусы. СС, № 7—8, 1931.
151. Козлов П. К. Монголия и Кам. М., 1948.
152. Колониальная политика Московского государства в Якутии в XVIII в. Сб. арх. док., Л., 1936.
153. Копылов И. П. Тунгусское хозяйство Ленско-Кирентского края (по данным экспедиции 1927 г.). Новосибирск, 1928.
154. Косвен М. О. Материалы по истории ранней русской этнографии (XII—XVIII вв.). Очерки истории русской этнографии (XII—XVII вв.). ТИЭ, нов. сер., т. XXX, 1956.
155. Костров Н. Енисейские тунгусы. Москвитянин, т. III, № 11, 1855.
156. Костров Н. Население Енисейской губернии. ЗВСОРГО, т. II, отд. 2, 1856; т. IV, отд. 1—2, 1857; т. V, отд. 1, 1858; т. VI, отд. 1, 1863; т. VIII, отд. 1, 1865.
157. Котвич В. Материалы для изучения тунгусских наречий. ЖС, в. II—III, 1909.
158. Крапоткин П. Поездка из Забайкалья на Амур через Маньчжурию. РВ, т. 57, 1865.
159. Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. Изд. 4-е. М.—Л., 1949.
160. Кривошапкин М. Ф. Об остяках, тунгусах и прочих инородцах Енисейского округа. ЗСОРГО, т. VI, 1863.
161. Кривошапкин М. Ф. Енисейский округ и его жизнь. ЗРГО, № 1, СПб., 1865.
162. Ксенофонов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах. Очерки по изучению Якутского края, в. II. Якутск, 1928.
163. Кытманов Д. А. Функциональные неврозы среди тунгусов. СС, № 7—8, 1930.
164. Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
165. Ларичев В. Е., М. И. Рижский. Озерный неолит и ранняя бронза восточного Забайкалья. Стоянки Иргень, Кена. Сиб. археол. сб., 2, Новосибирск, 1966.

166. Л ат к и н Н. А. Енисейская губерния. СПб., 1892.
167. Лебедева Е. П. Расселение маньчжурских родов в конце XVI, в начале XVII вв. УЗЛГПИ, т. 132, 1957.
168. Левин М. Г. Эвенки северного Прибайкалья. (Материалы экспедиции 1929 г.). СЭ, № 2, 1936.
169. Левин М. Г. Антропологические типы Сибири и Дальнего Востока. СЭ, № 2, 1950.
170. Левин М. Г. Древний череп с р. Шилки. КСИЭ, т. XVIII, 1953.
171. Левин М. Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958.
172. Левин М. Г. Этнографический и антропологический материал как исторический источник. СЭ, № 1, 1961.
173. Литвинцев В. П. Промысловое население Амгунского района. ЭЖДВ, № 6—7, Хабаровск, 1926.
174. Маак Р. Вилюйский округ Якутской области, ч. III. СПб., 1887.
175. Майнов И. И. Некоторые данные о тунгусах Якутского края. ТВСОРО, № 2, 1898.
176. Майнов И. И. Два типа тунгусов. РАЖ, № 2, 1904.
177. Майнов И. И. Население Якутии. Л., 1927.
178. Малых П. П. Орочены Баргузинской тайги. ЖБ, № 6, 1924.
179. Малых П. П. Несколько слов об ороченах и их фольклоре. ЗЗОРГО, в. XV, 1924.
180. Малых П. П. Орочены Баргузинской тайги. Забайкальский таежник, № 2, 1925.
181. Материалы приполярной переписи 1926—1927 гг. в Сибирском крае, в I, Красноярск, 1928; в II, Новосибирск, 1929.
182. Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири, чч. I—II. СПб., 1860—1869.
183. Миллер Г. Ф. История Сибири. Л., т. I, 1937; т. II, 1941.
184. Миллер Ф. Ф. Оленская экспедиция, т. II. СПб., 1875.
185. Миллер Ф. Ф. Северная часть Восточной Сибири. Тунгусы. Живописная Россия, т. XII, ч. 1, 1895.
186. Молчанов Н. А. Ранний неолит Алдана. СА, № 2, 1966.
187. Мордвинов А. Орочены. Современник, т. XXVI, отд. IV, 1854.
