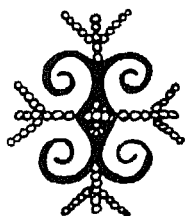


РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока



ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЭВЕНОВ



*Историко-
этнографические
очерки*



Санкт-Петербург
„НАУКА”
1997

Коллективная монография «История и культура эвенов» — первое в отечественной историографии комплексное исследование, охватывающее все основные территориальные группы эвенов. На основе новых, введенных в научный оборот в последние десятилетия материалов рассматриваются проблемы этногенеза и этнической истории эвенов, описываются основные особенности материальной и духовной культуры народа: занятия, орудия труда, типы жилищ и поселений, пища, одежда, средства передвижения, хозяйственная утварь, верования и обряды, искусство, устное народное творчество. Большое внимание уделено сравнительному анализу этнокультурного развития различных территориальных подразделений эвенов.

Книга предназначена для этнографов, историков, филологов, краеведов и всех интересующихся историей и культурой народов Дальнего Востока.

Редакционная коллегия:

В. А. ТУРАЕВ (отв. редактор), Н. В. КОЧЕШКОВ, Л. Е. ФЕТИСОВА,
А. Б. СПЕВАКОВСКИЙ, Е. В. ШАНЬШИНА (ученый секретарь)

Рецензенты:

С. Ф. КАРАБАНОВА, А. Ф. СТАРЦЕВ

Редактор издательства А. Ф. ВАРУСТИНА

*Издание осуществлено
при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 95-06-32004 «б»*

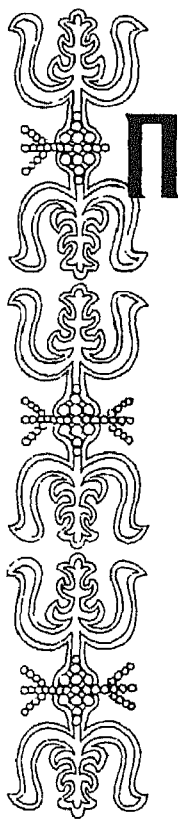
И 0505000000-521
042(02)-97 Без объявления

ISBN 5-02-028337-1

© Коллектив авторов, 1997 г.
© Н. В. Кочешков, А. П. Самар, В. А. Туголуков — иллюстрации (рисунки и фото), 1997 г.
© А. И. Слепушкин, художественное оформление, 1997 г.



ВВЕДЕНИЕ



Предлагаемая читателю книга продолжает серию историко-этнографических трудов под общим названием «История и культура народов Дальнего Востока», которую готовит Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН совместно с другими научными учреждениями страны и издательством «Наука». Подготовка трудов этой серии предполагает комплексное изучение этнической и социальной истории народов дальневосточного региона — этногенетических и историко-этнических проблем, хозяйства, материальной и духовной культуры, разнообразных историко-культурных связей.

В условиях новой этнополитической ситуации, роста этнического самосознания народов, серьезных перемен в сфере экономики такие работы приобретают особую актуальность, поскольку помогают понять закономерности формирования, развития и трансформации этнических общностей, открывают возможности для управления сложными этническими процессами, для решения демографических, социально-экономических, государственно-правовых проблем.

К настоящему времени вышли из печати книги, посвященные чукчам, корякам, ительменам, удэгейцам и ульчам. Очередная коллективная монография этой серии посвящена эвенкам.

Эвены, представляющие собой северо-восточное подразделение собственно тунгусов (эвенков), относятся, по классификации В. А. Алексеева, к сибирско-маньчжурской этногенетической ветви.¹ Она объединяет тунгусо-маньчжурские народы, расселенные на огромном пространстве от Енисея до побережья Охотского моря. Эвены освоили самую восточную часть этого ареала. Расселенные в границах пяти национально-государственных и административно-территориальных образований России, они являются одним из крупнейших по численности коренным народом Дальнего Востока, во многом определяют современную этнополитическую ситуацию в регионе, играют важную роль в этнических процессах, протекающих на Северо-Востоке Азии.

История эвенов — яркий пример того, как в результате этнических взаимодействий, исторического развития в своеобразных природно-экологических условиях формируется этническая общность основного порядка с присущими ей антропо-

логическими и этнографическими особенностями, собственным языком и самосознанием.

Этническое формирование эвенов протекало в исторически близкое и доступное для исследователей время. Русские казаки и землепроходцы зафиксировали в своих отписках и «скасках» начальную фазу этого процесса. Очевидцами его последующих этапов было несколько поколений отечественных ученых, усилиями которых к настоящему времени накоплен значительный фактический материал. Вместе с тем до сих пор нет сводного, обобщающего труда по истории и культуре эвенов. В известной степени это связано с тем, что они расселены на громадной территории, образуют несколько локальных подразделений, отличающихся особенностями материальной и духовной культуры. Каждое из них изучалось самостоятельно и, как правило, некомплексно. Ликвидировать этот существенный пробел и ставит своей задачей настоящая монография.

При ее подготовке авторы стремились дать цельный очерк этногенеза и этнической истории эвенов, исследовать происхождение их основных родов и территориальных подразделений; проанализировать изменения в расселении и численности эвенов в процессе их этнической истории, основные направления миграции, особенности этнического воспроизводства; рассмотреть этнокультурные процессы с середины XVII в. до наших дней, изменения в хозяйственной жизни, материальной и духовной культуре.

Эвены и эвенки, несмотря на разницу в языке, в целом не считают себя представителями различных этнических групп. Различия между собой они чаще проводят по доминирующему родовому признаку, характерному для того или иного района. Например, аяно-майские эвенки называют охотских эвенов *киля* (по названию рода Килэ, наиболее характерного когда-то для этого района), а охотские эвены называют аяно-майских эвенков *бута* (по названию одноименного рода). Затруднительность этнической дифференциации на личностном уровне была, в частности, причиной того, что при проведении переписи населения в 1970 г. в Охотском районе Хабаровского края большинство коренного населения было записано как эвенки, хотя там живут все-таки эвены.

В сфере духовной культуры и социальных отношений мы находим у эвенов все основные институты, которые характерны для эвенков, — отцовский род, большая патриархальная и малая семьи, патронимия, частная собственность на оленей, анимизм и шаманство. Вместе с тем эвенкам присущи и определенные особенности, рассмотрению которых и посвящена настоящая книга. Более подробно о них пойдет речь в соответствующих разделах настоящей книги, сейчас же коротко обозначим некоторые из них.

Прежде всего бросается в глаза наличие у эвенов целого ряда этнонимов, не имеющих типичного для эвенков окончания *-гир*, являющегося суффиксом множественности и означающего принадлежность к роду. В этом проявляется специфика формирования эвенов как самостоятельного этноса.

Несмотря на существование у эвенов калымного брака, левират не имел у них широкого распространения, как у эвенков, а в ряде районов он вообще отсутствовал. Например, томпонские и аллайховские эвены, отвергая левират, считают его нарушением брачных норм. Такое же отношение характерно для эвенов Охотского района, которые считают жену брата близкой родней. Имевшие здесь место попытки женитьбы младшего брата после смерти старшего на его вдове вызывало, как правило, насмешки.

Эвены не женятся на дочери брата матери, тогда как такой брак у эвенков считается предпочтительным. Гармандинские эвены полагают родню со стороны матери запретной в пределах трех ближайших к себе поколений и допускают брак родных братьев на женщинах, являющихся родными сестрами, что категорически запрещено у эвенков. Все это убедительно свидетельствует, что за последние 150—200 лет в брачных отношениях эвенов произошли изменения, которые

можно квалифицировать как отход от общетунгусских норм и явный крен в сторону материнского права. Отмеченные особенности эвенов — результат влияния их северных соседей, особенно юкагиров, многие социальные институты которых отражают приоритет материнского начала.

Подобно эвенкам, эвены оказывали особое уважение медведю, практикуя ритуальное поедание его мяса и захоронение останков зверя. Однако у эвенков мы не встречаем столь тщательно регламентированной процедуры «медвежьего праздника», как это принято у эвенов. В данном случае эту особенность можно связывать с более архаичным складом культуры эвенов, который не менее ярко проявляется и в похоронном обряде.

В сфере шаманизма эвенов отличает от эвенков обряд расчленения тела умершего шамана, заимствованный у юкагиров. Кости и мягкие ткани тела шамана служили эвенкам амулетами, из них они изготавливали куклу, которую повсюду возили в специальной сумке.

Эвенский язык отличается от эвенкийского опусканием конечных гласных в начале или в конце слова, а также некоторых слогов внутри слов. Так, например, эвенкийскому *того* (огонь) соответствует эвенское *тог*, эвенкийскому *умукта* (яйцо) — эвенское *умта* и т. д. В ряде случаев начальное эвенкийское *л* заменяется у эвенов на *н*: *ламу* — *нам* (море), *луки* — *нуки* (стрела) и др.

Исследователи выделяют в эвенском языке три наречия (западное, среднее и восточное) и один диалект — арманский. К западному относят три говора: тюгесирский, юкагирский и саккырырский; к среднему — четыре: томпонский, момский, аллайховский и анюйский; к восточному — шесть говоров: колымско-омолонский, пенжинский, ольский, северо-эвенский, охотский и быстринский. На арманском диалекте говорят (говорили) потомки пеших тунгусов Охотского побережья, большинство которых живет теперь в поселках Армань и Ола Магаданской области.

Физический облик эвенов издавна обращал на себя внимание исследователей. Капитан-лейтенант Миницкий, служивший в 1809 г. в Охотском уезде, отмечал, что эвены «ростом более среднего, крепкокостные, но гибкие; лица у них круглообразны, похожи на калмыков, волосы черные, прямые...».²

Участник экспедиции Ф. П. Врангеля врач А. Э. Кибер пришел к выводу, что ламуты отличаются от собственно тунгусов «образованием черт лица — глаза у них узкие, маленькие, щечные кости широкие и выпуклые, а нос чрезвычайно мал».³

«Ламутов считают выходцами из Маньчжурии, — писал Ф. М. Августинovich, — но кажется не основательно, так как лицо их не напоминает собою монгольского происхождения. Физиономия их носит на себе особый отпечаток, резко отличающий их от прочих здешних инородческих племен; почти у всех прямой лоб, тонкие губы, умеренные рост и нос, закругленный подбородок».⁴

По мнению В. Г. Богораза, «ламуты вообще отличаются низким ростом и очень тощим, худощавым сложением... Признаки монгольской расы выражены у ламутов довольно явственно, что касается ширины скулы, распывшегося носа и узких, наискось прорезанных глаз, но волосы, например, довольно часто имеют русый цвет и обладают большой мягкостью». «Попадались лица с очень белым цветом кожи и тонкими чертами лица, имевшие довольно интеллигентное выражение...».⁵

Основываясь на измерениях Д. Л. Иохельсон-Бродской, И. И. Майнов считал отличительным антропологическим признаком эвенов «малый рост и мезоцефальность». Полностью согласился с ним Н. В. Слюнин, выделявший два типа тунгусов: «южных рослых» с широкими скулами, сравнительно большими руками и ногами, очень смуглым лицом и «северных низкорослых» с узким лицом, поразительно маленькими руками и ногами и отсутствием смуглости. Этот последний тип, по Майнову и Слюнину, «произошел от некоторой древней расы, не тунгусской по крови, но лишь денационализированной тунгусами».⁶

Г. Ф. Дебеч, проводивший в 1945—1947 гг. антропологические измерения на Камчатке, особое внимание обратил на светлую кожу эвенов. Он считал, что все тунгусы более светлокожи, чем тюрко-монголы, но ламуты более светлокожи, чем собственно тунгусы. По светлокожести они уступают в Сибири только обским уграм и селькупам. В этой связи Дебеч выделил два центра относительной светлокожести в Сибири — «остяцкий и ламутский».⁷

В Сибири, согласно Дебечу, наиболее плоским носом обладают тунгусо-маньчжурские народы, а из их числа наиболее низкое переносье и наиболее плоская спинка носа встречаются у ламутов.

Собранный в конце 50-х гг. среди юкагиров и эвенов северо-восточной Якутии антропологический материал привел И. М. Золотареву к выводу, что северо-восточный тип эвенов, характеризующийся значительной депигментацией, может рассматриваться как локальный вариант в системе признаков байкальского антропологического типа, к которому принадлежит большинство эвенков, но северо-восточные эвены наиболее близки к верхнеколымским юкагирам.⁸

Нельзя не заметить взаимную противоречивость в свидетельствах как наблюдателей, так и специалистов. Дело здесь, как нам представляется, не в ошибках оценки физического облика эвенов, а в значительной вариабельности признаков их антропологического типа. В целом же можно считать, что большинство эвенов, в сравнении с эвенками, обладает более низким ростом, более сильной степенью депигментации и более высокой частотой наличия эпикантуса. Не подлежит сомнению, что эти особенности сформировались в процессе расселения эвенов по Северо-Востоку и активного взаимодействия с юкагирами, коряками и чукчами. Наиболее существенным при этом было влияние юкагиров, которые благодаря общению с тунгусами почти полностью утратили первоначальный антропологический тип.

Портрет героев нашей книги будет неполным, если не вспомнить некоторые черты характера, на которые обращали внимание исследователи.

«Народ кроткий, гостеприимный, вежливый, честный» — такими остались эвены в памяти сенатского чиновника И. Булычева, совершившего в середине XIX в. путешествие по Якутии и Охотскому краю.

«Сохраняют веселость в нищете и не унывают ни перед какими невзгодами; услужливые, но умеющие сохранить свое достоинство и быть гордыми без чванства. Презируют ложь и могут служить образцом честности. Свято хранят старые бумажки, на которых записаны долги отцов и дедов. Поэтичны в речи и щеголеватые манерами. Надежная опора государственного порядка», — писал об эвенах В. И. Иохельсон.

Надеемся, мы достаточно заинтриговали читателя, чтобы он рискнул перевернуть следующую страницу книги, но прежде еще одно необходимое для научного издания отступление.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ЭВЕНОВ

Первые сведения об эвенах содержатся в отчетах русских служилых людей о своих походах по Северо-Востоку в поисках «новых земель». Особенно выделяются среди них своей обстоятельностью документы, принадлежащие участникам экспедиции И. Ю. Москвитина (1639—1642). Опубликованные в свое время Н. Н. Степановым и Б. П. Полевым, они содержат весьма ценные сведения о родовом составе охотских эвенов, о территории обитания отдельных эвенских родов, их численности, хозяйственных занятиях, отношениях эвенов с соседними народами. По полноте и разнообразию этнографических сведений свидетельства участников похода Москвитина приближаются к знаменитым «сказаниям» Владимира Атласова.⁹

Отписки казаков-землепроходцев и приказных людей, пометные списки, приправочные книги, другие документы ясачного сбора, челобитные и судебные дела аборигенов, собранные и опубликованные в различных изданиях, хранящиеся в архивах, остаются важными, а порой и единственными источниками по истории коренного населения Северо-Востока XVII—первой четверти XVIII в. и по сей день. Широко использовался этот источник и при подготовке этой книги.

Со второй четверти XVIII в. северо-восток Азии и населяющие его народы становятся объектом русских научных исследований. Изучение этого региона приобретает организованный и систематический характер в связи с деятельностью различных экспедиций Российской академии наук. Особенно весомый вклад в изучение народов Северо-Востока внесла Вторая Камчатская экспедиция. Ее участнику, Я. И. Линденау, принадлежит, в частности, самое первое описание одного из специфических подразделений эвенов — пеших тунгусов. Долгое время его работы были неизвестны исследователям. Рукописи на немецком языке хранились в ЦГАДА (ф. 199, № 511, ч. 2, д. 5, л. 1—51). Первым обратил на них внимание А. Золотарев. Этногенетические построения, сделанные им на основе работы Линденау, привлекли к этим материалам широкий интерес. Особенно заинтересовались ими в Якутске (среди материалов находилась работа о якутах, в том числе самые первые записи из дошедших до нас образцов якутского фольклора). Рукопись Линденау была переведена на русский язык и хранилась в архиве Якутского научного центра (ф. 5, оп. 1, д. 167), где с ней могли ознакомиться все желающие. В 1983 г. историко-этнографические материалы Линденау были, наконец, опубликованы в переводе З. Д. Титовой в Магадане.¹⁰

Заметно пополнили сведения о народах Северо-Востока участники экспедиции И. И. Биллингса—Г. А. Сарычева. Кроме астрономических и географических исследований, составлявших главную цель экспедиции, ей предписывалось собирать сведения о «могуществе, числе, свойстве, упражнениях и обычаях» населения, «срисовывать и описывать употребляемую теми народами рухлядь, оружие, одеяние и рукоделия», а также «изображать на бумаге произношения их наречия латинскими и российскими буквами».¹¹ В результате был собран значительный историко-этнографический и лингвистический материал, в том числе по эвенам.¹²

Крупный вклад в изучение истории и этнографии эвенов внесла Колымская экспедиция Ф. П. Врангеля (1820—1824 гг.). За время работы Ф. П. Врангель и его спутники Ф. Ф. Матюшкин, А. Э. Кибер, П. Т. Козьмин побывали во многих стойбищах эвенов, интересовались соседними народами, собирали сведения об исчезнувших племенах, наблюдали быт, нравы и обычаи местного населения, описали различные стороны материальной и духовной культуры эвенов и других народов Северо-Востока. Основные результаты экспедиции нашли отражение в книге, а также в отдельных публикациях в периодической печати.¹³

1869—1870 гг. исследования в северо-восточной Якутии и на Чукотке проводил Г. Л. Майдель со своими помощниками Н. Афанасьевым и К. Нейманом. Итоги их полевых исследований, содержащие множество историко-этнографических сведений об эвенгах и других народах края, опубликованы в широко известном двухтомном сочинении Майделя.¹⁴

Большой интерес к истории и этнографии народов Северо-Востока проявили политические ссыльные И. А. Худяков, В. Г. Богораз, В. И. Иохельсон, И. И. Майнов и многие другие. «Социальное задание эпохи, — писал по этому поводу В. Богораз, — для последних землевольцев и народовольцев, попавших в далекую ссылку на Крайнем Северо-Востоке, состояло в изучении народностей, разбросанных там, первобытных, полуистребленных и почти совершенно неизвестных».¹⁵

Среди трудов представителей революционно-демократической мысли особенно привлекает внимание работа И. А. Худякова «Краткое описание Верхоянского округа». В основе своей она посвящена описанию верхоянских якутов. Вместе с

тем в ней содержится и богатейший материал по хозяйству, быту, материальной и духовной культуре и верованиям индигирских эвенов. Опубликованная лишь через сто лет после ее написания, книга эта является сегодня ценнейшим источником по этнографии эвенов середины XIX в.

Научная деятельность другого политического ссыльного, народовольца В. Г. Богораза, в полной мере развернулась в Якутской экспедиции 1895—1897 гг., снаряженной на средства золотопромышленника-мецената И. М. Сибирякова. Участвовать в ней В. Г. Богораз вместе с В. И. Йохельсоном и И. И. Майновым был приглашен известным археологом и этнографом Л. А. Клеменцем. В течение трех лет В. Г. Богораз всесторонне исследовал язык, общественный строй, экономику и культуру чукчей и эвенов, кочевавших по правым притокам Колымы. Результатом этих исследований стал очерк «Ламуты» — первое и до сих пор самое полное этнографическое описание колымско-омолонской и чаунской группировок эвенов. Не меньшую ценность имели и опубликованные позднее его лингвистические материалы, а также публикации других участников экспедиции.¹⁶

Заслуживают внимания попытки изучения эвенского языка и создания эвенской письменности со стороны религиозных деятелей и миссионеров. Их интерес к языку эвенов был обусловлен прежде всего задачами более глубокого распространения христианства среди аборигенов Северо-Востока. Вместе с тем среди миссионеров встречались люди, которые хорошо понимали и научную значимость этой работы. Много сделал в этом отношении архиепископ Камчатский и Алеутский, а затем митрополит Московский и Коломенский Иннокентий (И. Веннингинов). По его инициативе охотские священники переводили на язык эвенов молитвы, евангельские проповеди. Широко известны, например, «Краткий катехизис с молитвами» и «Евангелие от Матфея», составленные на основе церковнославянской графики охотским протоиереем С. Поповым. Им был также подготовлен эвенский букварь и грамматика со словарем (около 1300 слов).