188. Мордвинов А. Инородцы, обитающие в Туруханском крае. ВРГО, т. XXVII, в. 2, 1860.
189. Мыльникова К. М., В. И. Цинциус. Материалы по негидальскому языку. Тунгусский сб., I, Л., 1930.
190. Население земного шара. М., 1965.
191. Николаев С. М. Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. Якутск, 1964.
192. Никольшин Н. П. Первобытные производственные объединения и социалистическое строительство у эвенков. Л., 1939.
193. Новлянская М. Г. Ф. И. Страленберг. М.—Л., 1966.
194. О Сибирском царстве. Изборник славянских и русских сочинений. Сост. Л. Попов. М., 1869.
195. Огородников В. П. Туземное земледелие на Амуре. ТДВУ, сер. III, № 4, 1927, Владивосток.
196. Окладников А. П. Очерки по истории западных бурят-монголов. Л., 1937.
197. Окладников А. П. Палеолитические жилища Бурети. КСИИМК, в. 10, 1941.
198. Окладников А. П. Первая палеолитическая стоянка в бассейне Лены (Пономаревская стоянка). КСИИМК, в. 12, 1946.
199. Окладников А. П. Прошлое Якутии до присоединения к Русскому государству. В кн.: История Якутии, т. I. Якутск, 1949.
200. Окладников А. П. К изучению начальных этапов формирования народов Сибири. СЭ, № 2, 1950.

201. Окладников А. П. Вклад советской археологии в изучение прошлого северных народов. УЗЛГУ, № 115, факультет народов Севера, в. 1, 1950.
202. Окладников А. П. История Бурят-Монгольской АССР, т. I, гл. I—II. Улан-Удэ, 1951.
203. Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М.—Л., 1955.
204. Окладников А. П. Далекое прошлое Приморья. Владивосток, 1959.
205. Орлов. Баунтовские и ангарские бродячие тунгусы. ВРГО, ч. 21, № 6, отд. 2, 1857.
206. Орлов. Амурские ороены. ВРГО, ч. 21, № 6, отд. 2, 1857.
207. Островских П. Е. Корреспонденция из Красноярска. ВО, № 23, Иркутск, 1903.
208. Островских П. Е. Поездка на оз. Ессей. Извлечение из доклада. Читано на заседании Красноярского подотдела 28 I 1903. ИКПВСОРГО, т. I, в. 6, 1904.
209. Описание енисейского воеводы кн. К. О. Щербатова в Сибирский приказ о диких людях чулугдях. Чтения в Обществе истории и древностей российских, кн. 1 (144), разд. III. М., 1888.
210. Очерки по изучению Якутского края, ч. II. Иркутск, 1928.
211. Ошаров М. Большой аргиш. Красноярск, 1935.
212. Палладий, архимандрит. Дорожные заметки на пути от Пекина до Благовещенска через Маньчжурию в 1870 году. ЗРГО (по отд. геогр.), т. IV, 1871.
213. Паллас П.-С. Путешествие по разным провинциям Российского государства, ч. III. СПб., 1788.
214. (Паллас П.-С.) Сравнительные словари всех языков и наречий, собранные десницею всевысочайшей особы, ч. I. СПб., 1787.
215. Панкратов Б. В. Хулунбуире. Ороены. Сб. «Vivat academia». Изд. студентов Восточного института. Владивосток, 1915.
216. Паршин. Нерчинские тунгусы. ЖМВД, ч. V, 1844.
217. Паршин. Поездка в Забайкальский край. М., 1844.
218. Пасвик, врач. Записки о тунгусах. Сб. главнейших официальных документов по управлению Восточной Сибирью, т. IV, в. 1, Иркутск, 1883.
219. Патканов С. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири. ЗРГО (по отд. этногр.), т. XXXI, ч. I, в. 1—2, 1906.
220. Пекарский Э. К. Поездка к приайнским тунгусам. ИОАИЭ, т. XV, в. 4, 1904.
221. Пекарский Э. К. К вопросу о происхождении слова «тунгус». ЭО, кн. 70—71, № 3—4, 1906.
222. Пекарский Э. К., В. П. Цветков. Тунгусы майского ведомства. ЖС, т. 4—5, 1906.
223. Пекарский Э. К. Приайнские тунгусы. ЖС, т. XX, в. 2, 1911.