Краткий тунгусский словарь С. Попова был издан синоидальной типографией в 1859 г. и получил высокие отзывы, в том числе официальных лиц.¹⁷ На основании языкового материала С. Попова академиком А. Шифнером было составлено первое научное описание грамматического строя охотского говора эвенского языка,¹⁸ затем и более обстоятельное исследование о лексическом и фонетическом различии говоров анадырских и охотских эвенов.¹⁹

Много полезных сведений об экономическом положении эвенов, их образе жизни и культуре во второй половине XIX—начале XX в. можно почерпнуть из путевых записок, отчетов и описаний правительственных чиновников, совершивших в разные годы поездки «по казенной надобности» в Якутию, на Колыму, Камчатку, Охотское побережье. Определенный интерес в этом отношении представляют книги Н. С. Щукина, И. С. Булычева, Н. В. Слюнина, С. А. Бутурлина и некоторых других.²⁰

Весьма трудоемкую, скрупулезную работу выполнил по обработке материалов первой Всероссийской переписи 1897 г. С. Патканов. В его широко известном труде содержатся наиболее полные сведения о географии расселения, численности, родовой принадлежности всех территориальных групп и административных образований эвенов, малоизвестные факты из их этнической истории и правовом положении.²¹

Первые советские десятилетия были ознаменованы значительным интересом к истории и культуре малочисленных народов Севера. Необходимость ликвидации их культурной отсталости, приобщения к процессу преобразований экономики и социальных отношений требовала глубокого изучения их хозяйства, быта и языка. В районах расселения эвенов с конца 20-х гг. работали Е. П. Орлова, М. Г. Левин, М. К. Расцветаев, В. Н. Васильев, В. И. Цинциус. Этнографическое, антропологическое и лингвистическое изучение эвенов проводилось сотрудниками Нагаевской, Томпонской и Корякской культбаз. Большую собирательскую работу по

фольклору, истории, этнографии эвенов вели учителя А. П. Ткачик, Т. А. Молл, М. Антропов, К. А. Новикова и др.

К сожалению, большинство накопленных в те годы материалов не было опубликовано. Перед войной увидели свет, за редким исключением,²² преимущественно информационные сообщения.²³ Многие по-настоящему интересные, даже уникальные рукописи все еще ждут своего часа в архивах научных учреждений. Особенно хотелось бы привлечь внимание к монографии В. Н. Васильева «Тунгусы Алдано-Майского и Аяно-Охотского районов», насчитывающей более 65 авторских листов. Эта работа представляет собой подлинную энциклопедию по восточной части Якутии и смежным районам Охотского побережья. Она содержит подробные сведения по географии, истории русской колонизации, хозяйственной деятельности якутов, эвенков и эвенов, их традиционной культуре, верованиям и социальным отношениям.

Больше повезло лингвистическим материалам. Потребности в создании и совершенствовании письменности эвенов стимулировали публикаторскую работу. В послевоенные годы выходят в свет учебник по эвенскому языку В. И. Цинциус, «Русско-эвенский словарь»,²⁴ привлекло внимание исследование по особенностям арманского диалекта эвенского языка Л. Д. Ришес,²⁵ значительную публикаторскую работу фольклорных и языковых материалов удалось осуществить в конце 50-х гг. К. А. Новиковой.²⁶

Следует признать, что в послевоенные годы историко-этнографическое изучение эвенов практически не проводилось. Лишь в начале 50-х гг. научные сотрудники Института языка, литературы и истории Якутского филиала АН СССР К. И. Горохов и И. С. Гурвич провели этнографическое обследование ряда северных районов Якутии. Их рукописные отчеты содержат много новых данных по этнографии эвенов, но, к сожалению, в большинстве случаев они не были опубликованы.

В 1956 г. в книге «Народы Сибири» М. Г. Левин подвел итог многолетнего изучения эвенов.²⁷ Это было первое обобщение всего, что было известно к тому времени об эвенах Камчатки, Чукотки, Охотского побережья. Статья, отразившая слабую изученность эвенов, в известной степени способствовала оживлению интереса к истории и культуре этого народа. В 60—70-х гг. развернули исследования среди эвенов этнографы В. А. Туголуков,²⁸ С. И. Николаев,²⁹ У. Г. Попова,³⁰ А. Б. Спесивовский,³¹ А. В. Беляева,³² И. С. Гурвич,³³ К. Г. Кузаков,³⁴ оживились этнографические и лингвистические исследования в Якутии, в том числе силами самих эвенов.³⁵

Крупным событием в этнографической науке стал выход из печати фундаментальных работ Б. О. Долгих и И. С. Гурвича,³⁶ посвященных проблемам этнической истории народов Сибири. Несмотря на сравнительно небольшой объем текста, относящегося непосредственно к эвенам, обе монографии содержат много ценных сведений, преимущественно архивных, характеризующих их родовой состав, расселение и численность отдельных групп.

Особого внимания заслуживает опубликованная в 1981 г. монография рано ушедшей из жизни У. Г. Поповой «Эвены Магаданской области. Очерки истории, хозяйства и культуры эвенов Охотского побережья 1917—1977 гг.». Вобравшая в себя результаты многолетних исследований, монография эта и сегодня является самой полной этнографической сводкой о традиционном хозяйстве эвенов, каким оно сложилось к началу послеоктябрьских преобразований, о погребальных, свадебных и других семейных обрядах, религиозных верованиях. Можно только сожалеть, что в книге этой рассматривается культура всего лишь одной территориальной группы эвенов.

Подводя итог этнографическому изучению эвенов, можно сказать, что усилиями нескольких поколений отечественных исследователей накоплен богатый и разносторонний материал. К сожалению, доступ к нему сильно затруднен. Разбросанный

по многочисленным разновременным публикациям, многие из которых давно стали библиографической редкостью, он постепенно забывается, теряется, а нередко и «открывается» заново. Назрела острая необходимость в обобщении и осмыслении результатов проведенных исследований.

Приступая к подготовке сводного обобщающего труда по истории и культуре эвенов, авторский коллектив широко использовал имеющуюся литературу. Достаточно сказать, что в списке только цитированных литературных источников значится более 150 названий. Изучались и использовались также неопубликованные рукописные материалы исследователей, хранящиеся в различных научных учреждениях, — Н. Афанасьева (1876 г.), Н. Н. Березкина (1906 г.), В. И. Левина (1932 г.), Л. Разделишина (1939 г.), Н. С. Елисеевой (1965 г.), И. А. Захаровой (1976 г.) и др.

Использован в книге большой архивный материал, извлеченный из фондов Центрального государственного архива древних актов (ЦГАДА), Центрального государственного архива Дальнего Востока (ЦГАДВ), Центрального государственного архива Российской Федерации (ЦГА РФ), Центрального государственного архива Якутии, государственных архивов Хабаровского края (ГАХК), Магаданской области (ГАМО), Чукотского автономного округа (ГАЧАО), архивов Российской академии наук (ААН), Российского географического общества, Якутского научного центра (АЯНЦ), Института востоковедения (Архив ИВАН), этнографии и антропологии (Архив ИЭАН), истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, других ведомственных архивов Дальнего Востока.

Важным источником для написания работы стали музейные коллекции. Богатые собрания по материальной и духовной культуре эвенов были изучены в фондах Государственного музея этнографии (ГМЭ), Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера), музеев Хабаровского краевого, Магаданского и Камчатского областных краеведческих музеев, различных художественных музеев.

Все это вместе с собственными полевыми исследованиями в районах проживания эвенов и легло в основу настоящей работы. При ее написании широко использовались историко-типологические и историко-диффузионные сравнения. Реально существующие элементы этнической культуры эвенов соотносились с данными исследователей XVIII—XIX вв., сообщениями информаторов первой половины XX в., архивными свидетельствами и музейными коллекциями. Совокупность методических подходов позволила провести сбор, систематизацию и интерпретацию полученных материалов с высокой степенью достоверности, подготовить монографию, отражающую историю и культуру эвенов за последние 350 лет.

СОВРЕМЕННОЕ РАССЕЛЕНИЕ И ЧИСЛЕННОСТЬ ЭВЕНОВ

По данным переписи населения 1989 г. в стране насчитывалось 17 199 эвенов. Среди малочисленных народов Сибири и Дальнего Востока по численности они занимают четвертую строчку после ненцев, эвенков и хантов. Половина из них — 8668 человек живут в Якутии, остальные — в дальневосточных краях и областях, в том числе в Магаданской области 2433 человека, в Хабаровском крае — 1919, в Камчатке — 1489, в Чукотском автономном округе 1336 человек. Перепись зафиксировала эвенов в Приморье, Сахалинской и Амурской областях (более 100 человек), а также за пределами Дальнего Востока. Всего вне территории традиционного обитания в 1989 г. жило более 1300 эвенов.³⁷

Преимущественными районами расселения эвенов в Якутии являются Усть-Янский — 939 эвенов, Эвено-Бытантайский — 903, Томпонский — 735, Кобяйский — 677, Момский — 645, Аллайховский — 544, Нижнеколымский — 520, Булунский — 384, Среднеколымский — 364, Оймяконский — 322, Алданский —

231, Верхнеколымский — 197, Верхоянский — 189, Абыйский — 142, Орджоникидзевский — 125, Амгинский — 103. В других районах Якутии численность эвенов не превышает 100 человек в каждом. Крупная эвенская община сформировалась в Якутске — 651 человек. Число эвенов здесь выросло по сравнению с 1979 г. на 67.4 % и в 2.3 раза по сравнению с 1970 г.³⁸

Наиболее крупный прирост эвенов в межпереписной период 1979—1989 гг. зафиксирован в Абыйском и Амгинском районах — соответственно 89 и 83 %, а также в Орджоникидзенском — 69 %, Усть-Янском — 62, Оймяконском 58 %, Аллайховском и Момском — соответственно 44 и 41 %. Существенное увеличение численности эвенов следует объяснять не только следствием внутриреспубликанских миграционных процессов, характерных для Якутии в этот период, но прежде всего значительным ростом национального самосознания. В ходе переписи во многих случаях произошло восстановление национальности. Эвенами называли себя многие метисы, ранее значившиеся как якуты, эвенки, русские и т. п. Подобная ситуация оказалась характерной для многих народов Дальнего Востока, но особенно впечатляюще она проявилась у ительменов на Камчатке и у эвенов Якутии. Красноречивы, в частности, такие цифры: общий прирост эвенов в Якутии в 1979—1989 гг. составил 2905 человек, в том числе естественный — 1560 человек. Восстановило национальность «эвен» 1345 человек.³⁹ Отметим сразу, что в других регионах подобного не произошло.

В Магаданской области основными районами проживания эвенов являются Ольский (822) и Северо-Эвенский (734). Более 700 эвенов живет в колымских районах области, в том числе в Омсукчанском (295), Сусуманском (140), Среднеканском (132), Хасынском (66), Ягоднинском (45) и Тенькинском (31). Увеличение численности эвенов в 1979—1989 гг. в Магаданской области произошло не во всех районах. Сократилось (незначительно) их число в Омсукчанском, Тенькинском и Ягоднинском районах, что, скорее всего, связано с миграционными процессами. Во всяком случае за этот же период число эвенов в самом Магадане выросло почти втрое. Восстановление коренной национальности в момент переписи для Магаданской области не характерно, наоборот, здесь произошла ее утрата. Если естественный прирост эвенов Магаданской области составил в 1979—1989 гг. 523 человека, то общий прирост лишь 493. 30 человек, значившихся эвенами к моменту переписи, назвали переписчиками другую национальность.

На Чукотке абсолютное большинство эвенов сосредоточено в Билибинском и Анадырском районах — соответственно 807 и 448 человек, причем две трети из них живут в трех селах — Омолоне, Анюйске и Вагах. Значительна традиционная эвенская община в Маркове. Прирост эвенов в Чукотском автономном округе в 1979—1989 гг. составил более 24 %. Это самый высокий показатель среди всех других малочисленных народов округа.⁴⁰

Сохраняется традиционное расселение эвенов в Камчатской области. В Быстринском районе в 1989 г. их проживало 672 человека, в районах Корякского автономного округа 713. Большая часть эвенов Корякского округа живет в селах (Аянка, Оклан и др.) Пенжинского (404) и Олюторского (234) районов. Прирост численности эвенов в рассматриваемый период в Корякском округе имел место только в Пенжинском районе — 22.4 %, а в других районах произошло сокращение. Почти нет прироста и в Быстринском районе.⁴¹ Скорее всего, сказываются ассимилятивные процессы — активное поглощение эвенов коряками. Для Камчатской области характерна самая большая разница между естественным и общим приростом эвенов — минус 132 человека (в 1979—1989 гг. эвенов родилось на 132 человека больше, чем их общий прирост по итогам переписи). Другими словами, национальность «эвен» в момент переписи не подтвердило 132 человека.

Для эвенов Хабаровского края в межпереписной период характерен существенный прирост населения — более 30 %; практически весь он достигнут за счет естественного прироста (29.8 %). Большинство хабаровских эвенов (1125) живет

в Охотском районе, в основном это жители Арки. Необычно большой прирост эвенов зафиксировала перепись в Верхнебуреинском районе (в 2.6 раза). Их численность здесь в 1989 г. составила 210 человек. Объяснить такой прирост миграционными процессами нельзя. Не исключено, что это ошибки переписчиков — традиционное для этого района эвенкийское население могло быть зафиксировано как эвенское. Такое уже в практике Хабаровского края бывало. К такому выводу подталкивает и необычайно большое снижение в районе численности эвенков — с 212 до 179 человек.

Итак, материалы переписи свидетельствуют о достаточно высоких темпах прироста эвенов в большинстве районов их традиционного проживания. Если в 1970—1979 гг. их прирост в целом по Российской Федерации составлял всего 5.4 %, то в 1979—1989 гг. уже 37 %.

* * *

Настоящую книгу подготовил коллектив авторов:

Введение — В. А. Тураев и В. А. Туголуков;

Этногенез и этническая история — В. А. Туголуков;

Разделы «Хозяйство» и «Материальная культура» — В. А. Тураев, А. Б. Спевковский, И. А. Захарова.

В разделе «Духовная культура»:

Верования и обряды — А. А. Бурыкин, С. В. Березницкий и В. А. Тураев;

Народные знания — Е. В. Шаньшина;

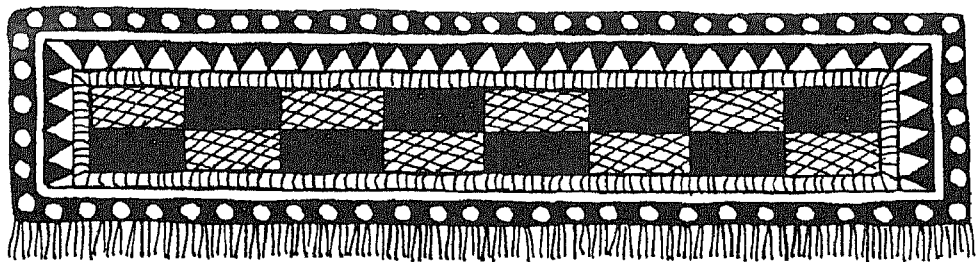
Фольклор — Ж. К. Лебедева;

Хореографическое искусство — М. Я. Жорницкая;

Декоративно-прикладное искусство — Н. В. Кочешков.

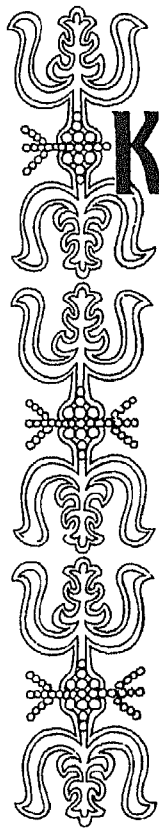
Иллюстрации к книге осуществлены Н. В. Кочешковым и А. П. Самаром (рисунки), В. А. Туголуковым (фото).





ЭТНОГЕНЕЗ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

ОСНОВНЫЕ ЭТНОНИМЫ



К терминологическому разграничению тунгусов (эвенков и эвенов) русские прибегали уже в XVII в. Для обозначения эвенов они пользовались терминами *ламутки*, *ламские тунгусы*, *ламские мужики*, смысловой нагрузкой которых является эвенкийское *ламу* — море. В эвенском языке (за исключением арманского диалекта) этому термину соответствует слово *нам*.¹ Все перечисленные термины означают жителей морского побережья.

Впервые этноним ламутки был употреблен Посником Ивановым в 1638 г. по отношению к эвенкам-оленьводам Верхней Яны. И. Москвитин называл ламскими мужиками только две группы приморских эвенов-оленьводоов — *озенканов* (эдиганов) и *озянгов* (эдянов). В число ламутов, как видим, он включил и эвенков-эдиганов.

В первой четверти XVIII в. употребление этнонима ламутки становится более четким и регулярным. В «Списках Охотского и Майского острогов» (1721 г.) наряду с оленными тунгусами упоминаются «оленьные ламутки и пешие тунгусы».² Примечательно, что этноним ламутки распространялся как на оленных эвенов, так и на пеших тунгусов. В одном из документов 1735 г. территория, занимаемая эвенками, описывается следующим образом: «В разных местах... до хребтов рски Яны и реки Индигирки и Ковымы живут кочевые ламутки... А близь оных острогов (Охотского и Тауйского) живут пешия ламутки».³ Я. Линденау тоже распространял этот этноним на пеших тунгусов. Он же первым начал употреблять его в форме *ламуты*.

В XIX—начале XX в. этноним ламуты употреблялся как полуофициальное обозначение большинства восточных групп эвенов, тогда как их официальным названием продолжал оставаться этноним *тунгусы*. Двойственность в употреблении этих этнонимов нередко являлась причиной путаницы, если речь шла о районах, где эвенки и эвены соприкасались. Ламутами обыкновенно называли эвенов Нижней Колымы и Чукотки. Прочих восточных эвенов (к востоку от Индигирки) чаще именовали тунгусами. Параллельное употребление обоих этнонимов создавало иллюзию существования в этих районах не только эвенов, но и эвенков.

А. Ф. Олсуфьев, посетивший в конце XIX в. Анадырскую округу, писал об эвенах: «Это племя до сих пор официально носит два названия: в Охотске, Гижице и Камчатке они почему-то... носят название тунгусов, тогда как те же люди,

перекочевав на другую сторону Станового хребта, в Якутской области называются ламутами; тунгусами же там называют вымирающее теперь племя оленеводов, кочующих по Крайнему Северу Сибири — между Леной и Колымой».⁴

С. Патканов указывал на «полнейший произвол в номенклатуре тунгусов» при проведении переписи 1897 г. В переписных листах тунгусоязычное население Охотской округи было названо тунгусами, а население Анадырской и Петропавловской округ — ламутами. В Якутской области коренные обитатели приморских районов именовались ламутами, а более южных — тунгусами. Патканов считал, что «лучше вовсе отказаться от термина „ламуты“... и ограничиться применением его лишь в качестве синонима для тунгусов некоторых прибрежных местностей, где местное население привыкло к этому наименованию».⁵

Путаница с «ламутами» и «тунгусами» сохранялась и позднее. По данным Якутского Комитета Севера (1925 г.), ламуты на территории Якутии проживали только в Верхоянском и Колымском округах. Однако в Колымском округе ламутами признавалась только та часть тунгусоязычного населения, которая кочевала вместе с таежными юкагирами в бассейне верхней Колымы. Тунгусоязычное население северной части округа именовалось тунгусами. В Булунском и Якутском округах указывались только тунгусы. В их число попали даже представители Ламунхинского рода.⁶

Всесоюзная перепись 1926 г. показала ламутов (наряду с тунгусами) только в Камчатском округе Дальневосточного края (1306), а также в Булунском (11), Верхоянском (322) и Колымском (396) округах Якутии. Все прочее тунгусоязычное население Северо-Востока именовалось тунгусами.⁷ В настоящее время местные статистические органы исходят в общем из правильной концепции, согласно которой в северо-восточных районах Якутии и на Чукотке живут не эвенки, а эвены. Тем не менее в официальных сводках нередко продолжают упоминаться и те и другие.

Большинство современных эвенов называет себя *эвен*. От этого самоназвания в начале 1930-х гг. было образовано нынешнее официальное обозначение народа. Вариантами самоназвания являются *ывын*, *эбен*, *эвун* (мн. ч. — *ывыхэл*, *эбэхэл*, *эужель*).⁸

Исследователи по-разному переводят этот этноним: «местный», «здешний», «спустившийся с гор» и др. С. И. Николаев пишет, что, с точки зрения оймяконских эвенов, слово *эвун*, или *ывын*, имеет «нецензурный смысл». Но этноним эвен представляет собой не что иное, как чисто эвенскую форму этнонима эвенки (без окончания *-ки*). Поэтому для него справедлив перевод слова «эвенки», зафиксированный в XVIII в. Я. Линденау, как «поперечные».