224. Пекарский Э. К., В. П. Цветков. Очерки быта приайнских тунгусов. СМАЭ, т. II, 1913.
225. Петрова Т. И. Временисчисление у тунгусо-маньчжурских народностей. Сб. памяти В. Г. Богораза, Л., 1957.
226. Пестов И. Записки об Енисейской губернии Восточной Сибири в 1831 г. М., 1833.
227. Петри Б. Э. Охота и оленеводство у тутурских тунгусов в связи с организацией охотхозяйства. Иркутск, 1930.
228. Плотников М. Оленеводство. Чита, 1924.
229. Подгорбунский В. И. Две карты тунгусов р. Май. ИВСОРГО, т. X, в. 7, 1924.
230. Поездка зимним путем вверх по Амуру от Николаевского поста до устья Стрелочного, совершенная в 1856—1857 гг. Паргачевским. ВРГО, т. XXI, 1857.

231. Полевой Б. П. Забытый источник сведений по этнографии Сибири XVII в. (о сочинении Адама Каменского-Длужика). СЭ, № 5, 1965.
232. (Поло). Книга Марко Поло. Перевод И. П. Минаева. М., 1956.
233. Полтораднев П. Г. Оленеводство у тунгусов. М.—Л., 1934.
234. Попов Н. Пища тунгусов. ИВСОРГО, Иркутск, 1926.
235. Поппе Н. Н. Некоторые данные о баргузинских тунгусах. ЗИВ, т. II, в. 2, 1933.
236. Похозяйственная перепись Приполярного Севера СССР, 1926—1927 гг. М., 1929.
237. Птицын Вл. Очерки тунгусского языка. СПб., 1903.
238. Путешествие в Юго-Восточную Сибирь, совершенное по поручению РГО в 1855—1857 гг. Густавом Радде. ЗРГО, т. IV, 1861.
239. Путешествие вокруг Байкала летом 1855 г. Из отчета Г. Радде. ВРГО, т. XXI, 1857.
240. Путешествие М. А. Кастрена. МЗП, т. VI, ч. 2, 1863.
241. Путешествие на Амур, совершенное по распоряжению Сибирского отдела РГО в 1855 г. Р. Мааком. Иркутск, 1859.
242. Путешествие по Амуру и Восточной Сибири А. Мичи с приложением статей из путешествия Г. Радде, Р. Маака. СПб., 1868.
243. Путешествие русского посланника Н. Спафария через Сибирь в 1675 г. ЗРГО (по отд. этногр.), т. X, в. 1, 1882.
244. Путешествие флота капитана Сарычева по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану под начальством флота капитана Биллингса с 1785 г. по 1793 г., ч. 1—2. СПб., 1802.
245. Радаев Н. Н. Амгунский охотничий промысловый район. ЭЖДВ, № 6—7, Хабаровск, 1926.
246. Радаев Н. Н. Гилюй-Олдойский и Амгунский охотничье-промысловый район. ЭЖДВ, № 6—7, Хабаровск, 1926.
247. Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. I, ч. 1—2, М.—Л., 1952.
248. Ровинский П. А. Сообщение о поездке по Ангаре и Лене. ИВСОРГО, т. II, в. 3, 1871.
249. Ровинский П. А. Этнографические исследования в Забайкальской области. ИВСОРГО, т. III, в. 3, 1872.
250. Рыбаков С. Г. Армакские тунгусы Селенгинского уезда Забайкальской области. ТТСКОПОРГО, т. VI, в. 1, 1903.
251. Рычков К. М. Енисейские тунгусы. Землеведение, кн. 1—2, 1917; кн. 3—4, 1922.
252. Рычков Ю. Г. Материалы по антропологии западных тунгусов. Антропол. сб., III. ТИЭ, нов. сер., т. LXXI, 1961.
253. Сафьянников М. П. Материалы по устройству судебной части по делам инородцев Приамурского края, Инородцы Читинской округи. ТТСКОПОРГО, т. I, в. 1, 1898.
254. Серебрянников И. И. Инородцы Восточной Сибири. ИВСОРГО, т. X, в. 3, 1914.
255. Серошевский В. Я. Якуты, ч. I. СПб., 1896.
256. Слюнин Н. В. Охотско-Камчатский край, тт. I, II. СПб., 1900.
257. Солярский В. Современное правовое и культурно-экономическое положение инородцев Приамурского края. Матер. по изуч. Приамурск. края, в. XXVI, Хабаровск, 1916.
258. Спасский Г. Исторические сведения о сибирских тунгусах вообще и о забайкальских в особенности. СВ, чч. 18—22, 1822.
259. Спасский Г. Забайкальские тунгусы. СВ, ч. 18, 1822.
260. Спасский Г. О законах некоторых сибирских инородцев. СВ, ч. 23, 1823.
261. Спасский Г. Очерки быта некоторых сибирских инородцев. ВРГО, т. XX, отд. 2, 1857.

262. Стебницкий С. Н. Фольклор и литература у коряков. АИЭ, кн. I, оп. 1, № 174.
263. Степанов А. И. Енисейская губерния, ч. II. СПб., 1835.
264. Степанов Н. Н. Социальный строй тунгусов в XVII веке. СС, № 3, 1939.
265. Степанов Н. Н. Межплеменной обмен в Восточной Сибири, на Амуре и на Охотском побережье в XVII веке. УЗЛГУ, № 48, сер. ист. наук, вып. 5, 1939.
266. Степанов Н. Н. Русские экспедиции на Охотском побережье в XVII в. и их материалы о тунгусских племенах. УЗЛГПИ, ист. науки, т. 188, 1959.
267. Степанов Н. Н. Хозяйство тунгусских племен Сибири в XVII веке. Сб. «Вопросы истории Сибири», Л., 1961.
268. Стешенко-Куфтина В. Элементы музыкальной культуры палеоазиатов и тунгусов. Этнография, № 3, 1930.
269. Стефанович Я. От Якутска до Аяна. ЗСОРГО (по отд. геогр.), т. II, в. 3, 1896.
270. Стефанович Я. Река Чуя с краткими сведениями о ее населении, рыбном и соляном промыслах. ИВСОРГО, т. XXX, в. 2—3, 1899.
271. Суслов И. М. Охота у тунгусов. ОПС, № 1, 1927.
- 271а. Суслов И. М. Социальная культура тунгусов. Сов. Аз., № 1, 1928.
272. Суслов И. М. Материалы по шаманству. АИЭ, кн. I, оп. 1, № 28.
273. Талько-Грынцевич Ю. Д. К антропологии тунгусов, ТТСКОПОРГО, т. VII, в. 3, 1904.
274. Талько-Грынцевич Ю. Д. Древние аборигены Забайкалья в сравнении с современными инородцами. ТТСКОПОРГО, т. VII, в. 1, 1905.
275. Талько-Грынцевич Ю. Д. Древние обитатели Центральной Азии. ТТСКОПОРГО, т. XV, в. 1—2, 1920.
276. Талько-Грынцевич Ю. Д. Материалы к антропологии и этнографии Центральной Азии, в. 1. Л., 1906.
277. Татищев В. Н. Разговор о пользе наук и училищ. Чтения в Обществе истории и древностей российских, кн. I. М., 1887.
278. Титов Е. И. Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов Киндигирского рода. СЖС, в. 1, 1923.
279. Титов Е. И. Заметки по этнографии тунгусов северо-западного Забайкалья. ВА, № 52, Харбин, 1924.
280. Тихменев П. Историческое обозрение образования Российско-Американской компании, ч. II. СПб., 1863.
281. Третьяков П. Туруханский край, его природа и жизнь. ЗРГО (по отд. геогр.), т. II, 1869.
282. Унюк М. Охота на медведя с манком. ОРС, № 1, 1929.
283. Унюк М. О тунгусской клядине. ОРС, № 3, 1929.
284. Усольцев А. Ф. Путешествие к вершине Гилюя и на Зею летом 1856 г. ВРГО, т. XXII, отд. 2, 1858.
285. Усольцев. О православной миссии среди орочен. Православный благовестник, т. II, № 12, Благовещенск, 1896.
286. Федосеева С. М. Находки неолита на Амге. Науч. сообщ. Якутск. фил. СОАН, в. 2, Якутск, 1960.
287. Федосеева С. М. Результаты первой археологической разведки на Вилюе. Сб. докладов первой конференции молодых специалистов, Якутск, 1961.