Дополнительным самоназванием у части эвенов-оленьеводов Охотского побережья служит этноним *ороч* — олений (мн. ч. — *орочел*). В начале 30-х гг., когда этноним эвен еще не употреблялся как официальное название народа, эту функцию отчасти выполнял этноним *ороч*. Говорили: *орочельский язык*, *съезд орочелов* и т. п. О степени распространенности этнонима *ороч* в последние десятилетия говорят следующие цифры: при проведении переписи населения в 1970 г. *орочами* себя называли в Магаданской области 108 человек, в 1979 г. — 133, в 1989 г. — 38 человек. Самоназвание *ороч* характерно в основном для носителей ольского говора эвенского языка — представителей эвенских родов Долган, Уяган, Дойда, Дудки и некоторых других.⁹

Противоположным по значению слову *ороч* был существовавший до недавнего времени этноним *мэнэ* — оседлый. Так эвены-оленьеводы называли пеших тунгусов. В настоящее время охотские эвены-оленьеводы употребляют его для обозначения камчадалов тунгусского происхождения. Этимология терминов «ороч» и «мэнэ», считала У. Г. Попова, восходит к древности, но подлинное их значение утрачено. Возможно, в свое время они отражали названия социальных объединений предков эвенов, имевших связь как с особенностями хозяйства, так и с существующей в ту эпоху социальной организацией.¹⁰

Большое распространение получили у эвенов и традиционные территориальные

самоназвания: *дидигинкэнэл* — гижигинские, *рассохамнэл* — рассохинские, *ка-вэнкэнэл* — жители по реке Каве и др.

Из других самоназваний эвенов можно отметить также *дондыткиль*, *дутке* (*дуткиль*) и *илкан*. Первое служит обозначением материковых, горных эвенов. В рукописи, обнаруженной в архивном фонде академика И. М. Шегрена (1828 г.), читаем: «Те (ламуты), которые летом большею частью обращаются близ моря, называются намяткиль, т. е. морские, а другие — додыткиль, т. е. северные, от слова донда — север».¹¹ *Намяткиль* — чисто эвенский вариант этнонима ламутки. Что касается термина «додыткиль» (точнее — *дондыткиль*), то он означает не «северные», а «горные», «материковые».

В несколько измененной форме эти же этнонимы были записаны в 50-х гг. К. А. Новиковой у эвенов верхней Колымы, а также в Ольском и Северо-Эвенском районах. Первые называют своих более восточных соплеменников *донрэнкэн* — горные, а вторые первых — *намункан*, или *ламункан*, т. е. приморские.

Этноним *дуткэ* служил, да и сейчас служит у эвенов, для обозначения части оламученных юкагиров в низовьях Яны и Алазеи. Существует несколько вариантов его перевода: храбрый, прямодушный, идущий напрямик и др. Однако ни один из них не находит опоры в юкагирской лексике. Возможно, рассматриваемый этноним — производное от эвенского *дэт* — тундра; отсюда и *дутки* (*дэтки*) — житель тундры. Поскольку для большинства эвенов такими жителями были юкагиры, то термин «дутки» и стал прилагаться эвенами к ним или к смешанному эвено-юкагирскому населению.

Значительный интерес представляет термин «илкан» — настоящий. В очевидной связи с ним находится и термин «илконбей», записанный В. И. Иохельсоном. Так называли себя оламученные юкагиры между Яной и Индигиркой. И. С. Гурвич, посетивший в 1952 г. низовья Индигирки, писал, что термин «илкан» прилагался там к эвенам — буюксирам, дельянам и кункутурам, которые считались выходцами «с верхних камней», т. е. с верховьев реки.¹²

По Новиковой, *илкан* — самоназвание нижеколымских эвенов, в состав которых входят поглощенные ими одулы (юкагиры) Куриловы и Атласовы. Судя по фамилиям, речь идет об обьюкагирившихся эвенках-бетильцах Алазеи, которые сейчас отчасти и оламучены. По сообщению алазейской юкагирки А. Лаптевой (пос. Андрюшкино), термином «илкан» раньше называли ее предков, которые были «настоящими вадулами» (юкагирами). Другая алазейская юкагирка Е. Н. Курилова говорила, что предки илканов были эвенами — пришельцами с запада; на Алазее они стали называть себя илкан.

В эвенкийском языке *илкан* — метка (на ушах оленя). По-юкагирски *илэ* — домашний олень. Поэтому можно считать, что термин «илкан» имеет юкагиро-тунгусское происхождение и означает «оленный». В сочетании с эвенским *бэй* (человек) образуется выражение *илкан-бэй* — оленевод. Вероятно, так именовали себя смешавшиеся с юкагирами эвены, которые уже в русский период истории стали осваивать заполярную тундру Северо-Востока.

Название «илкан», или «илкан-буйнин», до начала 1930-х гг. существовало и у части амгунских негидальцев.¹³ Данное обстоятельство убедительно свидетельствует о том, что в этническом формировании последних участвовали и юкагиро-эвенские выходцы с далекого Севера.

ЭТНОГЕНЕЗ ТУНГУСОВ

Эвены, как особая северо-восточная ветвь тунгусов, издавна привлекали к себе внимание ученых. Тем не менее до сих пор среди исследователей нет единого мнения об их происхождении. Первым к проблеме этногенеза ламутов обратился Я. Линденау. Ламутов-олленеводов он рассматривал как самостоятельный народ, а

пешие тунгусы, по его мнению, это те же самые тунгусы, но лишившиеся оленей: «...когда у оленных тунгусов вымерли все олени, они осели у моря, которое на их языке называется Лам». ¹⁴

Аналогичного мнения придерживались позднее И. Э. Фишер, А. Сгибнев, Г. Л. Майдель, С. Патканов, многие другие исследователи. ¹⁵ В последние десятилетия точка зрения о тождестве эвенов и эвенков претерпела существенные изменения. Много новых идей о происхождении эвенов-оленьеводов и пеших тунгусов высказал А. М. Золотарев. Проблему их этногенеза он решал в духе стадияльной концепции развития культур. Согласно Золотареву, тунгусы стали заселять северную Сибирь с Амура, когда у них еще не было оленей. Достигнув Охотского побережья, они нашли там палеоазиатское население в лице нивхов и коряков. Ассимилируя палеоазиатов, тунгусы позаимствовали у них «землянки, ездовое собаководство, способы охоты за тюленьями, жертвоприношение собак», а палеоазиатам в свою очередь передали «древний тунгусский язык, лыжи, палатки из рыбьих кож и бересты, берестяные и долбленные лодки». В результате на Охотском побережье и сложилась группа пеших тунгусов. ¹⁶ Что касается ламутов-оленьеводов, то они как народность сформировались, по Золотареву, в районе Яны, Индигирки и Колымы, причем важнейшим фактором их этногенеза было появление у них оленеводства.

Концепцию Золотарева разделяла и Г. М. Василевич, которая тоже считала, что пешие тунгусы Охотского побережья представляют собой остаток той древней безоленной волны тунгусов, которая еще в неолите вышла к Охотскому морю и позднее была застигнута там волной тунгусов-оленьеводов. Формирование современного эвенского языка она рассматривала как результат влияния юкагирского языка на северо-восточные говоры эвенков. Тем самым она признавала важную роль юкагиров в этногенезе эвенов. ¹⁷

Другие советские исследователи, принимая точку зрения Золотарева на пеших тунгусов как на отунгусенных палеоазиатов, не рассматривали их как народ, стоявший на дооленьеводческой стадии. Так, Б. О. Долгих считал пеших тунгусов коряками, ассимилированными эвенками. М. Г. Левин видел под пешими тунгусами «отунгусенных палеоазиатов, воспринявших тунгусский язык и сохранивших многие черты хозяйства и культуры своих прямых предков». ¹⁸ В целом же происхождение эвенов Левин неразрывно связывал с эвенками, которые, оказавшись в бассейнах Колымы, Яны и Индигирки, вступили в тесные взаимоотношения с древними юкагирскими племенами и восприняли многое из юкагирской культуры. В результате смешения тунгусского и юкагирского элементов и шло, по его мнению, формирование эвенов.

Как видим, взгляды исследователей на происхождение эвенов-оленьеводов и пеших тунгусов не отличались единообразием. Нам представляется, что прежде чем рассматривать эти проблемы, следует хотя бы кратко остановиться на этнических корнях тунгусов вообще. Без этого будет довольно сложно описать частные вопросы происхождения эвенов и пеших тунгусов.

Имеющиеся данные археологии и палеоантропологии не дают возможности выделить тунгусов или их предков из среды древних насельников Сибири. Археологические памятники Прибайкалья, Приамурья, Якутии и Дальнего Востока рисуют неолитических обитателей этой гигантской области в основном как оседлых и полuosедлых рыболовов и собаководов. Соотносить это население с кочевыми охотниками-оленьеводами, какими мы знаем тунгусов по историческим и фольклорным источникам, нет достаточных оснований.

Большинство исследователей рассматривает оленеводство как весьма позднее культурно-историческое явление, возникшее под влиянием коневодства. Наиболее ранние сообщения об оленеводах датируются V—VII вв. н. э., и все они, как правило, имеют в виду забайкальский народ *увань*", в котором с полным основанием можно видеть непосредственных предков тунгусов.

В качестве отправной точки для обозначения местожительства древних оленеводов увань хроники VII в. называют территорию тюркоязычного скотоводческого народа *байегу*, расположенную в нижнем течении реки Селенги, а также на восточном берегу Байкала в бассейне реки Баргузин.¹⁹

Согласно одному из сообщений VII в., оленеводы находились в шести, а по другим данным — в пятидесяти днях пути от байегу. О земле оленеводов сообщалось, что там нет травы, баранов и лошадей, но имеются деревья, мох и олени, которых жители запрягают в повозки. Люди носят одежду из оленьих шкур. Зная территорию расселения байегу, легко очертить довольно обширный район, о котором идет речь в хрониках. Это горная тайга к северо-востоку от Баргузина и Селенги, приблизительно между верховьями Олекмы и Верхней Ангары.

В сообщениях древних хроник жители указанной местности именуются по-разному: *цзюй*, *гюй*, *гяй*, *гуй*. Однако все эти названия относились к одному и тому же народу, наиболее распространенным названием которого было *увань*. В хронике «Таншу» об этом сказано достаточно ясно: «...поколение Увань, иначе Гувань, Гюй, Гяй, обитало от байегу на северо-восток».²⁰

Приведенные сведения свидетельствуют о том, что увани обитали как раз в том районе, с которым исторически связано этническое формирование тунгусов, а этноним «увань» представляет собой прототип самоназвания тунгусов — *эвенки*. Сопоставление различных известий, этнонимов и топонимов дает основание полагать, что увани не были аборигенами Забайкалья, а представляли собой группу кочевников-скотоводов, пришедшую сюда из более южной лесостепной местности под давлением со стороны соседей. Скорее всего, увани отделились от народа *хи*, который по своему происхождению не был однороден. Хи имели много общего с сяньби и киданями, но включали в себя и хуннские компоненты. Имеющиеся данные позволяют считать, что увани были сравнительно небольшой группой в составе хисцев. Кроме них, в группу входили также мохэ и чжурчжени — предки позднейших маньчжуров.

Можно полагать, что, оказавшись в Забайкалье и Приамурье, увани посредством взаимных браков и культурного взаимодействия с местными аборигенами и положили начало этническому формированию тунгусов — эвенков и эвенов. Время от времени к уваням присоединялись новые выходцы с юга, причем не только хисцы. Насколько позволяют судить имеющиеся данные, большинство таких групп имело тюркское происхождение, встречались также группы чжурчженей и монголов. Среди наиболее известных тюркских групп, вошедших в состав уваней, можно назвать, в частности, меркитов — восточных соседей и яростных противников Чингисхана. Один из наиболее широко расселенных в Сибири тунгусский род Баякагир, скорее всего, ведет свое начало от уже упоминаемого народа байегу, который был генетически связан с уйгурами. Явное отношение к предкам древних тюрков имеет другой известный тунгусский род Дуликагир. Группы монгольского происхождения, вливаясь в состав тунгусов-уваней, образовали роды Гольдегир, Улят, Чонголир, Тумандинский, Чипчинут и др.

Начало исхода тунгусов из Забайкалья и Приамурья на север и освоение ими других районов Сибири можно отнести к XII—началу XIII в. В анонимной рукописи, хранящейся в фонде академика И. М. Шегрена, сообщается, что, по преданиям тунгусов, они «странствовать начали в лесах по причине нашествия из монгольской степи к ним войск китайских, удалились к северу и укрылись от преследования в горах лесистых, кочуя беспрестанно в отдаленнейших, только им и проходимых местах».²¹

Среди первых тунгусских родов, вышедших в северные области Восточной Сибири, были Баягир, Вакарай, Иологир, Калтагир, Киндигир, Чильчагир, Шамагир и др. Одним из первых районов, освоенных тунгусами на севере Восточной Сибири, был Виллюй, отсюда они вышли в верховья Нижней Тунгуски и Оленека.²² Из северо-западного Забайкалья значительная группа тунгусов попала на Охотское

побережье. Я. Линденау слышал от тунгусов Удского острога, что их предки пришли туда из далекой страны, спустившись вниз по Лене до устья Олекмы, а оттуда через пустоши и горные реки на Алдан и к Охотскому морю. Аналогичное предание охотских ламутов о приходе их предков с Байкала слышал в середине XIX в. И. Булычев.²³

Довольно рано тунгусы проникли и в тундру северо-восточной Якутии. Освоение ими этого региона связано прежде всего с забайкальскими вакараями — потомками меркитов. Следы пребывания вакараев на Чукотке носят названия рек Вакривай (приток Амгуэмы), Чаван-Вагорин (к северо-востоку от Амгуэмы), протока Вакарина, соединяющая Анадырь с Майном.

В процессе продвижения по просторам Сибири тунгусы сталкивались с племенами ее аборигенов. С одними они воевали, с другими устанавливали добрососедские отношения. Но тех и других они в конечном счете ассимилировали. Особенности этнического формирования тунгусов привели к тому, что для них характерны три антропологических типа: центральноазиатский, байкальский и катангский, а также три различные хозяйственно-культурные группы населения — оленеводы, скотоводы и рыболовы. Результатом взаимодействия древних тунгусов с иноязычными племенами Сибири объясняется и формирование многочисленных тунгусских диалектов, а также весьма характерного для них этнографического комплекса: облегчающая распахная одежда в сочетании с нагрудником, переносной конический чум, верховое и вьючное оленьи седла, детская колыбель, особенности шаманизма и анимистического мировоззрения.

Теперь, когда мы познакомились в общих чертах с историей формирования тунгусского этноса, можно обратиться и к вопросам происхождения его составной части — ламутов и пеших тунгусов. Теперешних эвенов мы рассматриваем как особую ветвь тунгусов, чьи антропологические, лингвистические и этнографические особенности обусловлены их развитием на северо-востоке Сибири, поглощением в процессе расселения по северо-восточной Якутии, Чукотке и Камчатке части пеших коряков и большинства юкагиров. Вначале обратимся к пешим тунгусам.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПЕШИХ ТУНГУСОВ

Определенная обособленность и культурное своеобразие пеших тунгусов в сравнении с окружающим их оленеводческим населением являлись очевидными причинами того, что русские с самого начала терминологически выделяли их в отдельную группу аборигенов.

У пеших тунгусов обращает на себя внимание прежде всего их родовой состав. В южной, охотской группе пеших тунгусов преобладали роды, характерные не только для пеших тунгусов, но и для оленеводов, в то время как в северной, тауйской группе преобладающими были мелкие обособленные роды, не встречавшиеся у оленеводов. Кроме того, родовые названия пеших тунгусов были в большинстве оформлены чисто по-тунгуски — с помощью суффикса *-гир*.

Бросалось в глаза и неумение пеших тунгусов охотиться на пушных зверей. Чтобы уплатить ясак, они вынуждены были приобретать пушнину у оленеводов в обмен на своих жен и детей. В челобитной о милости в ясаке по случаю оспенной эпидемии 1659—1660 гг. пешие тунгусы писали царю: «...мы, сироты твои, людишка пешие, соболей не промышляем и покупаем твой... ясак по сторонним рекам у оленных мужиков, закладывая женишка и детишка свои».²⁴ Вряд ли подобное явление могло иметь место у членов одной этнографической общины.

Безусловным фактом является и то, что пешие тунгусы тауйской группировки говорили в XVII в. на языке, отличавшемся не только от языка эвенов-олeneводов, но и от языка охотских пеших тунгусов. Один из русских толмачей, эвен

Горбиканского рода, говоря о пеших тунгусах Ини и Тауя, подчеркивал, что «у них язык свой и с ними (горбиканами) мало сходится».²⁵ Известны и другие подобные свидетельства русских переводчиков.²⁶

Я. Линденау записал у пеших тунгусов охотской группировки около 190 терминов и составил сравнительный словарь, из которого видно, что их лексика имела определенное своеобразие не только в сравнении с лексикой удских эвенков, но и с лексикой современных эвенов-оленьеводов. Причем в последнем случае отличия эти представляются даже более существенными. Многие слова, записанные у пеших тунгусов, не имеют аналогий в современном и эвенкийском языках. Кроме того, для языка пеших тунгусов характерно большое число моноглизмов, что можно рассматривать как свидетельство прихода их предков на Охотское побережье из районов, где они находились в тесном контакте с монголами. Такими районами могли быть Прибайкалье, Забайкалье, а также верхнее Приамурье.

О южном происхождении предков пеших тунгусов свидетельствуют фольклорные материалы. Я. Линденау записал у них две легенды. В одной прямо говорится о том, что первые люди были созданы Богом на юге; во второй — упоминаемые в легенде аксессуары (дом из соломы, в котором родился герой — родоначальник ламутов, медная палка и др.) также указывают на юг. Южные мотивы отчетливо прослеживаются и в других фольклорных материалах. «По сохранившимся преданиям, — писал в свое время Н. В. Слюнин, — тунгусы пришли сюда (на Охотское побережье) из Китая и долго воевали с коряками». К. А. Новиковой записан рассказ о приходе пяти братьев в район Тауя и Олы из местности, где у них не было юрты, но имелись лошади.²⁷

С южными районами Восточной Сибири и Дальнего Востока тесно связаны история отдельных родов пеших тунгусов (насколько, разумеется, она может быть прослежена) и направление большинства их миграций в XVII—XVIII вв. Далеко не случайно, наконец, и то, что при ритуальном захоронении медведя пешие тунгусы ориентировали его голову в южном направлении.

Время появления предков пеших тунгусов на Охотском побережье можно определить весьма относительно и главным образом по косвенным данным. Неумение промысливать соболя и морского зверя в середине XVII в., на что не раз обращали внимание служилые люди, говорит, скорее всего, о том, что появились пешие тунгусы на побережье не так уж и давно. За это время они успели отвыкнуть от охоты на пушных зверей, но еще не научились добывать морского зверя. По данным же А. В. Беляевой (1955 г.), ведущей свою родословную от пеших тунгусов, их приход на побережье состоялся «более 500 лет назад»,²⁸ что соответствует приблизительно середине XV в. Но если это так, то непонятно, почему пешие тунгусы не умели добывать морского зверя. За 200 лет жизни на берегу Охотского моря — к середине XVII в., когда с ними впервые познакомились русские, — казалось бы, вполне можно освоить этот нехитрый промысел.

Объяснить эту неувязку, на наш взгляд, можно лишь весьма неоднородным составом пеших тунгусов. К тому времени, когда с ними познакомились первые русские, в состав пеших тунгусов входили как старожилы Охотского побережья, освоившие оседлое жительство на берегу моря сравнительно давно, так и недавние оленеводы, лишившиеся в силу различных причин оленей и потому перешедшие к оседлому образу жизни. Причем последних, судя по всему, было значительно больше, чем старожилов.

О том, что пешие тунгусы были хорошо знакомы с оленеводством, говорит целый ряд деталей их быта. Их женщины умели обрабатывать оленьи шкуры. Из них они изготавливали постели, пологи, одежду. Оленья кровь и желудок составляли лакомую пищу пеших тунгусов. Все это говорит о том, что с оленеводством они были знакомы не понаслышке.

Процесс превращения оленных тунгусов в пеших жителей хорошо просматри-

вается по многим источникам, в том числе воспоминаниями самих эвенов. Житель поселка Тотта эвенк из рода Макагир М. И. Иконников считал, что к оседлой жизни на берегу моря часть тунгусов перешла вынужденно, потеряв своих оленей. Когда же они немного оправились от постигшей их беды, то вновь вернулись в тайгу и стали оленеводами.

Прекрасное предание записала на эту тему К. А. Новикова в пос. Сиглан Ольского района. Однажды оленные эвены-орочи подкочевали к реке и остановились возле ее устья. Один из оленеводов заглянул в реку, увидел в ней несметное количество рыбы и, не выдержав, закричал: «Олла, Олла!» Орочи ловили рыбу, забыв про оленей, пять дней, а когда вспомнили и стали искать, то не нашли ни одного. Потеряв оленей, они стали жить оседло на реке, которую с тех пор называют Олой.

Подобные рассказы, отличающиеся лишь некоторыми деталями, записаны и от других эвенов в Ольском районе. Вряд ли стоит сомневаться в том, что все они основаны на реальных событиях. Нерестовые реки Охотского побережья действительно представляли некогда удивительное зрелище — так много в них было рыбы. Не менее щедрым было и само море — непуганные стада морского зверя, бесчисленные птичьи базары, морские водоросли, моллюски. На малооленных кочевников, вынужденных добывать ежедневное пропитание с напряжением всех сил, подобное изобилие не могло не произвести впечатление.

Другой неперменный сюжет всех этих рассказов — военные столкновения тунгусов с коряками, которые жили до них на этой земле. Со временем, однако, вражда прекратилась, началось культурное взаимодействие, брачные связи, коряки стали жить с эвенами в одних селениях, возникли общие «родовые» подразделения. В результате сформировалась контактная группа оседлых жителей, язык которой оставался преимущественно тунгусским, а культура — корякской (палеоазиатской). Раньше всего такая группа сформировалась в южной, охотской части побережья. Сформировавшаяся контактная метисная группа населения к началу XVII в., скорее всего, подверглась значительной вторичной ассимиляции со стороны новой волны эвенков-олeneводов, которой еще чуть позже было уготовано судьбой стать эвенами. Происходила эта ассимиляция, скорее всего, за счет разбавления уже сложившейся группы оседлых жителей представителями различных родов эвенов-олeneводов. Именно с этой, вторично ассимилированной, общностью оседлых жителей и встретились на Охотском побережье русские люди в конце 30-х гг. XVII в. После прихода русских пешие тунгусы частично вымерли от эпидемий, частично мигрировали в другие районы Дальнего Востока, преимущественно на юг, в сторону своей прародин; оставшиеся окончательно растворились среди русских, коряков и эвенов-олeneводов, образовав в конечном итоге своеобразную метисную группу охотских камчадалов.

ЭТНОГЕНЕЗ ЭВЕНОВ-ОЛЕНЕВОДОВ

У русских никогда не было сомнений в том, что тунгусы (эвенки) составляют этнически одно целое с ламутами (эвенами). Об этом убедительно говорило сходство их языка и культуры, свидетельства самих эвенов и эвенков. Формирование эвенов в самостоятельную народность происходило в процессе культурного взаимодействия определенных тунгусских родов с дотунгусским населением Северо-Востока. С этим согласны сегодня все исследователи. Однако признание такого факта еще мало о чем говорит. Более существенным для проблемы этногенеза эвенов является другой вопрос — какие именно группы тунгусов вошли в тесное соприкосновение с дотунгусским населением и где это произошло?

Имеющиеся в нашем распоряжении данные указывают на то, что предки эвенов-олeneводов пришли на Охотское побережье из Якутии. В одном из

якутских преданий говорится, что «прародитель якутов Омогой Баай», бежавший с места своего прежнего жительства в Якутию, вышел сначала на Виллой и сплыл по нему на Лену. Выше устья Виллой, там, где теперь Намцы,²⁹ встретил Омогой Баай тунгусов и «прогнал» их.³⁰

В другом якутском предании говорится, что до прихода якутов на озере, которое сейчас называется Тарагана (левый берег Алдана, недалеко от его устья), жил тунгус-оленеvod Тарага. Якуты потеснили Тарагу, который переправился с сородичами через Алдан и ушел на север. Размножившись, эти тунгусы образовали широко известный среди эвенов Ламунхинский род.³¹ Ламунхинский род, как мы увидим ниже, представлял собой сложное административное образование, включавшее долганов, тугочеров, алданских буюксиров, а также оламученных якутов-хоринцев.

В предании «О том, как якуты заняли местожительство тунгусов» рассказывается о том, что усть-виллойские тунгусы после прихода якутов ушли в Янские горы и стали жить там. Судя по тем данным, которыми мы располагаем и о которых пойдет речь ниже, эти, ушедшие в Янские горы, тунгусы представляли собой часть старинного тунгусского рода Долган.³²

Якутские предания связывают с тунгусами (ламутами) не только низовья Виллой, но и верхнее течение этой реки. В предании «О поездке Тыгына и Кобяи» рассказывается, что восемь поколений назад тунгусы Мылыыда и Кобяи «вынуждены были бежать от якутов» в низовья Виллой с его верховьев.³³

Таким образом, якутский фольклор и другие источники позволяют говорить о нижнем и отчасти среднем течении Виллой, а также низовьях Алдана как о территории первоначального, доякутского расселения тунгусских родов. Можно думать, что в период, предшествующий появлению на средней Лене якутов, между устьями Алдана и Виллой жили эвенки, составлявшие единую или по крайней мере очень близкую этнокультурную общность, состоявшую из трех основных групп: Сологон — верхние, Дулиган — средние и Эдиган — нижние. В процессе ассимиляции с местными дотунгусскими аборигенами большая часть эвенков на этой территории приобрела определенные языковые и антропологические особенности, которые и положили начало «оламучиванию» части тунгусоязычного населения Якутии. В результате часть сологонов стала именоваться по-эвенски солганами (или шолганами), часть дулиганов — долганами, а часть эдиганов — эдянами.

У исследователей нет разногласий по вопросу, кем было аборигенное дотунгусское население Якутии, органично вошедшее затем в состав тунгусов. Многочисленные археологические памятники от Таймыра до Чукотки обнаруживают много общего и не без оснований приписываются предкам юкагиров. Об этом же говорят и якутские предания. Согласно одному из них, на этой территории жили «охотничьи племена тунгусов и юкагиров», причем тунгусы были сильным и большим племенем, а юкагиры — слабосильным и маленьким. И те и другие разводили оленей.³⁴

Древние юкагиры представляли собой автохтонное население Якутии, тунгусы появились здесь, скорее всего, не ранее XII в., но в этнических процессах, приведших в конечном счете к оламучиванию тунгусов, приняли участие и другие племена. Об одном из них — «харасагыл» — упоминается в якутских преданиях. Остатки этих аборигенов, обитавших на правобережье Лены, к северо-востоку от Якутска, уже в недавнее время якуты образно называли «развеянные ветром», не любили их, но боялись причинять зло, говоря: «Это коренные жители». По рассказам, бытующим в Верхоянском и Булуномском районах Якутии, от харасагылов произошли так называемые черные юкагиры, впоследствии перекочевавшие из тайги в тундру.³⁵

Хорошо известно о существовании на нижнем и среднем Виллой к моменту прихода якутов и еще одной этнической группы — туматов, выходцев из «страны Баргуджин» (Баргузин). Смешавшись с предками юкагиров, они затем также

попали под культурное влияние тунгусов. Приход якутов побудил туматов уйти с Вилюя в низовья Лены и Яны, где они окончательно растворились среди местного населения. Об известном «вкладе» туматов в этническое формирование эвенов может служить, на наш взгляд, наличие на эвенских кафтанах крашенных «хвостов», о которых сообщают различные источниками.

Приход на среднюю Лену в XIII—XIV вв. якутов заставил часть «оламутившихся» тунгусов переместиться ниже по течению Лены, а также на Алдан, Маю и Охотское побережье. Одна из групп сологонов ушла в верховья Вилюя, где и была обнаружена русскими в XVII в. Часть долганов оказалась на побережье Охотского моря, однако большинство их, судя по всему, осталось на старом месте и попало под сильное влияние якутов.

Логично задать вопрос: если первоначальный этап формирования эвенов был связан с районом средней Лены, далеким как от Охотского моря, так и от Северного Ледовитого океана, то каким образом в якутский фольклор проник этноним *лабынгха*, образованный от эвенкийского термина, обозначающего море? Скорее всего, это произошло чисто ретроспективно, когда большинство тунгусов, оказавшихся на побережье Охотского моря, уже приобрело специфические черты ламутов и стало восприниматься как прибрежные жители.

Придя на Охотское побережье, эвены-оленоводы застали там пеших тунгусов, оседлые поселения которых тянулись узкой полосой вдоль берега от устья Ульи до устья Олы. Часть пришельцев, соблазненные легкостью прибрежной жизни, выбрала оседлость, другие продолжали кочевать с оленями, поддерживая тесные связи с пешими тунгусами. С приходом русских многие из них предпочитали платить ясак в «один оклад», т. е. одним родов. Нередко оленоводы, лишившись оленей, начинали вести оседлую жизнь в поселках своих пеших соплеменников, и, наоборот, обзаведясь оленями, пешие тунгусы на время вновь возвращались к кочевой жизни.

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

ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ТЕРРИТОРИИ

К приходу русских предки современных эвенов занимали горную область Верхоянского хребта, а также побережье Охотского моря между устьями рек Ульи и Тауй. Абсолютное большинство эвенов сосредоточивалось между истоками Колымы и берегом Охотского моря. К северо-востоку от Тауя жили оседлые коряки, к юго-западу от Ульи — аяно-майские эвенки (карты расселения эвенов см. на форзацах книги).

В процессе объясачивания охотско-тауйских тунгусов выявилось, что у них существовало три категории родов: состоящие из оленоводов, смешанного состава (пешеоленные) и роды, полностью состоящие из безоленных хозяйств. Всего известно около 50 этнонимических групп эвенов.

Применительно к середине XVII в. Б. О. Долгих определял численность эвенов-оленоводов, кочевавших между Охотским морем и верховьями Индигирки, в 3015 человек.³⁶ 552 человека насчитывали алданские и верхоянские эвены-оленоводы, а всего получается около 3.6 тыс. человек. Пешие тунгусы на ту же дату, по нашим предположениям, насчитывали 4.8 тыс. человек, а общая численность всех эвенов достигала к приходу русских 8.4 тыс.

Чрезвычайно беспокойная обстановка во второй половине XVII в. на Охотском побережье способствовала оттоку значительной части оленных и пеших эвенов «в

далные и розные безвестные места».³⁷ Миграция особенно усилилась после опустошительных эпидемий оспы в 1659—1660 и 1690—1691 гг. Эвены с верховьев Май, Ульи и Охоты мигрировали в бассейны Уды, Тугура, Амгуни, где в последующем приняли участие в формировании негидальцев. На Северо-Востоке они проникли в земли коряков. Эвены, кочевавшие в отрогах Верхоянского хребта, продвинулись вниз по Колыме, Индигирке и Яне в область расселения юкагиров. Часть эвенов, в том числе члены большого рода Эдян, сосредоточилась на Алдане. В результате численность охотских эвенов-оленьеводов и пеших тунгусов к концу XVII в. заметно сократилась. Исчезло и бывшее этнонимическое разнообразие, характерное для Охотского побережья.

В 1730 г. в Охотском и Тайском острогах числилось около 2200 эвенов, т. е. примерно треть того, что было в середине XVII в. Охотские эвены-оленьеводы были представлены теперь Бояшинским, Годниканским, Горбиканским, Долганским, Киларским, Кукутирским, Уяганским и Эжанским родами, пешие — Абдорским, Адганским, Ивьянским, Кутинским, Нюньчинским, Омоктонским, Омыттыкагирским, Угджурским, Уяирским и Шелганским.³⁸

Расселение эвенов по Северо-Востоку сопровождалось дроблением крупных родов на более мелкие группы и патронимии, которые нередко удалялись друг от друга на значительные расстояния. Стремясь внести в этот процесс какой-то порядок, власти начали формировать искусственные административные «роды», различавшиеся по номерам, добавляемым к основному этнониму. Создавались и новые «родовые» названия типа Каменный (Каменский) или Ламутский. Особенно много административных родов было создано на Охотском побережье. Во второй половине XVIII в. здесь существовало 30 «родов»: 14 Уяганских (9 в районе рек Охота-Тауй и 5 в районе реки Гижига), 5 Долганских, 3 Годниканских, 3 Киларских и 2 Горбиканских.³⁹ Перевод эвенов из одного административного рода в другой, носивший порой коллективный характер, был причиной того, что их состав становился все менее однородным в генетическом отношении.

Причины переселений были самые разные. В 1825 г. ламут 1-го Горбиканского рода И. Громов просил охотского исправника перевести его с семьей (19 человек) в Горбиканский род князя Петра Сторожева по причине притеснений со стороны старосты Г. Громова. В 1827 г. по решению Иркутской губернской палаты ламуты 2-го Киларского рода были приписаны к Уяганскому роду старосты Родиона Громова для «совокупного кочевания» ввиду слабой обеспеченности киларов оленями. Объединенный род должен был называться Уяганско-Киларским.

Происходило и разделение административных родов. В том же 1827 г. из 9-го Уяганского рода был выделен 10-й Уяганский. В него вошло 56 человек мужского пола во главе со старшиной Бабцевым. Причиной разделения было то, что староста 9-го Уяганского рода Г. Тетерин не имел с Бабцевым «свидания» и «затруднялся» в несении подводной повинности и в уплате ясака. Интересно, что уже через 2 года 9-й Уяганский род был объединен с 7-м Уяганским из-за малолетства и малоолеченности первого.⁴⁰

Иногда разделялись даже члены административного рода, связанные кровным родством. В 1834 г. староста 2-го Годниканского рода А. Пономарев писал охотскому земскому исправнику: «Во время 6 ревизии (1812 г.), когда была народная перепись... разделился я с родным братом моим Ф. Шумиловым на два рода». Причина разделения в данном случае неизвестна.⁴¹

Вплоть до 1917 г. эвены продолжали учитываться в составе административных родов, к которым они были приписаны. Кочуя небольшими группами, по 2—3 семьи, члены рода собирались в обусловленном месте раз или два в год. Для встречи с ними сюда приезжали представители администрации, торговцы, священнослужители. Такие пункты сбора именовались «ярмарками», или «стойбищами».

В середине XIX в. у охотских эвенов было 7 зимних и 3 летних «ярмарки».

Например, зимними были Аркинская — в 100 верстах к западу от Охотска; Уяганская по Якутско-Охотскому тракту; Галамжинская — в 100 верстах от с. Инского; Хабаровская и Амамиче-Зыбинская (по фамилиям членов родов), расположенные недалеко от Олы и Ямского острога. Летние находились на реке Улья, на Сигланском мысу и возле с. Тауйского.⁴² Подобные стойбища-ярмарки существовали и в других районах обитания эвенов.

Расселение эвенов по Северо-Востоку сопровождалось поглощением ими части коряков и большинства юкагиров, что сыграло немаловажную роль в увеличении численности эвенов. С середины XVII в. общее число эвенов увеличилось к 1897 г. с 8.4 до 10.9 тыс. человек, в том числе эвенов-оленьеводов — с 3.6 до 10.4 тыс. Число пеших тунгусов сократилось с 4.8 тыс. до 200 человек.⁴³

Рассмотрим подробнее процесс освоения эвенами новых территорий и их взаимоотношения с соседними народами. До конца 60-х гг. XVII в. эвены с коряками жили, видимо, вполне мирно. Об этом, в частности, сообщал служилый человек Григорий Постников (1668 г.): неясачные пешие коряки с р. Ямы «приходят де торговать к тоуйским ясачным тунгусам».⁴⁴ Вскоре, однако, отношения между двумя народами начали портиться из-за участия эвенов в военных походах казаков против неясачных коряков, которые в свою очередь стали нападать на эвенов. В 1688 г. сын боярский Л. Трифонов докладывал в Якутск, что «неясачные коряки на соболиных промыслищах побили уяганских и долганских, и тауйских родов многих тунгусов...».⁴⁵ Подобных сообщений к якутским воеводам с Охотского побережья приходило много.

Упомянутых Л. Трифоновым эвенов Уяганского и Долганского родов можно считать пионерами в освоении коряжских земель. Свое продвижение в их владения они сами объясняли оскудением собственных промысловых угодий: «...на наших жилищах соболей нет, промыслять неково»; «Охоцкий острожек от соболиных промыслов удален, а поспевать нам к Охоцкому с ясаком и к ясачной поре не можем: оленишка у нас вымерли».⁴⁶

Теснимые отрядами служилых людей, коряки постепенно отходили в северо-восточном направлении. Уже в первом десятилетии XVIII в. стычки с ними происходили в районе реки Угулан и далее к северо-востоку. В 1709 г. охотский приказчик Иван Мухомлев ходил с эвенами «на немирных коряк до Тубаны (Туманы) реки».⁴⁷ В «Пространном землеописании Российского государства» (1787 г.) восточная граница между тунгусами и коряками была обозначена по реке Яме, хотя фактически эвены во второй половине этого века учитывались уже в Гижигинском уезде. Ясачные ревизии 1762 и 1782 гг. показали там соответственно 383 и 549 оленных тунгусов мужского пола, преимущественно долганов и уяганов.⁴⁸

Продвижение эвенов на северо-восток продолжалось и в XIX в. В начале 1840-х гг. они упоминались на реке Гижиге, а по данным переписи 1897 г. численность эвенов в Гижигинской округе достигла 1812 человек. Кроме долганов и уяганов, у этого времени здесь появились и дельяны. Обитавшие среди гижигинских эвенов коряки оказались уже в явном меньшинстве.

Контакты с местным оседлым населением не могли не отразиться на образе жизни оленеводов. Уже в первой половине XIX в. все более заметным становится оседание оленеводов. «Главным пропитанием» таких хозяйств был «рыбный запас». Жили они зимой в «якутских юртах», летом — в русских «поварнях». По документам можно проследить отдельные этапы этого процесса. Известно, например, прошение эвена Осипа Сукнева (1836 г.) об отделении его с «родовичами» (11 семей) от Долганского рода, кочевавшего в районе Тауйска, для оседлой жизни в Охотске.⁴⁹

В конце XIX в. «от бродячей к кочевой и даже полуоседлой жизни» стали переходить члены «рода Хабаровых» (2-й Долганский). Они стали сооружать стационарные постройки в виде «юрт из плах» и даже «настоящие избы с печами». К началу 20-х гг. XX в. уже 32 хозяйства этого рода превратились в оседлых жителей. Пытаясь отделить их от кочевой части рода, староста Н. П. Хабаров

мотивировал свою просьбу тем, что ему трудно управлять кочевыми и оседлыми городичами.⁵⁰

Переход к оседлости чаще всего был связан с утратой оленей, но имело место и оригинальное сочетание кочевого оленеводства с оседлым образом жизни. Часть эвенов 2-го Долганского рода, не отказываясь от оленеводства, отказалась от «беспрестанного кочевания», обзаведясь в Оле собственными домами, в которых они проводили наиболее холодные зимние месяцы, оставляя оленей на попечение наемных пастухов или младших членов семьи. И. М. Хабаров, например, хозяин стада в 790 голов, держал в Оле два дома и три юрты, имел 4 лошадей и ездовых собак.⁵¹

Смешение форм кочевого и оседлого быта у охотских эвенов отчетливо зафиксировала и Приполярная перепись: на Охотском побережье в границах современной Магаданской области насчитывалось 107 оседлых хозяйств эвенов с 990 оленями. В то же время кочевые хозяйства наряду с оленями держали более 100 ездовых собак.⁵²

В начале 30-х гг. эвены-олeneводы в Северо-Эвенском районе образовывали шесть территориальных групп: Вилигинскую — 41 хозяйство, 190 человек; Широкинско-Таватумскую — 26 и 117; Наяханскую — 55 и 241; Гармандинскую — 44 и 239; Вархаламскую — 44 и 227; Гижигинскую — 30 и 186. Имелось также несколько оседлых стойбищ: 3 хозяйства в устье р. Таватум, 6 — на р. Наяхан, 8 — на р. Гарманде, 4 — на р. Вархалам.⁵³

К северу-востоку от Гижиги в это время эвены жили на реках Аянка, Оклан, Ассавеем, Парень и именовались «пенжинцами». В 1934 г. насчитывалось 510 пенжинцев и их 103 хозяйства. Малооленные и безоленные семьи жили за счет охоты и рыболовства; средством передвижения служили собаки; наблюдалось принесение собак в жертву подобно тому, как это делали оседлые коряки и пешие тунгусы.

В конце XVIII—начале XIX в. охотские эвены через верховья Гижиги и Пенжины стали проникать на Анадырь, Большой и Малый Анюи. Обитавшие там коряки и чукчи встретили новых соседей неприязненно, что, впрочем, их мало смущало. В 60-х гг. прошлого века Г. Л. Майдель писал, что эвены Анадыря и Нижней Колымы «не уступают чукчам и мало боятся их. Напротив, чукчи стараются не иметь столкновения с ламутами, по крайней мере носовые чукчи».⁵⁴

На Анадыре эвены весьма активно смешивались с русскими старожилками, юкагирами — выходцами с Колымы и чуванцами. Об этом свидетельствуют метрические книги Анадырской церкви за последнюю четверть XIX в. Согласно переписи 1897 г., в Анадырской округе было учтено 627 ламутов, а всего на Чукотке их численность достигала 1.3 тыс. человек.⁵⁵ Подобно местным чуванцам и юкагирам, они к началу XX в. сильно обрусели.

Все местные эвены принадлежали к Балаганчикову, Долганскому, 1-му и 2-му Дельянским и Уяганскому родам. Любопытно, что долганы считались прихожанами Марковской церкви на Анадыре, а деляны — Нижнеколымской на Колыме. Местом ясачной прописки делянов также считался Колымский округ Якутии. Оттуда же происходили и эвены Балаганчиковы. Перепись 1926—1927 гг. недоучла значительную часть эвенов Чукотки: их было показано всего 391 человек.