288. Федосеева С. М. Древние культуры верхнего Вилюя. Автореф. канд. дисс. Новосибирск, 1964.
289. Федосеева С. М. Неолитический могильник Туой-Хоя. Сб. «Новые данные по истории Сибири», Новосибирск, 1965.
290. Флеров К. К. Очерк классификации и географического распространения северных оленей Старого Света. Л., 1932.

291. Харузина В. Тунгусы. М.—Л., 1928.
292. Хейн И. А. Дневник поисковой экспедиции, снаряженной Н. П. Асташевым на Нижнюю Тунгуску в 1896 году. ИКПВСОРГО, т. II, в. 5, 1909.
293. Ходукин Л. Н. Тунгусы р. Коченги (приток Ангары). ТИУ, т. XIII, 1927.
294. Хрестоматия по историческому фольклору народов Якутии. Сост. С. И. Боло. Арх. бывш. НИИЯЛИ, № 190, Якутск.
295. Чекапийский И. А. Описание русских по притоку Ангары — Чуне. Следы шаманского культа в русско-тунгусских поселениях на р. Чуне в Енисейской губ. ЭО, № 3—4, 1914.
296. Чекановский А. Л. [Письмо в секретариат Общества от 24 апреля 1875 года]. ИРГО, т. XI, в. 5, 1875.
297. Чекановский А. Л. Дополнительные сведения к карте Н. Тунгуски. ИРГО, т. XII, в. 4, 1876.
298. Чекановский А. Л. Сообщение о путешествии по Ледовитому океану и Оленеку. ИРГО, т. XII, в. 2, 1876.
299. Черский И. Д. Естественноисторические наблюдения и заметки, сделанные на пути от Иркутска до с. Преображенки на Нижней Тунгуске. ИВСОРГО, т. XVI, в. 1—3, 1885.
300. Шатилов М. Б. Остяко-самоеды и тунгусы Приарымского края. ТТКМ, т. I, 1927.
301. Шатилов М. Б. Тунгусы реки Демьянки. ТТКМ, т. I, 1929.
302. Шестин С. Тунгусы, обитающие в верховьях р. Иро и ее притоков. ЗЗОРГО, т. IV, вып. IV, 1898.
303. Шиманьский А. Происхождение и действительное значение слова «тунгус». ЭО, № 4, 1905.
304. Шимкевич П. Орочены Забайкалья и их охота. Приамурские ведомости, №№ 24, 25, Владивосток, 1894.
305. Широкогоров С. М. Опыт изучения шаманства у тунгусов. ЗВУИФФ, ч. I, 1919.
306. Широкогоровы С. М. и Е. Н. Отчет о поездках к тунгусам и ороченам Забайкальской области в 1912 и 1913 гг. ИРКИСВА, сер. II, № 3, Пгр., 1914.
307. Шперк Эд. Географо-патологические очерки Восточной Сибири. Медико-топогр. сб., т. II, СПб., 1871.
308. Шренк Л. Об инородцах Амурского края. СПб., т. I, 1883; т. II, 1899; т. III, 1903.
309. Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
310. Штернберг Л. Я. Первобытная религия. М., 1936.
311. Щапов А. Ц. Народная жизнь на севере Енисея между 60° и 65° северной широты. ИРГО, т. II, в. 1, 1866.
312. Эвальд З., В. Косованова, С. Абаянцва. Статья «Музыка и музыкальные инструменты». Сиб. энцикл., т. 3, 1932.
313. Экспедиция И. И. Редовского в Якутск в 1806—1807 гг. Арх. АН СССР, ф. 37, оп. 1, № 16.
314. The Atlas of Siberia by Semyon U. Remezov. Facsimile edition by Leo Bagrow. Gravenhage, 1958.
315. Brand A. Beschreibung der chinesischen Reise. Hamburg, 1698.
316. Castren M. Grundzüge einer tungusischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichnis. CNRF, Bd. IX, 1856.