Самой северной группой эвенов Чукотки была Чаунская. Первые эвены появились на Чауне примерно в первой половине XVIII в. В конце XIX в., по данным Богораза, эта группа состояла из 40 семей и насчитывала около 200 человек, хотя переписью 1897 г. здесь было учтено всего 27 эвенов. Они принадлежали к Уяганскому и 1-му Дельянскому родам. Основным занятием их был промысел диких оленей и песцов, а также рыболовство, некоторые работали пастухами в стадах чукчей. Собственных оленей у чаунских эвенов было мало.⁵⁶ Вероятно, с этими малооленными эвенами встречался на Чауне в 1914—1915 гг. немецкий путешественник Оскар И. Целлер. По его словам, он видел там «несколько семей чуванцев, ламутов и юкагиров, совершенно чукчеризирован-

ных».⁵⁷ В 1937—1939 гг. в Чаунском районе работала Чукотская землеустроительная экспедиция, которая обнаружила в районе всего три хозяйства эвенов, которые «в значительной степени ассимилировались с чукчами и перешли на чукотский язык».⁵⁸ К середине 40-х гг. процесс ассимиляции чукчами чаунских эвенов окончательно завершился. Переписью 1989 г. здесь было зафиксировано всего 3 эвена, направленных сюда на работу после завершения учебы.

В первой половине XIX в. часть гижигинских эвенов проникла на Камчатку. Камчатская администрация впервые столкнулась с ними в 1852 г., однако к тому времени они жили на Камчатке уже несколько лет. С. Патканов вслед за Дитмаром относил первое появление «тунгусов» на Камчатке к 1830-м годам. Вначале они обосновались в верхнем течении реки Быстрой и очень скоро освоили оба склона Срединного хребта.

Перепись 1897 г. выявила на Камчатке 110 ламутов и 352 тунгуса, всего 462 человека. Те и другие принадлежали к Долганскому, 1-му Долганскому и 2-му Уяганскому родам эвенов. Их кочевья к этому времени располагались преимущественно на западных склонах Срединного хребта. Ниже, по берегам рек, впадающим в Охотское море, жили ительмены и коряки. Администрация не разрешала эвенам переходить на восточные склоны хребта и в долину реки Камчатки. По данным переписи 1926—1927 гг. на Камчатке было около 500 эвенов, которые кочевали в верховьях рек Сопочная, Ича, Харьюзовская и по реке Козыревской.⁵⁹ Е. Орлова, посетившая камчатских эвенов в эти же годы, обнаружила среди них, кроме долганов и уяганов, 8 человек Дельянского и 3 человека «Колумского» родов. Последний представлял собой выходцев с Колымы, указавших не свой род, а прозвище, в котором отразилось их прежнее местожительство.⁶⁰

В освоении эвенками бассейнов Колымы и Алазеи главенствующую роль сыграли дельяны, позднее к ним примкнули представители других эвенских родов. Первым о появлении дельянов на Колыме сообщил казачий десятник Михаил Колесов в 1662 г.: «Под верхнее ясачное зимовье весною пришли немирные иноземцы, неясачные ламутки, и промышленных людей побивали». Казаки во время этой стычки захватили в аманаты «лутчего ламутцкого тунгуса Иркынея», который и принадлежал к Дельянскому роду.⁶¹ По предположению Б. О. Долгих, в этой группе было около 50 человек. Коренные жители Верхней Колымы — юкагиры — враждебно отнеслись к пришельцам. Ясачные документы фиксируют многочисленные стычки между ними. Так, в 1678—1679 гг. зашиверские ясачные эвены жаловались на верхнеколымских юкагиров: «...убили де у нас... ковымские ясачные юкагиры и неясачные Ченога с товарищи вместе родников наших до смерти».⁶² В 1688 г. казачий пятидесятник Иван Тобольский сообщал, что «в верхнем (Колымском) зимовье побили ламутские иноземцы... ясашных юкагирей».⁶³

Судя по вносимому ясаку, верхнеколымские юкагиры в 1700 г. превосходили по численности эвенов в полтора раза. Но в последующие десятилетия это соотношение изменилось в пользу эвенов. В 1738 г. ясачные юкагиры Верхнеколымского зимовья насчитывали 99 человек, а эвены — 124.⁶⁴ Последние принадлежали к Дельянскому, Каменскому и Уяганскому родам.

Примечательно, что в предании о приходе якутов на Колыму во второй половине XVII в. Колыма именуется ламутской рекой: «Эта земля была раньше не наша, а ламутская... и жило их (ламутов) великое множество... должно быть, несколько тысяч».⁶⁵

Ясачные ревизии 1762 и 1782 гг. учли в Верхнеколымском остроге три группы плательщиков: эвенов — соответственно 163 и 212 человек мужского пола, юкагиров — 64 и 57, якутов — 148 и 157.⁶⁶ Эти цифры свидетельствуют, что во второй половине XVIII в. эвены на Верхней Колыме стали самой многочисленной группой ясачного населения и в отличие от юкагиров увеличивались в численности. Архивные источники указывают на то, что в начале XIX в. среди

верхнеколымских и среднеколымских эвенов по-прежнему преобладали дельяны. К ним следует отнести и три административных Каменно-Ламутских рода во главе со старостами Андреем Тайшиным, Афанасием Постниковым и Ильей Стрюковым. Часть эвенов принадлежала также к Уяганскому и Кункугурскому (Кукутирскому) родам.⁶⁷

Длительное взаимодействие эвенов с юкагирами привело к образованию смешанного населения. Иохельсон в конце XIX в. отмечал, что 80 ламутов из 2-го Дельянского рода подпали под влияние юкагирского языка и культуры. Они лишились оленей и вместе с юкагирами Ушканского рода зимовали на реке Ясачной (левый приток Колымы).⁶⁸ Многие местные ламуты и юкагиры были двуязычны. И все же в целом этническое взаимодействие двух народов протекало с явным преобладанием эвенской культуры и языка. Об Ушканском роде юкагиров в материалах Якутского Комитета Севера сообщалось, что он «живет с ламутами и совершенно оламутился».⁶⁹

На правобережье Верхней Колымы эвены взаимодействовали также с оленными коряками, а в бассейнах правых притоков Омолона (Молонду, Олой, Уяган) — с чукчами. Вплоть до середины прошлого века эти отношения носили напряженный характер. Во времена миссионерской деятельности А. Аргентова в Нижнеколымске (1843—1856) мирные контакты между эвенами и чукчами были «еще новы».⁷⁰ Беспрепятственно кочевать по всему Омолону, заходя в глубину чукотско-корякских владений, эвены начали лишь во второй половине XIX в. Ревизия 1858—1859 гг. выявила там представителей 1-го и 2-го отдельных Дельянских родов и 1-го Каменного рода. Все они кочевали преимущественно в бассейне верхнего Омолона и по Большому Олою.

В 1859 г. все дельяны Колымского округа, включая представителей Каменных родов, насчитывали 758 человек, в 1897 г. — 622. В эту цифру вошли и дельяны, кочевавшие к востоку и западу от Нижней Колымы. В конце XIX в. уже не существовало «отдельных» Дельянских родов. Данное обстоятельство наряду с уменьшением общей численности дельянов в Колымском округе, скорее всего, указывает на их частичное выселение на Чукотку и Охотское побережье.

В начале XX в. правобережная часть Верхней и Средней Колымы осваивалась эвенами, юкагирами, коряками и чукчами. На это указывал С. Обручев, посетивший этот район в 1929 г. Интересно, что в истоках Коркодона Обручев обнаружил стойбище тунгусов, которые «бывали на Охотском побережье».⁷¹ Встреченные Обручевым «тунгусы», вероятно, были частью эвенов-оленьеводов, которые с началом советизации Охотского побережья ушли в труднодоступные районы правобережья Колымы. Эта группа состояла из представителей 2-го Долганского и 2-го Уяганского родов; первые носили фамилию Хабаровские, вторые — Болдухины. Кроме того, в группу входили представители 1-го Долганского рода (Тарабукины), а также часть ламутизированных юкагиров Тайшиных и Щербакowych из 2-го Омолонского рода.⁷² В результате образовалась так называемая березовско-рассохинская группировка эвенов, кочевавшая двумя локальными объединениями на границе Якутии и Магаданской области. Березовская группа эвенов насчитывала в конце 1950-х гг. 30 семей (150 человек), Рассохинская — соответственно 24 и 120. В конце лета обе группы встречались либо на Рассохе, либо на Березовке. Эти эвены были хорошо обеспечены оленями. В 1959 г. только в одной Рассохинской группе насчитывалось до 5 тыс. животных, большая часть которых принадлежала двум братьям Н. П. и М. П. Хабаровским.

На Нижней Колыме с ее притоками, а также на Алазее эвены появились очень рано. Первое упоминание о них здесь содержится в наказной памяти Ф. Чюкичеву, посланному на Алазею в 1652 г.⁷³ Вместе с тем ясачные ревизии второй половины XVIII в. не упоминают об эвенах в Среднеколымском, Нижнеколымском острогах и в Алазейском зимовье. Плательщиками ясака здесь считались юкагиры и якуты. Исходя из этого, можно полагать, что до конца XVIII в. эвены появлялись на

Нижней Колыме и Алазее лишь эпизодически. Основная их масса сосредоточивалась на правобережье Колымы — Большом и Малом Анюях, а также на Омолоне.

Родовой состав тамошних эвенов известен из записей в делах Нижнеколымской церкви. В 1772 г. ее служителями были окрещены эвены Уяганского рода, тогда же был упомянут и «Ламутцкий род», а в 1776 г. — Дельянский.⁷⁴ По числу упоминаний уяганы явно преобладали. В целом же эвены численно превосходили как юкагиров, так и русских старожилов.

В 1809 г. прихожанами Нижнеколымской церкви значатся четыре эвенских рода: князцов Дмитрия Дьячкова, Якова Тайшина, Алексея Кальмикова и старшины Афанасия Шарипова. Дмитрий Дьячков в 1810 г. значился как князец «Еганского рода», из чего можно заключить, что он возглавлял часть эдянов, переселившихся к этому времени на Нижнюю Колыму.

Большинство нижнеколымских эвенов были в начале XIX в. малооленными и даже безоленными. В 1820 г. Ф. Ф. Матюшкин писал, что «ламуты и тунгусы», поселившиеся на берегах обоих Анюев, «опешились... и ныне скудное пропитание свое получают от неверного промысла дикого оленя и рыбы».⁷⁵

Появление эвенов на Нижней Колыме привело к быстрому оламучиванию местных юкагиров и образованию общих административных родов. Уже в 1809—1810 гг. во главе Омолонского эвенского рода и «Омолонского юкагирского рода» стояло одно и то же лицо — князец Роман Чанин, по происхождению юкагир.⁷⁶ Аналогичный характер, скорее всего, носили и те номерные омолонские роды, которые были известны у колымских юкагиров в XIX в., однако у эвенов во второй половине этого века омолонские роды не значились. Судя по сводкам прихожан Нижнеколымской церкви за 1864—1866 гг., эвены и юкагиры Нижней Колымы представляли в глазах местных священнослужителей единую группу населения.

Частичный переход омолонских и анюйских эвенов на Нижнюю Колыму происходил и во второй половине XIX в. Обследовавший в 1905 г. низовья реки С. А. Бутурлин писал, что местные ламуты еще не так давно кочевали в верховьях Анюев и Омолона, где лишились большей части своих оленей.⁷⁷

Во второй половине XIX в. на Нижней Колыме, в Восточной (Большой) и Западной тундрах кочевали главным образом представители 2-го Каменного, Кункугурского (Кунгурского) и Уяганского эвенских родов. Второй Каменный род (2-й Каменно-Ламутский, по Иохельсону), называвший себя Ходейджиль, в официальных документах нередко именовался «юкагирским». Он имел смешанное эвено-юкагирское происхождение, на что прежде всего указывает этноним Ходейджиль, созвучный с названием прежнего Ходынского рода анадырских юкагиров. По преданию 2-й Каменный род мигрировал на левобережье Нижней Колымы с ее правого берега и в своей основе состоял из дельянов, смешавшихся с ходынцами. Не случайно эвены этого рода на рубеже XIX—XX вв. знали тундровый диалект юкагирского языка.⁷⁸

О кункугурах Западной тундры известно, что они были пришельцами из Верхоянского округа. Название их рода — Кункугурский — представляет собой искажение эвенского этнонима Кукугир. Наиболее многочисленные из нижнеколымских эвенов — уяганы — пришли с востока и кочевали на правобережье Колымы по Малому (Сухому) Анюю, перейдя туда с Омолона, один из правых притоков которого, Уяган, видимо, отражает давнее место пребывания там части уяганов.

В материальном отношении эвены, жившие по обе стороны Нижней Колымы, были в начале XX в. очень бедными. По наблюдениям Бутурлина, они ютились по две-три семьи в одной юрте, добывая средства к существованию присмотром за чукотскими оленями и заготовкой дров в лесотундре. Спутник Бутурлина К. Ф. Рожновский, выезжавший на Алазею, обнаружил там эвенов, имевших 5—10 оленей на хозяйство и занимавшихся преимущественно рыболовством.

О существовании эвенов в первой половине XVII в. на Верхней Индигирке известно из отписки Михаила Стадухина и Втора Гиврилова (1642 г.), которые

сообщали о «ламутках» и юкагирах на реке Моме, правом притоке Индигирке. Численность эвенов в этом районе стала быстро возрастать во второй половине XVII в. К этому времени русские основали там два ясачных зимовья — Зашиверское и Подшиверское. В Зашиверском сначала платили ясак только юкагиры Шоромбойского рода, но уже с середины 1650-х гг. стали платить и эвены. Это произошло после того, как служилые люди взяли в аманаты сына эвенов князя Лаузенья Лабуту, который принадлежал к Дельянскому роду.

Документы свидетельствуют о сложных взаимоотношениях эвенов с индигирскими юкагирами. Сначала между ними существовали мирные и даже союзнические отношения, они сообща выступали против служилых людей. Так, весной 1666 г. «Зашиверского острожку ясачные люди Ламутки и Юкагири Чанжа с родом своим великим государям изменили» — напали на острог. В следующем году «изменники» вновь подошли к острогу и «приступали накрепко», но казаки «отсиделись в острожке». Однако уже через несколько месяцев зашиверский приказчик Козьма Лоншаков сообщал якутскому воеводе о крупном военном столкновении тех же ламутов и юкагиров.⁷⁹ В конце 70-х гг. XVII в. эвены и юкагиры вновь были спаяны союзническими отношениями.

Во второй половине 1660-х гг. к Зашиверскому острогу были приписаны эвены Зельянкурского (Дельянского), Уяганского родов, а также вновь объясаченные представители Кукугирского рода и сопутствовавшая им группа Годниканского рода. Большинство вновь приписанных эвенов были выходцами с Охотского побережья, на что указывают пометы «живет на Ламе», проставленные против имен ряда плательщиков ясака.⁸⁰ Основной причиной миграции охотских эвенов на Индигирку была, видимо, эпидемия оспы 1659—1660 гг.

В 1669 г. в Зашиверском остроге платили ясак практически уже только одни эвены, в Подшиверском — эвены и юкагиры. Очевидное уменьшение численности зашиверских юкагиров было связано с их частичным переселением (между 1656 и 1658 гг.) к Уяндинскому зимовью, основанному русскими в среднем течении Индигирки. Местные дельяны были выходцами с Колымы и Охотского побережья. Об их перемещении с востока на запад свидетельствует статистика: в 1678 г. в Зашиверском зимовье заплатило ясак 95 дельянов, тогда как в Верхнеколымском — 13, а в Охотском остроге — 9.⁸¹

Кроме дельянов, кукугиров, годниканов и уяганов в 70-х гг. XVII в. в верховьях Индигирки появились и «ламутки» Камнунского зимовья на Алдане (представители Буйаксирского рода). К концу века родовой состав верхнеиндигирских эвенов расширился за счет новых групп — опять-таки преимущественно с востока. В 1698 г., помимо вышеназванных, в Зашиверске платили ясак члены Горбиканского и Евьянского родов.⁸²

Вероятно, до 1733 г. представители всех местных эвеновских родов, за исключением уяганов, были объединены ясачными сборщиками в одну платежную группу. Иначе невозможно объяснить, почему в Зашиверском остроге числились только две группы эвенов: роды «Ламутцкой» и «Уежанцы».⁸³ В последних следует видеть членов Уяганского рода.

На средней и нижней Индигирке эвены начинают упоминаться не ранее конца 1660-х гг., однако численность их там росла медленно. В 1721 г. в Среднем (Уяндинском) и Нижнем (Усть-Индигирском) зимовьях учитывалось всего 16 эвенов-плательщиков ясака, 6 из которых считались сошедшими на Алдан и Охотское побережье.⁸⁴

Во второй половине XVIII в. все ясачное население Индигирки платило ясак в Зашиверске. Это не означало, однако, что эвены находились только в верховьях Индигирки. Большинство их кочевало как раз к северу от Зашиверска. Всего в Зашиверске в 1762 г. учитывалось 268 ясачных плательщиков, а в 1782 г. — 338, что составляет соответственно около 450 и 680 человек. В число местных эвенов входили Буйкарский (Буйаксирский), Жалжанский (Дельянский), Каменный, 1-й и

2-й Кункугирские, Тюгесирский (Тугочерский) роды. Юагиры учитывались в Каменном и Юагирском родах.

В 1820-х гг. тюгесиры больше не упоминались на Индигирке: они перебрались на Яну. Зато в верховьях реки появились ранее там не упоминавшиеся представители Мямяльского и Тунгусо-Годниканского родов, и в среднем и нижнем течении — Кункугурского, Каменно-Ламутского и Ламутско-Буяксирского родов. Общая численность всех эвенов превышала 1 тыс. человек.⁸⁵

Перепись 1897 г. обнаружила на Индигирке всего 40 хозяйств (280 человек) эвенов, принадлежащих к Эльгетскому улусу Верхоянского округа, который охватывал весь бассейн Индигирки. По тем же данным индигирские эвены были представителями Жельянского, 1-го, 2-го и Отдельного Кункугурских родов. Их кочевки простирались в основном к западу от Нижней Индигирки. Сравнивая цифры переписи с более поздними сведениями, можно констатировать, что перепись 1897 г. охватила в основном лишь эвенов Нижней Индигирки, тогда как ее верховья не были охвачены переписью.

К началу 1931 г. в бассейне Индигирки было образовано 4 административных района Якутской АССР: Оймяконский, Момский, Абыйский и Аллайховский. На этой территории насчитывалось 1354 «эвенка», которые на самом деле были эвенами. Приведем некоторые подробности об эвенах Верхней Индигирки за вторую половину 1920-х гг.

По данным Приполярной переписи в Оймяконском улусе Якутского округа существовало два рода «тунгусов»: Сунтарский — 92 человека и Сюдюнский — 122 человека. Из других источников известно, что в Оймяконском улусе находился также Кункугурской наслег эвенов численностью в 600 человек.⁸⁶ Наиболее многочисленными были момские эвены (в основном кункугуры), однако в середине 30-х гг. их численность заметно сократилась. Часть момских эвенов переселилась на нижние притоки Индигирки и в самые ее низовья, часть перешла на Яну — в Верхоянский и Саккырырский районы. Оказавшись среди многочисленного якутского населения, момские эвены заимствовали у них многое в области хозяйства и быта, а также язык. В 1953 г. родной язык у момских эвенов сохранялся лишь в семье.⁸⁷

С. И. Николаев во второй половине 1950-х гг. выявил на Верхней Индигирке следующие, уже известные нам эвенские роды: Готнинкин (Годниканский), Гербиткин (Горбиканский), Деллянкин (Дельянский), Невъянкин (Евъянский), Киэлэ (Киларский), Кункугир и Молаткин (Кункугурской), Мэмээ (Мемельский), Уягинкин (Уяганский). Кроме того, отмечены ранее не упоминавшиеся группы: Аянкин, Бахсы, Кенгалак, Пираяткин, Томпоткин, Сэуюнгэ, Уллянкин.⁸⁸

В низовьях Индигирки, в Аллайховском районе, в 1931—1932 гг. существовали следующие наследные Советы: Буягнырский, Береляхский, Юдогейский, Юагирский и Устьинский (Русско-Устьинский). Эвены и ассимилированные ими юагиры входили в Буягнырский (Буяксирский) и Юагирский наслеги. Всего в районе насчитывалось 533 якута, 437 русских (290 в Русском Устье), 112 юагиров, 183 эвена и 73 «эвенка». Все эвены в районе были двуязычны. Кроме своего языка, знали якутский.⁸⁹

И. С. Гурвич, побывавший в низовьях Индигирки в 1925 г., отмечал, что местное смешанное население обычно причисляло себя к эвенским родам Буяксир, Дельян и Кункугур. Жители не могли определить, кто из них эвены, а кто юагиры. Самоназвание тундровых юагиров вадул здесь не было известно. В семейном кругу жители обычно говорили на эвенском языке, а в общественной жизни — на якутском. Многие изъяснялись и на своеобразном говоре русско-устынцев. И. С. Гурвич все же дифференцировал эвенов — 50 семей и юагиров — 14. Кроме того, имелось 46 смешанных эвено-юагирских семей.⁹⁰ Характерно, что побывавшая в районе годом позже К. А. Новикова насчитала 64 хозяйства эвенов. Расхождение в цифрах, характеризующих соотношение эвенов и юагиров Нижней

Индикирки применительно к одному и тому же времени, красноречиво свидетельствует, что их дифференциация по национальному признаку была уже весьма затруднительной.