317. Castren M. Reiseberichte und Briefen aus den Jahren 1845—1849. CNRF, Bd. II, 1856.
318. Castren M. Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker. CNRF, Bd. IV, 1857.
319. Castren M. Kleinere Schriften. CNRF, Bd. V, 1862.
320. Czapliska M. A. Aboriganal Siberia. Oxford, 1914.

321. Czaplicka M. A. My Siberian year. London, 1915.
322. Czaplicka M. A. On the track of tungus. SGM, v. XXXIII, 1917.
323. Deguines M. Histoire générale des Huns, des Turks, des Mongols et autres Tatares occidentaux, t. I, II. Paris, 1754—1758.
324. Du Halde. Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tatarie chinoise. Paris, 1735.
325. Findeisen H. Viehzüchter und Jägervölker am Baikalsee. Baessler Archiv, t. XIV, I, 1936.
326. Gmelin D.-J. Reise durch Sibirien von dem Jahre 1733—1743, t. IV. Göttingen, 1751—1752.
327. Haenisch E. Beiträge zur altmandschurischen Geschichtskunde, OAZ, v. VIII, 1919—1920.
328. Hieckisch C. Die Tungusen. St. Petersburg, 1879.
329. Huth G. Die tungusische Volksliteratur und ihre ethnologische Ausgabe. BAIS, t. XV, № 3, 1901.
330. Jettmar K. Zur Problem der tungusischen «Urheimat». KS, IX, 1952.
331. Jochelson W. The joukagbirized tungus. The Jesup North Pacific Expedition, v. IX, Leiden—New York, 1921.
- 331a. Jochelson W. The Youkaghir. New York, 1926.
332. Klaproth Y. Asia polyglotta. Paris, 1823.
333. Ligeti L. Mots de civilization de haute Asie. AO, v. I, 1950.
334. Ligeti L. Note préliminaire sur le déchiffrement des petits caractères joutchen. AO, v. III, f. 3, 1958.
335. Lindenau. Beschreibung der Tungusen, welche zu Udskoj ostrog sind, 1744—1745. ЦГАДА, портф. Миллера, № 511, терп. 9, лл. 1—47.
336. Lindgren E. J. North-Western Manchuria and the Reindeer Tungus. GJ, v. LXXV, № 6, 1930.
337. Marvazi. China on the turks and India. Translation v. Minorsky. London, 1942.
338. Maydell G. Bar. Reisen und Forschungen im Jakutskischen Gebiet Ost-Sibiriens. St. Petersburg, 1893—1896.
339. Messerschmidt D. G. Forschungsreise durch Sibirien, 1720—1727. Berlin, t. I, 1962; t. II, 1964; t. III, 1966.
340. Milewski T. Zarys językoznawstwa Ogólnego szesc. II, Rosmieszenie językow. Lublin—Krakow, 1948.
341. Müller F. Unter Tungusen und Jakuten. Erlebnisse und Ergebnisse der Olenek Expedition. Leipzig, 1882.
342. Nakanome Akira. Grammatik der orokko Sprache. RROAS, № 8, 1928.
343. Pallas P.-S. Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs, Th. I—III. St. Petersburg, 1771—1776.
344. Pallas P.-S. Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften, Th. I, II, 1770, 1801.
345. Richard Andree. Scapulamantia. Boas anniversary volume. Anthropological papers, New York, 1906.
346. Schiefner A. Beiträge zur Kenntniss der tungusischen Mundarten. MA, v. III, St. Petersburg, 1859.
347. Schiefner A. Alexander Czekanowskii's tungusische Wörterverzeichnis. BAIS, v. XXIV, St. Petersburg, 1878.
348. Shirokogoroff S. M. Northern Tungus Migrations. JNChBRAS, v. LVII, 1926.
349. Shirokogoroff S. M. Social organisation of the northern tungus. Shanghai, 1929.
350. Shirokogoroff S. M. Psycho-mental complex of the northern tungus. London, 1935.
351. Sievers. Briefe aus Sibirien. N-teNB, Bd. III, 1796.

352. Strahlenborg Ph. J. Das Nord und ostliche Theil von Europa und Asia. Stockholm, 1730.
353. Ysbrands Ides. Three Years Travels from Moscow over Land to China. London, 1706.
354. Wassilewitsch G. Ursprung der Gesänge Tänze, Spiele, Legenderzählungen und Schamanierens bei der Ewenki. AO, IX, f. 1—2, 1960.
355. Wassilewitsch G. Erwerbung der Schamanenfähigkeiten bei der Ewenken (Tungusen). Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker, Budapest, 1963.
356. Wassilewitsch G. Schamanengesänge der Ewenken (Tungusen). Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker, Budapest, 1963.
357. Witsen. Noord en oost Tartary. Изд. 3-е. 1785. Перевод: АИЭ, кн. 5, он. 1, № 124.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АИЭ	— Архив Института этнографии Академии наук СССР. Л.
ВА	— Вестник Азии.
ВГО	— Всероссийское географическое общество.
ВДИ	— Вестник древней истории. М.
ВЛГУ	— Вестник Ленинградского государственного университета.
ВО	— Восточное обозрение. Л.
ВРГО	— Вестник Русского географического общества. СПб.
ВСОРГО	— Восточно-Сибирский отдел Русского географического общества.
ВЯ	— Вопросы языкознания. М.
ГАДА	— Государственный архив древних актов.
ДАИ	— Дополнения к актам историческим.
ДСИА	— Доклады и сообщения Института языкознания Академии наук СССР. М.
ЕРАО	— Ежегодник Русского археологического общества. СПб.
ЖБ	— Жизнь Бурятии. Верхнеудинск.
ЖМВД	— Журнал Министерства внутренних дел. СПб.
ЖС	— Живая старина. СПб.
ЗАНИФО	— Записки Академии наук по историко-филологическому отделению. М.—Л.
ЗАОМК	— Записки Амурского областного музея краеведения. Благовещенск.
ЗБМНИИК	— Записки Бурят-Монгольского научно-исследовательского института культуры.
ЗВИ	— Записки Института востоковедения. Л.
ЗВОРАО	— Записки Восточного отдела Русского археологического общества. М.
ЗВСОРГО	— Записки Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск.
ЗВУИФФ	— Записки Владивостокского университета, историко-филологический факультет. Владивосток.
ЗЗОРГО	— Записки Забайкальского отдела Русского географического общества. Чита.
ЗЛГПИ	— Записки Ленинградского государственного педагогического института им. А. И. Герцена.
ЗРГО	— Записки Русского географического общества. СПб.

ЗСОРГО	— Записки Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск.
ИАНОИФ	— Известия Академии наук, отделение истории и философии. М.
ИБГО	— Известия Всесоюзного географического общества. Л.
ИВСОРГО	— Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск.
ИКПВСОРГО	— Известия Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Красноярск.
ИМ	— Историк-марксист.
ИОАИЭ	— Известия Общества археологии, истории, этнографии. М.
ИРГО	— Известия Русского географического общества. СПб.
ИРКИСВА	— Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. М.
ИРОЛЕАЭ	— Известия Российского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Казань.
ИСОАН	— Известия Сибирского отделения Академии наук. Новосибирск.
ИСОРГО	— Известия Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск.
КСИА	— Краткие сообщения Института археологии Академии наук СССР. М.
КСИИМК	— Краткие сообщения Института истории материальной культуры Академии наук СССР.
КСИЭ	— Краткие сообщения Института этнографии Академии наук СССР. М.
МЗП	— Магазины землеведения и путешествий. СПб.
МКИЯ	— Материалы комиссии по изучению Якутской АССР.
ОИМК	— Общество изучения Маньчжурского края. Харбин.
ООХ	— Охотник и охотничье хозяйство.
ОПС	— Охотник и пушнина Сибири. М.
ОРС	— Охотник и рыбак Сибири. М.
ПТКОРГО	— Протоколы Троицкосавско-Кяхтинского отделения Русского географического общества. Кяхта.
РАЖ	— Русский антропологический журнал. М.
РВ	— Русский вестник. М.
СА	— Советская археология. М.
СБДВК	— Статистический бюллетень Дальневосточного края. Хабаровск.
СВ	— Сибирский вестник.
СТТСМА	— Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии.
СЖС	— Сибирская живая старина.
СК	— Советское краеведение.
СМАЭ	— Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР. СПб.—Л.
СПУШКС	— Сборник в помощь учителю школ Крайнего Севера.
СС	— Советский Север.
СФ	— Советский фольклор.
СЭ	— Советская этнография.
СЯПНС	— Сборник «Языки и письменность народов Севера»
Тр. II ВГС	— Труды II Всесоюзного географического съезда.