На крайнем западе этнического ареала эвенов русские раньше всего столкнулись с ними на Алдане, где они образовывали так называемую Мемельскую волость. Численность ясачных алданских мемелей Долгих определял для середины XVII в. в 40 ясачных плательщиков. Кроме них, здесь учитывались так называемые ламутские тунгусы Буяксирского рода, а также тунгусы «Озянского» рода (Эдян), всего около 250 человек.⁹¹ Название «ламутские» указывает на их недавнюю принадлежность к Охотскому побережью и к Мае.

Во второй половине XVII в. состав ясачных алданских эвенов пополнился за счет Буяксирского и Тугочерского родов, и их общая численность увеличилась до 400 человек. Во второй половине XVIII в. часть эвенов, однако, откопчевала с Алдана на Индикирку, и с этого времени в их составе упоминались только представители «Ласитского тунгусского рода Тегесирских ламутов» и Мемельского рода Баягантайской волости. В 1782 г. в них числилось соответственно 126 и 185 человек мужского пола.⁹² В «Ласитском Тесигирском роде» следует видеть Ламутский Тугесирский (Тугочерский) род.

Ясачная ревизия 1824—1827 гг. зафиксировала среди алданских эвенов представителей трех родов: Годниканского, Мемельского и Тугесирского. Новым среди них был Годниканский род, появление которого на Алдане относится к концу XVIII в. В материалах ревизии о нем сказано, что он «перешел из Охотского края». В середине XIX в. алданские эвены и часть ламутизированных якутов были объединены в административный Ламунхинский род Якутского округа. В 1858—1859 гг. в нем числилось 449 человек, в 1897 г. — 354, в том числе 236 на территории Якутского округа, а 118 — Верхоянского. Ламунхинцы Якутского округа обитали и в Намском улусе.⁹³ Согласно переписным листам 1897 г., Ламунхинский род подразделялся на четыре «племена», или колена: Дондаконское (56), Ламунхинское (61), Тугясирское (78) и Хоринское (35). Налицо явно смешанный характер рода. Дондаконское «племя» — это, судя по всему, род Дойда в составе долганов. Ламунхинское колено — алданские буяксиры и оламученные якуты. Тугясирское «племя» — тугочеры. Что же касается хоринцев, то в их состав явно входили оламученные якуты-хоринцы. О существовании на Алдане в XVII в. небольшой группы хоринцев сообщал Долгих, он же и высказал тогда предположение об их поглощении алданскими тунгусами.

В 1926—1927 гг. эвены Намского улуса Якутского округа насчитывали 338 человек. В материалах Якутского комитета Севера Ламунхинский род (наслед) указан в списке обьяжученных и оседлых тунгусов.⁹⁴ Мемели и годниканы, именовавшиеся Баягантайскими тунгусами, жили восточнее ламунхинцев. В 1897 г. мемели насчитывали 314 человек, годниканы — 38. Известно также, что во второй половине XIX в. 54 эвены Мемельского рода переселились на Охотское побережье, 117 человек — в Верхоянский округ.

Мемели и годниканы, оставшиеся на прежнем месте, кочевали в верховьях правых притоков Алдана — Томпо и Хандыги, а также вдоль Оймяконского тракта, соединявшего Якутск с верховьями Индикирки. Согласно материалов Приполярной переписи, в Баягантайском улусе Якутского округа существовало три рода эвенов: Мямельский (312), Годниканский (442), Тукулано-Бараинский (258), причем последний фактически представлял собой территориально-административную единицу типа якутского наслега.

Несмотря на удаленность от Охотского побережья, эвены не прерывали с ним связи. Во время кочевья они регулярно заходили в верховья рек, текущих в Охотское море. В 1931 г. на территории бывшего Баягантайского улуса был образован Томпонский район ЯАССР в составе 258 хозяйств. В них насчитывалось 1296 жителей, именовавшихся «эвенками».⁹⁵

К северу от Алдана эвены были обнаружены русскими казаками в верховьях Яны. В 1638 г. Посник Иванов докладывал в Якутск, что в верховьях этой реки живут «тунгусы именем ламутки». Это вообще самое первое русское упоминание о ламутах (эвенах). Спустя несколько лет русские сообщали, что в верховьях Яны живут юкагиры (онанди), возглавляемые братьями Алганием и Алдакаем. Сопоставление имени Алдакай у онандей и отчества (фамилии) Ажалаев у юкагиров «Зельякурского рода» применительно к 1681 г. привело Б. О. Долгих к мысли, что юкагиры-онанди представляли собой группу смешанного происхождения, включавшую часть тунгусов Дельянского рода.⁹⁶ В той же местности упоминались в XVII в. и юкагиры Петайского рода, состоявшие в брачных отношениях с тугочерами. Таким образом, в верховьях Яны еще до прихода русских начался процесс ассимиляции тунгусами юкагирского населения. Ссылаясь на исторические предания, И. А. Худяков писал, что верховьянские эвены пришли туда с Индигирки и потеснили к северу юкагиров. Пришельцами этими были, скорее всего, дельяны, а тугочеры перебрались на Яну с Алдана.⁹⁷

Вслед за алданскими тугочерами и индигирскими дельянами в низовья Яны начали переселяться и другие эвены — главным образом с Индигирки. В 1703 г. там заплатили ясак представители «Ламутского» рода, ранее значившиеся в Зашиверском зимовье. Речь, видимо, идет о буюксирах, которые ушли с Алдана на Индигирку в начале 70-х гг. XVII в. В 1816 г. среди эвенов Усть-Янской части Верхоянского комиссариатства упоминались Каменно-Ламутский, Тюгесиро-Ламутский, Тюгесирский и Каменно-Тюгесирский роды. Как видно, численный прирост эвенов на Нижней Яне шел в основном за счет тюгесиров.

В первой половине XIX в. с Индигирки на Яну переселилась часть Кукутирского рода. В состав янских кункугуров и тюгесиров входили как «тунгусские» (эвенские), так и юкагирские группы. Первых было 562 человека, вторых — 405. Однако в материалах переписи 1897 г. юкагиры в составе кункугуров и тюгесиров уже не значились, они были показаны лишь в Усть-Янском улусе в числе 372 человек, в том числе 131 из них владел родным языком. По свидетельству В. И. Иохельсона, это был эвенский язык. Юкагирами часть усть-янских кункугуров посчитали потому, что к ним были причислены остатки тундровых юкагиров, ассимилированных эвенами. Поэтому, видимо, было бы правильным определять численность усть-янских эвенов в 1897 г. в 737 человек, а общую численность эвенов Верхоянского округа в 1600. Все местные эвены, однако, в то время были уже сильно обьякучены, особенно в Ламунхинском и Тюгесирском родах.

В Верхоянском районе Якутии эвены в 20—30-е гг. нашего века не упоминались, однако в 50-х гг. там жило несколько десятков эвенских хозяйств. В более северном Саккырырском районе в 1931 г. имелось 297 эвенских хозяйств (1180 человек). Среди местных Советов эвенским по названию был один — Ламунхинский. Позднее был создан еще один — Тюгесирский. Совместно с эвенами в них проживали якуты — выходцы с Верхней Яны. Их было большинство, чем и объясняется высокая степень обьякученности саккырырских эвенов. Саккырырские ламунхинцы, видимо, представляют собой ту часть бывшего Ламунхинского рода, которая в конце XIX в. обитала на территории Верхоянского округа. К. И. Горохов слышал предание об их приходе в Верхоянский район с Алдана.⁹⁸

В Усть-Янском районе Якутии в начале 50-х гг. насчитывалось 175 эвенских хозяйств. Большинство эвенов сосредоточивалось в Селенняхском наслеге, но родной язык сохранялся только у эвенов пос. Уянди. В 1954 г. Селенняхский наслег в связи с развитием там горной промышленности был передан в Верхоянский район. К западу от Нижней Яны на территории Булунского округа в свое время существовала омолойско-хараулахская группировка эвенов. В документах Булунского окрисполкома они именовались «тунгусами» или «эвенками». Зимой они охотились по Омолю и Хараулаху на песцов, летом выходили к бухте Буор-хая для промысла диких оленей и рыбы. Современные эвены этого района

включают, кроме тугесиров, также ламунхинцев и кункугуров, причем последние прибыли с Индигирки. Уже в 30-е гг. все местные эвены говорили только по-якутски. Низовья Лены, таким образом, как в XVII в., так и в настоящее время можно считать самой западной границей расселения эвенов (схему расселения эвенов см. на форзацах книги).

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ЭВЕНОВ

Этническая история эвенов — это прежде всего история их многочисленных родовых и территориальных подразделений. Как уже говорилось, к приходу русских у эвенов существовало не менее 50 различных этнонимических групп. В процессе расселения по Северо-Востоку происходило существенное изменение этносоциальной структуры народа. Крупные рода распадались на более мелкие территориальные подразделения, включали в себя многочисленных представителей ассимилируемых народов, сами растворялись среди соседних народов. В процессе этого перемешивания менялся не только этнический состав, но и антропологический тип населения. Без точных знаний о трансформации традиционной родовой структуры эвенов трудно составить себе цельное представление об истории народа. Остановимся поэтому подробнее на истории отдельных наиболее значимых родов эвенов.

Годниканский род оленных и пеших тунгусов был, без сомнения, одним из крупнейших и многочисленных среди всех эвенских родов. И. Москвитин называл «готниканов» оленными тунгусами реки Кукты (Кухтуя).⁹⁹ Основная масса оленных годниканов всегда кочевала на Охотском побережье, и лишь немногие уходили на Алдан, Колыму и Индигирку. В середине XVII в., по данным Б. О. Долгих, у годниканов имелось «четыре оленных и один пеший род» общей численностью около 520 человек.¹⁰⁰ Фактически подобные подразделения представляли собой локальные группы в виде больших патриархальных семей либо патронимий. Коношан, Лазюкан, Некрун, Нюнья, Чона, Шадюкан, Юкан — действующие лица эвенской истории, возглавлявшие в XVII в. отдельные группы годниканов-оленовод. Порой последние достигали значительных размеров. В 1661 г. охотский приказчик Корнила Скворцов писал о годниканском тунгусе Юкане: «А роду своего он, Юкан, сказал: тридцать де нас братьев одного отца... А житье их, юканово, близко собачьей Индигирки реки».¹⁰¹

В годниканах можно видеть разросшееся ответвление от рода Кукугир. Охотский приказчик Ф. Пущин сообщал в 1666 г., что на Охоте появились неясачные тунгусы Кукугирского рода, причем вместе с ними были их «родники» — ясачные тунгусы Годниканского рода.¹⁰² В 1678 г. кукугиры во главе с Мунеканом и годниканы во главе с Некруном принимали участие в осаде Охотского острога.¹⁰³ Численность годниканов в это время достигала 92 ясачных плательщиков, т. е. около 370 человек.

С 1721 г. охотские годниканы-оленоводы делились на три локальные группы, с каждой из которых ясак взымался как с отдельного рода. Одновременно часть годниканов числилась плательщиками ясака в Зашиверском остроге.¹⁰⁴ Административное распределение годниканов по номерным платежным группам произошло во второй половине XVIII в. Ревизии в 1762 и 1782 гг. отметили в Охотской области наличие 1-го и 2-го Годниканских родов. В конце XIX в. существовало уже шесть таких административных образований: 1-й и 2-й Годниканские, 2-й Оймяконский, 1, 3 и 5-й отдельные Годниканские с общей численностью 498 человек. Из этого количества 460 человек значились в Охотской округе, 38 — в Якутской.¹⁰⁵ В последнем случае имелись в виду баягантайские годниканы. К 1926 г. численность баягантайских годниканов увеличилась до 442 человек, а

охотских, составлявших население Аркинского и Инского участков Охотского района, сократилась до 173.¹⁰⁶ Это указывает на то, что большинство охотских горбиканов к этому времени откочевало на запад в отроги Верхоянского хребта.

Горбиканский род в середине XVII в. довольно четко делился на пеших и оленных. Оленеводы кочевали в верховьях Охоты и прилегающем горном районе, пешие жили на устье Ульи.¹⁰⁷ Оленные горбиканов вначале платили ясак не только в Охотском остроге, но и в Верхне-Майском зимовье, в связи с чем Долгих полагал, что они кочевали и по Аллах-Юню, притоку Алдана.

Как и горбиканов, оленные горбиканов состояли из нескольких крупных локальных групп. Верхне-охотские горбиканов, платившие ясак под князю Чону, насчитывали в 1646 г. 30 ясачных плательщиков. Чона был взят в аманаты на Индигирке. Он говорил, что «с Камени (Верхоянский хребет) на охоту приходят его сородичи Арбинкан да Куняр, а у них роду 100 человек».¹⁰⁸ Таким образом, верхняя Индигирка входила в область расселения горбиканов.

В 1678 г. все оленные горбиканов насчитывали 90 ясачных плательщиков, или примерно 360 человек. О численности пеших горбиканов известно следующее. В 1645 г. служилый человек Семен Епишев взял «на бою» аманатов — Умыткана из Шульганского (Шолган) и Тойвонто из Горбиканского родов. Они сказали, что в их родах «60 человек, а люди они пешие».¹⁰⁹ Вероятным местожительством пеших горбиканов была Улья. Можно думать, что именно этот район русские иногда называли «Горбиканской землицей». Этнониму Горбикан на Охотском побережье соответствует ряд гидронимов, в том числе Горби, один из правых притоков Охоты, и Горбикан, левый приток Ульи примерно в 50 км от ее устья.

Горбиканов в тесном союзе с тунгусами других родов принимали активное участие в баталиях со служилыми людьми Охотского острога. Особой воинской доблестью отличался горбиканский князец Ванга. В 1677 г. тунгусы под его руководством побили русских служилых людей Томилова, в 1680 г. разгромили на Юдоме отряд Данилы Бибикина, состоявший из 200 человек.

Изменения в численности горбиканов Охотского побережья к началу XX в. можно проиллюстрировать следующими цифрами: в 1824—1827 гг. их насчитывалось 335 человек, в 1897 г. — 254, в 1926 г. — 290 человек.¹¹⁰

Есть основание полагать, что Горбиканский род имел тесные, возможно даже родственные, связи с эвенками-киларами (Келэ). Известно, что килары и горбиканов в военных стычках с казаками всегда выступали совместно, а их военным вождем был киларский военачальник. Об особой близости киларов и горбиканов говорил в 1952 г. охотский эвенк Г. В. Афанасьев, сам представитель Горбиканского рода.¹¹¹

Дельянский род к приходу русских кочевал преимущественно между верховьями Яны и Колымы, хотя одно из самых первых упоминаний об оленных дельянах относится к реке Охоте. На Охотском побережье существовала и небольшая группа пеших дельянов. Всего же оленные и пешие дельяны в середине XVII в. насчитывали 117 ясачных плательщиков, т. е. примерно 470 человек.¹¹²

Кроме названных групп, на Алдане, возле устья Амги, в первой половине XVII в. упоминались и обьякученные дельяны-скотоводы: томский атаман Д. Копылов в 1639 г. разграбил якутов, именовавшихся «зиланами», взяв у них 300 лошадей и столько же быков. Согласно сведениям зашиверского приказчика Федора Яковлева, верхнеиндигирские дельяны состояли в 1672 г. из двух групп: «ламуцкие ясашные мужики Торочоновы дети Богдашка, да Губа з братьями и родниками» и «ламуцкой ясашный мужик Шелуга с родниками», всего около 215 человек.¹¹³

Дельянский род а XVII—XIX вв. отличался крайней раздробленностью. Кроме индигирских, две группы дельянов имелись в 1738 г. на Верхней Колыме. В 1828 г. два Дельянских «рода» состояли в приходе Средне-Колымской церкви. Фамилии

их членов — Спиридонов, Тайшин, Третьяков, Шадрин — указывают на смешение дельянов с верхнеколымскими юкагирами.¹¹⁴

На Нижней Колыме дельяны упоминались уже в 1776 г. Позднее они вышли в Западную и Восточную тундры по обеим сторонам Колымы, где стали известны как 1-й и 2-й Каменные рода. В начале XX в. небольшая группа дельянов во главе со старшиной Василием Гараулиным находилась в Гижигинском округе на Охотском побережье.¹¹⁵ Вслед за ней туда стали перебираться и другие дельяны. В 1821 г. в районе рек Яма и Тауй их насчитывалось уже 175 человек.¹¹⁶

Всего по переписи 1897 г. в Верхоянском, Колымском, Анадырском, Гижигинском и Охотском округах насчитывалось 1482 дельяна.¹¹⁷ Кроме того, по данным Иохельсона, в 1897 г. в бассейне верхней Колымы имелось 80 дельянов 2-го Каменно-Дельянского, а в Западной тундре — 62 человека 2-го Каменно-Ламутского родов.¹¹⁸

Современные эвены произносят этноним *Дельян* как *Деллянкэн*. Основой этнонима служит, возможно, эвенское *зол* (камень). Подтверждением такого предположения могут служить русские наименования административных Дельянских родов — «каменные». Возможно и иное происхождение этнонима — от эвенкийского *дил* (голова), *дйллиэ* (не слушаться, непослушный).¹¹⁹

Произношение этнонима Дельян было различным у разных групп эвенов, вследствие чего и появились его многочисленные русские транскрипции. Дельянский, Желянский, Зельянский, Зеленкирский и др.

В конце XVII—начале XIX в. в составе Дельянского рода сформировалась патронимическая группа Балаганчиковых, которая стала именоваться родом Балаганчик, Балаганчиков или Балаганским. Одно из первых упоминаний об эвенах Балаганчиковых встречается в материалах Нижнеколымской Спасской церкви за 1810 г.¹²⁰ Позднее члены этой патронимии, видимо, переселились в верховья Анадыря, один из правых притоков которого носит название Балаганчик. В середине XIX в. часть Балаганчиковых оказалась и на Камчатке.¹²¹

Подтверждением дельянского происхождения Балаганчиковых служит запись о браке ламута Дельянского рода Я. Г. Балаганчика на вдове из «тунгусского Бетинского» (Бетильского) рода М. И. Третьяковой, сделанная в 1919 г. О том же свидетельствуют полевые материалы. Жительница поселка Чуванск на Анадыре Н. А. Балаганчик (эвенка) указала, что род ее отца был Дельянский, потому что эвены, носящие современную фамилию Дельянский, ему родня. Предки отца — выходцы с Колымы.

Долганский род был выявлен русскими в 30-х гг. XVII в. в двух местах на Лене — возле устья Вилюя и ниже, у так называемых Столбов. Согласно ясачной книге сотника П. Бекетова, в 1632—1633 гг. служилые люди на устье Вилюя взяли ясак с «долганского князца с Дыканзи Болуцева (Дыгинчи) и с его улусных людей». ¹²² Нижнеленские долганы впервые упоминаются в 1639—1640 гг. Служилые люди Семен Чюфарист и Нехорош Гаврилов называют у них 28 ясачных плательщиков во главе с Капчюней. На карте КИПС (1926 г.) на левом берегу Лены, несколько выше устья р. Муны, показан населенный пункт Чепчуна, явно имеющий отношение к упомянутому князю.

Судя по этим сообщениям, у ленских долганов в конце 30-х гг. XVII в. было 49 плательщиков ясака, или около 200 человек всего населения. Имеются, однако, и другие цифры о численности долганов. Так, например, бывший мангазейский воевода А. М. Палицин писал, что «по Лене реке на устье Вилюя живут Долганы и Якуты, а князец де у них Дыгинча, а людей де у него человек с семьсот». ¹²³

Столь сильное расхождение в численности можно, видимо, объяснить тем, что к приходу русских долганы были сильно смешаны с якутами. Часть их наверняка была уже якутоязычной, а долганы Дыгинчи и Капчюни к тому времени еще не утратили родного языка. Отметим также, что само имя Дыгинча имело, скорее

всего, якутское происхождение: оно встречается у многих плательщиков ясака в XVII в. из чисто якутских волостей.

Кроме долгано-якутских, существовали и долгано-юкагирские группы. На это указывает следующий факт. В 1642 г. основатель Нижнего Янского зимовья Василий Власьев сообщил о наличии в этом районе «юкагиров» во главе с князем Дыгинчей, которых было «больше трех сот человек». На требование дать ясак Дыгинча отвечал: «Поиман ж сын мой и родники наши (в аманаты) четвертый год, а выпуску им нет на перемены».¹²⁴

Несомненно, что «юкагиры» во главе с Дыгинчей — это бывшие ленские долганы. Сын Дыгинчи Илена (Мелмений, он же Мемляня) действительно находился в аманатах мангазейских служилых людей, которые увезли его «вверх по Алдану реке и на Амгу реку и взяли под того Илену государева ясаку с отца ево Дыгичи .. 99 соболей».¹²⁵

В конце 30-х гг. XVII в. ушедшие за Иленой долганы-оленоводы кочевали по левым притокам Май — Аиму и Ую (на последнем они были указаны И. Москвитиным как «долгирцы»), а также были встречены в низовьях Ульи.¹²⁶

Охотских долганов в 1678 г. насчитывалось около 240 человек. Б. О. Долгих полагал, что долганы Охотского побережья были только оленеводами.¹²⁷ Однако имеется сообщение (1646) о том, что на реке Ингя (Иня) живут оседлые «долганские мужики во главе с шаманом Модара, а у них 100 человек».¹²⁸ В этой связи уместно затронуть вопрос о существовании Талбарского рода пеших тунгусов, фигурирующего у Долгих. Применительно к 1678 г. он указывал в этом роде 15 ясачных плательщиков. Другими транскрипциями того же названия Долгих считал Талбанский, Талбаканский, Тобарский, Тонбарский, Толбарский и Долбанский.¹²⁹ О том, что речь во всех случаях идет о пешей группе Долганского рода, свидетельствует следующее. в 1665 г. тунгус Комка Бояшинец привел в Охотский острог согласившегося платить ясак «долганского мужика именем Нявлигу». В том же документе род Нявлиги назван Долбанским, а в 1668 г. тунгусы Невлюга и Дурунка указывались принадлежащими к Толбарскому роду.¹³⁰

Во второй половине XVII в. охотские долганы-оленоводы начали смещаться на северо-восток. В 1662 г. они были отмечены на реке Мотыклее.¹³¹ В XVIII в. большинство их кочевало еще дальше к востоку — между Тауем и Гижигой. Часть долганов, как известно, перешла в XIX в. на Камчатку.

Ясачные ревизии второй половины XVIII в. обнаружили на Охотском побережье четыре административных рода долганов: два долганских без номера в Охотском уезде, а также 2-й и 3-й Долганские в Гижигинском. В 1762 г. в них значилось 330, а в 1782 г. — 425 человек.¹³² К переписи 1897 г. было известно уже шесть номерных долганских родов в Охотской округе, два долганских в Гижигинской, два — в Петропавловской и один — в Анадырской. Помимо этого, в Гижигинской округе находилось еще и три Доканских рода — тоже несомненно долганские. Общая численность долганов составляла в 1897 г. 2690 человек.¹³³ Столь быстрый рост численности восточных долганов (примерно в 4 раза по сравнению со второй половиной XVII в.) указывает на то, что по мере освоения Северо-Востока они интенсивно «поглощали» коряков и юкагиров, в том числе чуванцев.

В 1920-х гг. на Охотском побережье упоминались все шесть номерных долганских родов. Часть 2-го Долганского рода, кочевавшая в Ольском районе, неофициально именовалась Хабаровским родом, поскольку у ее членов преобладала фамилия Хабаров. Характерно, что сами Хабаровы (Хабаровские) именуют себя чаще не долганами, а *дойда*. Дойда, видимо, — название одной из локальных групп долганов, причем эвенский фольклор относит существование такой группы к периоду столкновения долганов с коряками, т. е. к концу XVII—началу XVIII в.¹³⁴

Часть долганов-дойда, вероятно, уже во второй половине XVIII в. была выделена администрацией в самостоятельную платежную единицу, которая под названием

Долдинский род (Мегинская волость) попала в материалы ясачных ревизий 1762 и 1782 гг. Меньшая часть долганов-дойда была включена в административный 2-й Долганский род, где они составляли особое подразделение, именовавшееся Хабаровским родом.¹³⁵ В 1924 г. в нем числилось 197 человек. Часть «хабаровских» долганов тогда же жила в районе Сиглана на берегу Охотского моря.¹³⁶ «Род Дойда (Хабаровы)» упоминался также на реке Вилиге, впадающей в Гижигинскую губу.¹³⁷

Эвены Киларского рода были впервые обнаружены русскими на Улье, но там, можно думать, находилась только пешая группа киларов. Килары-оленеводы кочевали в верховьях Май и Охоты. Подобно другим крупным родам эвенов, они платили ясак не под одного, а под нескольких аманатов.¹³⁸ Численность оленных киларов достигала в 1678 г. 83 ясачных плательщиков, пеших киларов — 27,¹³⁹ всего, стало быть, килары тогда насчитывали около 440 человек.

«Лучшим человеком» киларов в первой половине XVII в. был князец Ковыря (Ковыр), у которого было 12 сыновей. Ковыр являлся признанным военачальником и для других эвенских родов. Участник похода И. Москвитина Нехорошко Колобов говорил о Ковыре, что одних «бокано́в ево было человек с пятсот и болши».¹⁴⁰ Ковыр и его сыновья, особенно Зелемей, были в числе главных возмутителей спокойствия среди охотских эвенов. Они неоднократно поднимали восстания против администрации Охотского острога. В 1679 г. Зелемей Ковырин поручался в платеже ясака за Горбиканский и Уяганский роды. В связи с этим Н. Н. Степанов высказал предположение, что Киларский, Горбиканский и Уяганский роды составляли отдельное племя.¹⁴¹ Однако если в отношении горбиканов можно сказать, что их тесная связь с киларами не подлежит сомнению, то этого нельзя сказать об уяганах.

После эпидемии оспы 1660—1661 гг. численность оленных киларов резко сократилась, кроме того, часть киларов мигрировала на юг к Нижнему Амуру, а также в северо-западном направлении. О проникновении части киларов в низовья Колымы свидетельствует, в частности, существование там в начале 1930-х гг. Киларчинского «района», или «тузсовета» (в настоящее время Халерчинский сельсовет Нижнеколымского района), жителями которого являлись эвены и юкагиры. Имеются сведения и о еще более дальнем проникновении части киларов на запад. В 1684 г. среди плательщиков ясака в Оленекском зимовье числился Киягирский род — 27 ясачных плательщиков.¹⁴²

Во время ясачных ревизий 1762 г. в районе Охотска существовало три административных рода эвенов-киларов: Киларский, 1-й и 2-й Келарские. В дальнейшем их число возросло до четырех. В 1897 г. в них насчитывалось 346 человек, в 1927 г. — 261.¹⁴³

Миграция киларов на юг началась, по-видимому, еще до прихода русских. Во всяком случае уже в 1641 г. витимские тунгусы говорили казакам, что на устье Шилки (Амуре) «живут Килорцы, а торгуют де они с Китайскими людьми, а язык до... у Килорцев свой».¹⁴⁴

Позднее этноним «килар» (килор, килен) стал служить в Приамурье обозначением любых тунгусских выходцев с севера. По Линденау, китайские тунгусы (негидальцы, бирары и др.) терминами «килар» (или «килал») называли удских эвенков.¹⁴⁵ Группы Килен, или Киле, имеются в составе современных нанайцев или ульчей, причем происхождение этих групп связывается с тунгусскими предками — пришельцами с севера.¹⁴⁶ У удэгейцев соответствующий род — Килендюга, который в настоящее время, став фамилией, обычно пишется как Кялундзюга.

Этноним «килар» представляет собой форму множественного числа от «килэ» (или келэ). Однако таких слов нет в словарях современного эвенкийского или эвенского языка. Г. М. Василевич предполагала, что это слово вообще не тунгусского происхождения. Основываясь на том, что «звук *e* во втором слог

характерен для тунгусских языков», она пришла к заключению, что указанный этноним представляет собой «след племени аборигенов Якутии, поглощенных первыми пришельцами эвенками».¹⁴⁷ В этой связи можно предположить, что род Килэ (Келэ) ведет свое начало от рода охотских эвенов Кондакагир — восточной части известного тунгусского рода Кондогир. Это один из тех эвенкийских родов, который до прихода русских состоял в тесном контакте с аборигенами западной части тунгусского ареала. Иными словами, в роде Килэ-Келэ можно видеть контактную тунгусо-аборигенную группу, в состав которой от тунгусов вошли кондогиры. Что касается самого этнонима «Килэ», то он мог иметь чисто территориальное происхождение, будучи образованным, например, от гидронима.

Кукугирский род, как уже отмечалось, в XVII в. тяготел к области Верхоянского хребта, где берут начало реки Охота, Колыма и Индигирка. Общая численность кукугиров, включая пешую группу на побережье Охотского моря, достигала в 1670-х гг. 124 ясачных плательщиков (около 500 чел. населения). Подобно делянам, кукутиры, видимо, еще до прихода русских тесно контактировали с верхне-колымскими юкагорами, вследствие чего в их составе были семьи смешанного происхождения. По сообщению информаторов из Магаданской области (Н. А. Шадрин, К. П. Винокуров) в верховьях Колымы, в местности Мола, некогда кочевали «эвенки»-кукуирзи, т. е. кукутиры. В свою очередь рассохинские долганы и уяганы употребляют этноним «кукуин» в качестве обозначения части смешанного юкагирско-эвенского населения, занимающегося оленеводством. Кукуин — также один из вариантов этнонима Кукугир.

В 1672 г. у оленных кукугиров имелись следующие локальные группы: во главе с Бази — 13 ясачных плательщиков; во главе с Куликаном — 8; во главе с Мельги — 14; во главе с Мохнатко — 9; во главе с Намальчей — 13.¹⁴⁸

Во второй половине XVIII в. эвены, по-видимому, чаще произносили этноним Кукугир как Кукуир или Кукуюр. Якутская форма этого этнонима — Кункугур — стала употребляться в ясачных документах Зашиверского острога с конца XVII в., но полное замещение им прежнего названия Кукутир произошло лишь во второй половине XVIII в. Ревизии 1762 и 1782 гг. отметили наличие 1-го и 2-го Кункугурских родов при Зашиверске. В 1824—1827 гг. имелось уже три локальные группы кункугуров, две из которых находились в Верхоянском округе и одна в Колымском. Общая их численность составляла около 1 тыс. человек.¹⁴⁹

Большинство кункугуров обитало в XIX в. на территории Верхоянского округа между Индигиркой и Яной. Перепись 1897 г. выявила у них следующие административные роды: Кункугурский (130), 1-й Кункугурский (272), 2-й Кункугурский (8), Отдельный Кункугурский (59). В Колымском округе было обнаружено 22 кункугура. В итоге все кункугуры насчитывали 491 человека.¹⁵⁰

В 20—30-е гг. нашего столетия потомки кункугиров XVII в. встречались среди коренного населения Якутии в междуречье Колымы и Яны. Западные группы кукугиров, как и представители других эвенских родов, были сильно обьякучены. Записанное С. Николаевым у момских кукугиров название Молаткин указывает на то, что эта группа первоначально обитала в безлесных гольцах верхней Колымы. Эвенское «мола» — безлесное место.

Для объяснения этнонима Кукутир, как нам кажется, лучше всего подходит эвенкийское слово *кукэки* — сойка. Именно эту птичку считают кукутиры своим прародителем. К. И. Горохов писал, что кункугуры называли «кукакыя» старшим братом отца или дедом. Если кукакый издавала жалобные звуки, думали, что удачи не будет, веселые звуки предвещали хорошую охоту. Невестки у кункугуров «стеснялись кукакыя, не называли его, не опраивались при нем».¹⁵¹

Мемельский род эвенов в ясачных документах XVII в. отражен скудно. Судя по всему, в то время существовало две группы мемелей — полуоседлые коневоды

и кочевники-оленеводы. К первым относились, видимо, алданские мемели, составлявшие «Мемельскую волость» в составе якутской Баягантайской волости. В одном случае ее жителей именовали тунгусами, в другом — якутами.¹⁵²

Кроме этих, ассимилированных якутами, мемелей существовало еще несколько групп мемелей-оленеводов. Во главе одной из них стоял шаман Денденей. Об этой группе сообщалось, что они живут «за Алданом рекою», скорее всего, в отрогах Верхоянского хребта. Во всяком случае Иван Ерастов ходил со служилыми людьми в 1648 г. «под Янский камень к мемельским кочевым тунгусам». Еще раньше (1641) к «мемельским тунгусам» на Оймякон ездил М. Стадухин.¹⁵³ Сведения о сборе ясака с мемельских тунгусов Оймякона имеются и за более поздние годы.

В середине XIX в. Мемельский род насчитывал 532 человека, в конце XIX в. — 510, из них 314 человек жили в Якутском округе, 140 — в Верхоянском, 54 — в Охотской округе Приморской области и 2 — в Удской.¹⁵⁴ Аналогичное расселение сохранялось и в начале XX в. В 1926—1927 гг. мемели Баягантайского улуса Якутской области насчитывали 93 хозяйства (312 человек), мемели Верхоянского улуса Верхоянского округа — 61 хозяйство (333 человека).¹⁵⁵ Верхоянские мемели жили на верхней Индигирке, т. е. там же, где их обнаружили русские в XVII в. Любопытно, что в Охотском районе в 1925 г. предполагалось даже организовать в Арке Мемельский родовой Совет.¹⁵⁶

Эвены произносят название Мемельского рода как Меме, Мямя или Мэмэ. Мемель, или Мямаль, — формы множественного числа. Поскольку алданские мемели уже к приходу русских были частично ассимилированы якутами, можно полагать, что Меме — один из весьма древних эвенских родов. В проекте землеустройства Момского района (1935—1936 гг.) на основании услышанных преданий отмечалось, что большинство местных эвенов, в том числе и мемельский род, «под натиском якутов при якутском князьке Тыгыне в конце XVI в. подались на север». Часть их осела в Томпонском районе, другая — в Момском. Среди мемелей в Томпонском районе работал в начале 30-х гг. М. К. Расцветаев, опубликовавший затем свой известный труд.¹⁵⁷

Для выяснения происхождения мемелей представляется перспективным сопоставление этнонима Меме (Мемель) с этнонимом Момо (Момоль), обозначающим один из крупных эвенкийских родов Подкаменной Тунгуски. Вслед за Б. О. Долгих мы полагаем, что род Момо восходит к древнему роду Момогир, расселение которого до прихода русских было весьма широким, а в алданских мемелях следует видеть восточную группу вилюйских момогиров-момолей. В XVII в. в область их расселения вошло нижнее течение Витима с его левым притоком Мамои, а еще позднее — правый приток Индигирки Мома. Свое название эти реки, скорее всего, и получили по той причине, что на них жили момогиры.

Род Тугочер (Тумучер, Тюгесир) был известен как у эвенков, так и у эвенов. Тугочеры-эвены к приходу русских обитали в верховьях Охоты, где они впервые были упомянуты И. Москвитиным. В 1652 г. приказчик С. Епишев ходил вверх по Охоте на неясачных тунгусов-тумучеров. В конце XVII в. Тугочерский род упоминался среди пеших тунгусов Годниканского, Ачиганского, Ненякагирского и Бояшинского родов.¹⁵⁸

Ольские тугочеры-оленеводы к тому времени частично мигрировали на Амгунь, где были известны под названием Тугочерского рода,¹⁵⁹ а также на Алдан — там они числились плательщиками ясака в Бутальском остроге и Камнунском зимовье. К 1681 г. алданские тугочеры насчитывали 24 ясачных плательщика, охотские, точнее верхнемайские, — 5 плательщиков. Можно считать, таким образом, что тугочеров-оленеводов насчитывалось к этому времени около 140 человек.

Большинство алданских тугочеров в конце XVII в. стало мигрировать в междуречье Индигирки и нижней Лены. Там они ассимилировали довольно много юкагиров, вследствие чего их численность заметно возросла. В 1782 г. они

составляли три административных рода: Тюгесирский (без указания места) — 126 мужчин, Тюгесирский при Верхоянском зимовье — 85 и Тюгесирский при Зашиверске — 24. Таким образом, общая численность тугочеров-тюгесиров достигала 470 человек обоего пола. В конце XIX в. весь Тюгесирский род насчитывал 477 человек.¹⁶⁰

Тюгесир — якутская огласовка этнонима *тугочер*. Объякученные тюгесиры называют себя также *тюгес* или *тюгех*.¹⁶¹

Первое известие о тугочерах относится к весьма отдаленному времени. В начале XIII в., после битвы с кераитами на границе с Китаем, войска Чингисхана собрались на реке Ур-мурен «у пределов Кэлтэгэйкада, где находится обиталище племени тагачар». Там же упоминаются река Калалджин, озеро и река Тунгэ-наур и Торкэ-Корокан.¹⁶² Судя по всему, речь идет о местности, простирающейся от среднего течения Витима до правобережья верхней Олёкмы. Реки Калалджин и Корокан сопоставимы с реками Калар и Калакан (правые притоки Витима), река Тунгэ-наур — с рекой Тунгир (правый приток Олёкмы), а река Ур-мурэн — с рекой Уркан (правый приток Амура ниже Амазара), которую русские называли Ур и Ура.

Часть тугочеров участвовала в походах монголов, причем один из тугочеров под именем Тогочар был даже монгольским эмиром в Средней Азии. Большинство тугочеров, однако, под давлением монголов мигрировало из Забайкалья на Алдан. Воспоминание о былом более южном расселении тугочеров сохранялись у обякученных эвенков Нижней Лены еще несколько десятилетий назад: «Тюгесиры шли сюда с Бодайбо или даже с самого Амура».¹⁶³ Еще до прихода русских алданские тугочеры успели частично смешаться с якутами. Этот процесс был продолжен и на Нижней Яне. В 1953 г. большинство тамошних тюгесиров указывало, что «их отец, дед или прадед, бабка или прабабка происходят из верхоянских якутов».¹⁶⁴ От якутов к тюгесирам проникли некоторые тотемистические представления, нехарактерные для тунгусов, а именно — связывать происхождение отдельных этнонимических групп с птицами. Тюгесиры считали своим прародителем птичку *тюгес* (ее якутское название *чооруос*). Этот вторичный эвенкий тотемизм совершенно нехарактерен для восточных групп эвенков, обязательно присутствует на западе эвенского ареала, где ощущалось сильное якутское влияние. Контакты с юкагирами также оставили след в культуре тюгесиров. Северное сияние, например, тюгесиры называют *дюкагир тогон* (юкагирский огонь).

Уяганский род — один из самых крупных у эвенков. И. Москвитин в 1639 г. упоминал об уяганах применительно к реке Тауй, однако это была, по-видимому, лишь их пешая группа. Оленные уяганы кочевали преимущественно в горном районе к северо-востоку от Охотского острога, где сходятся верховья рек Колымы, Ини и Кавы. В 1678 г. в районе Охотского острога насчитывалось 127 уяганов-оленоводо-в, в районе Зашиверского зимовья — 27. Кроме того, на Ине существовала пешая группа, именовавшаяся Уягирским родом. Общая численность уяганов достигала в конце 1670-х гг. 640 человек. Подобно другим крупным родам, уяганы платили ясак под нескольких аманатов.

С конца XVII в. началась миграция уяганов на северо-востоке. Это способствовало еще большему их раздроблению на локальные группы. В результате в 1762—1782 гг. в Гижигинском уезде указывалось пять уяганских родов, в Охотском — девять. В конце XIX в. существовало более 10 административных уяганских родов общей численностью 1993 человека, в том числе 787 в Охотском округе, 735 — в Гижигинском, 221 — в Петропавловском, 250 — в Колымском.¹⁶⁵

Росту численности уяганов способствовали их связи с коряками. Примером может служить существовавший у ямских коряков в 1762—1782 гг. «Ауегин род».¹⁶⁶ Название рода, как видим, очень напоминает этноним Уяган и, скорее

всего, указывает на существование среди коряков метисной группы населения, принявшей эвенский этноним. Другими этнонимическими группами, с которыми, без сомнения, контактировали уяганы, были чуванцы, ходынцы и другие юкагиры. Так, в материалах Среднеколымской церкви за 1828 г. упоминаются прихожане «Ламутского Уяганского Каменного Степного бродячего рода» с фамилиями, характерными для верхнеколымских (Дьячков, Тайшин) и алазейских (Курилов) юкагиров.¹⁶⁷

Эвены производят рассматриваемый этноним как Уяганкан. Возможно, что смысловой основой этнонима является эвенское «уй», «уйчъ» — вернуться, возвратиться из какого-нибудь места, побыв там какое-то время. Можно думать в этой связи, что род Уяган представлял собой локальную группу, отделившуюся когда-то от одного из более старых эвенских родов и вновь вернувшуюся затем на Охотское побережье. Возможно, что таким родом был Долган или Кукутир. Отделение уяганов могло произойти в результате смешения долганов или кукутиров с группой иноязычного населения.