ТВОРАО	— Труды Восточного отдела Русского археологического общества.
ТВСОРГО	— Труды Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск.

ТДВУ	— Труды Дальневосточного университета. Владивосток.
ТИУ	— Труды Иркутского университета. Иркутск.
ТИЭ	— Труды Института этнографии Академии наук СССР.
ТМАО	— Труды Московского археологического общества.
ТОЛЕАЭ	— Труды Общества любителей естествознания, археологии и этнографии. М.
ТПОРГО	— Труды Приамурского отдела Русского географического общества. Благовещенск.
ТРАО	— Труды Русского археологического общества. СПб.
ТРГО	— Труды Русского географического общества.
ТСОПС	— Труды Совета по изучению производительных сил.
ТТУУ	— Труды Томского государственного университета.
ТТКМ	— Труды Томского краевого музея.
ТТСКОПОРГО	— Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Русского географического общества. Кяхта.
ТЭНИАИНС	— Труды по этнографии Научно-исследовательской ассоциации Института народов Севера.
ТС	— Тунгусский сборник.
ТТ	— Тайга и тундра. Студенческий журнал Института народов Севера. Л.
УЗЕМНИ	— Ученые записки Бурят-Монгольского педагогического института. Улан-Удэ.
УЗЛГУ	— Ученые записки Ленинградского государственного университета.
УЗЛГНИ	— Ученые записки Ленинградского государственного педагогического института им. А. И. Герцена.
УЗМОПИ	— Ученые записки Московского областного педагогического института.
УЗЯФСОАНИЯЛИ	— Ученые записки Якутского филиала Сибирского отделения Академии наук СССР, Институт языка, литературы и истории. Якутск.
ЦГАДА	— Центральный государственный архив древних актов.
ЭЖДВ	— Экономическая жизнь Дальнего Востока. Хабаровск.
ЭИ	— Этнограф-исследователь. Журнал Ленинградского государственного университета.
ЭО	— Этнографическое обозрение.
АО	— Acta Orientalia. Budapest.
BAIS	— Bulletin de L'Académie Imperiale des Sciences. St. Petersburg.
CNRF	— Castren's Nordische Reisen und Forschungen. St. Petersburg.
GJ	— The Geographical Journal. London.
JNChBRAS	— Journal of the north China Branch of the Royal Asiatic Society. Shanghai.
JSFO	— Journal de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki.
KS	— Kultur und Sprache.
MA	— Mélanges Asiatique. St. Petersburg.
NNB	— Neue nordische Beiträge. St. Petersburg.
N-teNB	— Neueste Nordische Beiträge. St. Petersburg.
OAZ	— Ostasiatische Zeitung.
RROAS	— Research review of Osaka. Asiatic Society. Osaka.
SGM	— The Scottish Geographical Magazine.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
Введение	3
Раздел первый. Хозяйство и материальная культура	42
Глава 1. Календарь и хозяйственный год	42
Глава 2. Охота	51
Глава 3. Оленеводство	72
Глава 4. Рыболовство	80
Глава 5. Скотоводство и второстепенные виды хозяйствен- ной деятельности	88
Глава 6. Средства передвижения	97
Глава 7. Стойбище, жилище, хозяйственные постройки, утварь	107
Глава 8. Пища, напитки	122
Глава 9. Одежда	130
Раздел второй. Социальные отношения	144
Глава 1. Система родства и переселитки брачных групп и материнского рода	144
Глава 2. Семья	149
Глава 3. Формы брака и свадебные обряды	156
Глава 4. Женщина и дети	165
Глава 5. Социальное расслоение к началу XX в.	179
Раздел третий. Духовная культура	182
Глава 1. Народные знания	182
Глава 2. Фольклор	194
Глава 3. Искусство	202
Глава 4. Представления эвенков об окружающем мире	210
Глава 5. Обряды и камлания	234
Глава 6. Шаманы и их облачение	250
Заключение	257
Приложение. Родовые названия и их распространение в XVII— XX вв.	262
Литература	288

ИСПРАВЛЕНИЯ

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
4	Рис. 1: слева от Нижней Тунгуски и на истоках Алдана	●	○
33	5 снизу	№№ 4, 68	№ 68, 4
266	7 сверху	Варакаи	Вакараи

Г. М. Василевич