Расселялись уяганы в 20-х гг. нашего века весьма широко, но большинство их по-прежнему обитало на Охотском побережье между Ульей и Олой. Там тогда существовало по меньшей мере семь уяганских групп: 1, 2, 4, 5, 7, 9 и 10-й Уяганские роды общей численностью до 1 тыс. человек.¹⁶⁸

Эвены рода Эдян в XVII в. платили ясак в Охотском остроге и Верхне-Майском зимовье. В последней четверти XVII в. их численность достигала 500 человек. В составе эдянов имелось четыре территориальных «рода»: Азянский, Ождынский, Ачганский, Озянский. Долгих называл в составе Озянского рода также род Ляхтыкагир.¹⁶⁹ В ляхтыкагирах можно предполагать один из тех мелких эвенских родов, которые почти сразу же после прихода русских начали движение к югу.

Во второй половине XVII в. большая часть охотских и верхне-майских эдянов-оленоводов передвинулась в низовья Май и на Алдан, а большинство пеших эдянов, по всей видимости, вымерло в эпидемию 1659—1660 гг. В 30-х гг. XVIII в. при Охотском остроге числилось две группы эдянов, одна из которых (Ажанский или Эджганский род) представляла оленеводов, другая (Адганский род) — пеших тунгусов. Ясачные ревизии зафиксировали в 1862 г. 170 охотских эдянов-оленоводов, в 1782 г. — 70 человек.¹⁷⁰ Эти цифры указывают, по-видимому, на продолжавшееся выселение оленных эдянов на запад. В начале XIX в. они упоминались на Колыме под названием Еганского рода. В Охотском округе в 1835 г. упоминался Ежанско-Уяганский род. Название это указывает на слияние двух явно малочисленных самостоятельных родов. Наконец, в 1843 г. Егинский род старосты Ивана Резанского указывался в списке прихожан Ожогинской Преображенской церкви на Индигирке. Дальнейшие известия об эдянах в составе эвенов отсутствуют.

Своим происхождением эвенский род Эдян, скорее всего, обязан эвенкийскому роду Эдиган, существовавшему к приходу русских на нижней Лене. Этноним Эдян, равно как и его русские транскрипции, — суть производное от эвенкийского этнонима Эдиган.¹⁷¹ Якуты произносили этноним Эдиган как Эджиган, вследствие чего и русские обычно писали его как Жиган или Ижиган.

К приходу русских эдяны, подобно многим другим эвенам, сосредоточивались в непосредственной близости от Охотского побережья. До сих пор здесь существуют гидронимы, отражающие название Эдян: рек Одян впадает в Мотыклейский залив, в восточной части Тауйской губы есть залив Адян.

Реэмиграцию эдянов с Охотского побережья на запад в XVII—XVIII вв. можно связывать с общим процессом расселения эвенов по Северо-Востоку. При этом обращает внимание следующее обстоятельство: в то время как отдельные, в прошлом весьма многочисленные, роды (тот же Эдян) за период XVII—XIX вв. сильно сократились в численности или даже вовсе прекратили существование, другие роды заметно возросли. Прежде всего это относится к родам Дельян, Долган

и Уяган — в конце XIX в. они в совокупности составляли третью часть всех эвенов-оленьеводов. Указанный демографический феномен мы склонны объяснять миграцией большей части дельянов, уяганов и долганов в северо-восточные районы, где они вобрали в себя значительное число юкагиrow и оседлых коряков.

Остановимся теперь на этнической истории более мелких групп эвенов, состоявших не только из оленеводов, но и из пеших подразделений. Одни из них зафиксированы в русских документах, другие отмечались этнографами.

Этнонимические группы Биячи, Жлади, Кондызи упоминались в русских источниках одновременно. В 1646 г. годниканский аманат Чона сообщил, что «за Ангою де рекою многие есть реки и впади в Ламу... и там де пошли места лесные, а живут Некинского роду, да Биячи, да Тоунскарской».¹⁷² Здесь, как можно думать, Анга — это Иня (Инга), Некинский род — Инганский, Тоунскарский — Тойский (Тауйский). Исходя из приведенного сообщения, «биячи» жили где-то в районе рек Иня—Тауй.

Второе свидетельство принадлежит киларскому князю Эрбикану, который в 1647 г. говорил русским: за рекой Тов (Тоуй) есть река, на которой живет большой род оленных тунгусов — Биячи, а также находятся еще два рода — Кондызи и Жлади. У этих трех групп «язык свой и с ними (киларами) мало сходится».¹⁷³ Б. О. Долгих полагал, что Биячи, Кондызи и Жлади — это «очень искаженные названия тауйских оленных тунгусов Долганского, Горгорского и Заведорского родов».¹⁷⁴ На наш взгляд, в указанных группах следует видеть юкагиrow тунгусского происхождения: Биячи, или Биячи, — это чуванцы, Кондызи — ходынцы, Жлади — алаи, алазейские юкагиры. Анадырские эвены и сейчас называют чуванцев *биячель* (ед. ч. — биячи).

Бояшинский род в середине XVII в. состоял из двух групп. Оленеводы, судя по всему, кочевали в верховьях Охоты, их возглавлял Комка Бояшинец. В 1655 г. он стоял во главе бунта охотских тунгусов, о котором сообщал приказчик Андрей Булыгин. Вскоре Комка был пленен и впоследствии оказал русским немало услуг. С его помощью были положены в ясак эвены Долганского, Горбиканского, Уяганского и других родов. Пешие бояшинцы обитали в устье Ульи, один раз они были названы Голушинском родом.¹⁷⁵ В 1678 г. у оленных бояшинцев было 3, у пеших — 21 ясачный плательщик.

Во второй половине XVIII в., скорее всего после 1678 г., большинство бояшинцев, видимо, мигрировало на Уду и Тугур, а затем и еще дальше — на Амгунь и в низовья Амура. Не случайно С. Крашенинников, чьи сведения о плательщиках ясака в Охотском и Тауйском остроге относятся к 30-м гг. XVIII в., вообще не упоминал о Бояшинском роде.

Можно думать, что бояшинцы, мигрировавшие на юг, положили начало роду Баяуса у ороков и роду Баяусали у ульчей. Во всяком случае А. В. Смоляк считает, что сахалинские баяусали имеют «эвенкийское происхождение»,¹⁷⁶ а точнее — эвенское. Поскольку ороки родственны ульчам, аналогичное происхождение должны иметь и баясаули-ульчи.

Буяксирский род, как мы уже знаем, был впервые обнаружен русскими на Алдане, в районе Камнунского зимовья. В 1672 г. буяксиры появились в верховьях Индигирки и с тех пор обыкновенно упоминались там. Численность буяксиров в 1680-х гг. достигала 140 человек.¹⁷⁷

В XVIII в. название этого рода чаще писалось как Бугесирский (или Буякарский). В 1762 г. зашиверские буякары насчитывали 26, а в 1782 г. 32 ясачных плательщика. На Индигирке буяксиры вобрали в себя часть местных юкагиrow, вследствие чего их численность выросла. В 1828 г. они составляли три Бутисирских рода, два из которых именовались ламутскими, один — юкагирским. Бугасирский род юкагиrow просуществовал на Индигирке до 1897 г., когда в нем был

учтен 191 человек.¹⁷⁸ Судя по резко возросшей численности, в него вошли какие-то другие эвено-юкагирские группы.

Почти такая же судьба была и у тех буюксинов, которые кочевали в начале XIX в. между Индигиркой и Хромой. Эта западная группа была присоединена администрацией к нижнеянской тугесирам. Потомков буюксинов Индигирки можно усматривать в нынешних эвено-юкагирах, именующих себя Бугуч. Согласно преданиям, бугучи происходят от эвенов, которые некогда жили на Березовке — правом притоке Колымы.¹⁷⁹ Было это не позднее 1861 г. После этой даты буюксины вернулись на Индигирку и именовались в материалах Ожогинской церкви «Колымского улуса юкагирским Буюсирским родом», который возглавлял староста Степан Снужков. Характерно, что среди современных березовско-рассохинских эвенов существует группа, именуемая *Дудки*.¹⁸⁰ Подобный этноним бытует и у эвено-юкагинов нижней Индигирки

Этноним *Буюксир* (Бугисир, Буюкар) можно рассматривать как фонетический вариант общеизвестного тунгусского этнонима *Баягир*. Подтверждением такой точки зрения служит тот факт, что в материалах Алдано-Воскресенской церкви, существовавшей на территории баягантайских эвенов, в 1860 г. упоминался «Баягирский тунгусский род» старосты К. Николаева.¹⁸¹ В данном случае алданские буюксины, как видим, прямо названы *баягирами*.

Не подлежит сомнению, что охотские эвены-баяшинцы тоже были по происхождению баягирами. Кстати, название реки и поселка Ваги на Чукотке тоже безусловно связано с этнонимом Баягир. Укажем и на еще один след пребывания баягинов к востоку от нижней Лены. это гидроним Баяга (приток Алдана) в районе, прилегающем к верховьям Индигирки, как раз там, где в XVII в. упоминались буюксины.

Известно, что вилюйские баягиры в XVII—XIX вв. были чаще известны как буюгиры или пуягиры. Это позволяет считать этноним Буюксир якутским произношением этнонима Баягир (Буюгир). Иными словами, фонетический ряд Баягир—Буюгир—Буюксир—Бояшин—Биячи достаточно надежно объясняется этническими контактами эвенов с якутами, юкагирами, коряками.

Горгорский род упоминался в XVII в. в районе Тауйского зимовья. В 1678—1681 гг. он насчитывал всего 4 плательщика ясака. До 1721 г. горгоры исчезли.

Этноним *Горгор* можно представить в виде чисто эвенского сокращения (стяжения) соответствующего эвенкийского этнонима, например *Горагир*. Род Горагир существовал в XVII в. на Нижней Тунгуске, но в конце XIX в. его название почему-то стали произносить как *Гургуир*. Этноним *Горагир* можно этимологизировать от эвенкийского *горохит* — издалека, *горохи* — дальний; эвенские аналоги — *гор(о)*, *горгиг*.

Исчезновение горгоров из северной части Охотского побережья мы связываем с их миграцией на юг. Вероятно, их потомков А. Ф. Миддендорф повстречал в 40-х гг. XIX в. на Бурее, называя их гураграми,¹⁸² а С. М. Широкогоров — в 1915 г. на правобережье Амура, называя их гураирами.¹⁸³ В этом случае логично будет полагать, что общие предки этих родов жили до прихода якутов где-то в районе средней Лены или несколько ниже.

Гулюгирский род (чулюгирский) был обнаружен И. Москвитинным на реке Уй и на Алдоме. Это уже типично эвенкийская территория. В 1678 г. гулюгиры насчитывали 8 оленных и 12 пеших плательщиков ясака. В том же году оленные «гульгиры» упоминались среди эвенов, которых киларский Зелемеи Ковурин пытался привлечь на свою сторону против казаков. В начале следующего года тот же Зелемей и годниканский князь Некрун, собрав вокруг себя до тысячи оленных и пеших эвенов, осадили Охотский острог. Среди осаждавших были и гулюгиры.¹⁸⁴

Позднее большинство гулюгинов, по-видимому, мигрировало с Охотского побережья. Оставшиеся (4 ясачных плательщика) в 1686 г. платили ясак под

аманата Индикана в Охотском остроге.¹⁸⁵ Следы гулюгиров-мигрантов обнаруживаются на правобережье Амура. В одном из документов 1764 г. сообщается, что живущие там «манегры и галюгеры» занимаются хлебопашеством и скотоводством.¹⁸⁶ Последние — несомненно гулюгиры. Не исключено, что этноним *Гулюгир* — один из фонетических вариантов эвенкийского этнонима *Горагир*. На это, кроме звукового сходства, указывает следующее обстоятельство.

Хотя гулюгиры несомненно тоже мигрировали в XVII в. на правобережье Амура, Широкогоров их там не обнаружил под этим названием. Поэтому есть основание думать, что они, как и тауйские горгоры, стали известны ему под названием «гураиров». Если это так, то в верхнемайских гулюгирах и тауйских горгорах можно усматривать две группы той части древних горагиров, которые после прихода якутов на среднюю Лену ушли оттуда на Охотское побережье. Одна из этих групп вошла в состав эвенков, вторая — в состав эвенов.

Евьянский род в XVII в. упоминался довольно редко. Может быть, потому, что его оленная часть была весьма немногочисленной — 4 ясачных плательщика в 1678 г. Пеших евьянов было немногим больше — 20 плательщиков, однако к концу XVII в. остался всего один.¹⁸⁷ Не исключено, что часть евьянов-оленоводо, уклонившихся от ясака, обитала в то время в труднодоступной местности, где берут начало все крупные реки северо-восточной Якутии. В 1680 г. евьяны принимали участие в нападении на отряд Д. Бибикова. Как мы уже знаем, это нападение организовали годниканы и кукутиры — обитатели Верхоянского хребта.

В конце XVII—XVIII в. евьяны платили ясак как в Охотском, так и в Зашиверском острогах. Пешие евьяны, обитавшие возле Охотска, в 1730-х гг. насчитывали всего 4 плательщика ясака во главе с князем Чалыком.¹⁸⁸ Дальнейшие сведения об этом роде отсутствуют, хотя он продолжал существовать. В 1950 г. евьяны под фамилией Невьянкины, или Навьянкины, были известны у эвенов Верхней Индигирки.¹⁸⁹ В 1970 г. представители этого рода (Нэвьянкэр) жили в Томпонском районе Якутии.

С. И. Николаев записал предание о происхождении «Невьянких» от некоего Дагинчи. Возможно, это уже упоминавшийся долганский князец, живший в первой половине XVII в. на Алдане. Подтверждением такой версии может служить сообщение томпонского эвена В. В. Турантаева, принадлежащего по матери к роду Нэвьянкэр, о том, что его предки пришли на реку Томпо с низовьев Алдана.

Транскрипция Евьян, или Евьянки, напоминает этнонимы *эвен* или *эвенки*. Однако трудно вообразить себе наличие у тунгусов рода с подобным названием. Реалистичнее предполагать в основе этнонима Евьян производное от аналогичного тунгусского имени. В этом отношении интересным представляется имя Евьянца, которое значится в списке тунгусов Черповского рода на Ессее. Интересно, что вслед за списком этого рода в материалах ревизии 1782 г. идет список тунгусов Долганского рода. Это дает основание усматривать в Евьянском роде эвенов либо патронимию, либо молодой род, ведущий начало от одного из членов Долганского рода.

Жевганский род в первый и последний раз был упомянут при Охотском остроге в 1721 г.¹⁹⁰ Довольно позднее появление и очевидная недолговечность существования этого рода на Охотском побережье заставляют думать, что это была пришлая группа тунгусов, остановившаяся на время в районе Охотского острога. В них можно видеть членов Жеюганского рода из северного Забайкалья. Основным местом приписки Жеюганского рода было Патомское ясачное зимовье на Лене. По своему происхождению Жеюганы представляют собой ответвление от большого забайкальского рода Киндигир.

Заведорский род упоминался в районе Охотского острога с середины XVII в. В 1680 г. стольник Д. Бибилов отрезал ухо у «тунгуса» Заведорского рода Амполи

Куликанова и бил его кнутом.¹⁹¹ В 1678 г. в этом роде числилось 7 ясачных плательщиков, все — оленеводы. Б. О. Долгих относил заведоров к числу тауйских эвенов. После оспы 1690—1691 гг. заведоров не стало.

Гипотетической основой этнонима Заведор может служить бытующий у нерчинских эвенков-скотоводов термин *зэвэ* — стрела. В монгольском языке *зэвэ* — наконечник, острый. Поэтому можно полагать, что заведоры имели южное, степное происхождение. М. И. Артамонов со ссылкой на византийского историка Симокатту сообщает, что в царствование императора Маврикия (582—602 гг.) «турки» разгромили неких «огоров», живших на левобережье Нижней Волги. Среди уцелевших огоров были представители трех этнонимических групп: «гарних, кочиры и завендер».¹⁹²

Огоры — это несомненно уйгуры. В кочагирах можно видеть эвенков рода Кичигир, или Китигир, известного раньше в Прибайкалье и Забайкалье. Малочисленный китигирский род существовал на рубеже XVII—XVIII вв. в районе Удского острога.¹⁹³ Таким образом, в заведорах-эвенах можно усматривать остаток весьма древнего тунгусского рода, имевшего уйгурское происхождение.

Кондакагирский род упоминался в 1651—1652 гг. на Верхней Мае. Его глава Нюнюкан платил ясак в Верхнем Майском зимовье вместе с Ковыром — известным главой Киларского рода. «И сказывался он, Нюнюкан, князем оленных людей числом до 30 ясачных плательщиков».¹⁹⁴ Кондакагир несомненно один из весьма древних тунгусских родов в районе Охотского побережья, пришедший туда с запада. Западным аналогом рода Кондакагир мы считаем род Кондогир, известный в XVII в. у эвенков Нижней Тунгуски. Тот же род под названием Кондра Я. Линденау упоминал применительно к приходу русских и на Вилую.

Род Кухтугир упоминался только в период 1639—1655 гг. Б. О. Долгих видел в нем пешее подразделение оленного Гулюгирского рода, так как имя гулюгирского аманата Индикана, известного в 1658—1678 гг., он считал уменьшительной формой от имени кухтугирского аманата Индеги, упоминавшегося в 1654—1655 гг. Однако нелогично, чтобы сородичи Индеги, пешие тунгусы, обитали в бассейне Верхней Маи, вдали от моря. Между тем в отписке А. Булыгина (1655 г.) приводятся слова Индеги о том, что его «родники» не станут платить ясак на Охоте (в Охотском остроге), потому что они от той реки далеко, а будут платить в Майском верхнем зимовье.¹⁹⁵ В итоге приходится считать Кухтугирский род самостоятельным родом оленных тунгусов, причем не эвенов, а эвенков.

После 1655 г. кухтугиры, можно думать, ушли с Верхней Маи, но неизвестно куда. Неизвестной осталась и их численность.

О Лелтягирском роде также известно мало. В 1646 г. на Охоте упоминалось 60 ясачных плательщиков Лелтягирского рода.¹⁹⁶ После оспы 1661 г. этот род, видимо, сильно сократился в численности. Для 1678 г. Долгих указывает в нем всего 5 плательщиков ясака. В том же году лелтягиры, оленные и пешие, упоминались в связи с бунтом охотских тунгусов во главе с Зелемеем Ковыриным. В 1721 г. с 30 тунгусов Лелтягирского рода был взят ясак — по одному соболю с человека. Пешие лелтягиры во время эпидемии оспы 1690—1691 гг. вымерли. Дальнейшая судьба этого рода неизвестна.

Муеллагирский род впервые был упомянут на Улье в 1652 г. — охотский приказчик С. Епишев взял ясак с 28 взрослых мужчин Муеллагирского и Бояшинского родов. Учитывая, что в Бояшинском роде было тогда около 24 ясачных плательщиков, на долю муеллагиров остается всего 4. Однако, согласно Долгих, тогда же с 20 муеллагиров было недобрано несколько десятков соболей.¹⁹⁷

Недобор ясака и расхождение в численности, вероятно, указывают на начавшийся отход муеллагиров от Охотского острога. Одно из последних упоминаний

о них в этом районе относится к 1656 г., когда казаками был повешен тунгус этого рода Канюга. В начале 1670-х гг. муеллагирь числились плательщиками ясака в Майском зимовье, где тогда же платили ясак и тугурско-удские эвенки, а после основания Удского острога (1681) числились при нем до конца века. Таким образом, скорее всего, во второй половине 50-х гг. XVII в. муеллагирь мигрировали на Уду и Тугур.

Основываясь на сходстве имен Канюга и Камнюга (аманат Шолонского рода), Б. О. Долгих пришел к заключению, что «Муеллагир — это другое название Шолонского рода» и что муеллагирь, как и шолоны, были пешими тунгусами. Нам такой вывод представляется недостаточно обоснованным. Скорее всего, Муеллагир — самостоятельный эвенкий род. В конце XVII в. муеллагирь мигрировали еще дальше на юг. Есть основание думать, что одна из групп рода Муеллагир попала на Сахалин и вошла в состав ороков под названием рода Муйгатта, или Муйотта. Этимология этнонима Муеллагир довольно однозначно раскрывается из эвенкийского *муелле* — подшейный волос оленя, который тунгусы наделяли очистительной и охранительной силой.¹⁹⁸

Ненигирский род имеет значительное число транскрипций. Б. Долгих различал роды Нениагирский (Неникагирский, Нинакагирский) — 11 плательщиков, Нюнюгирский — 7 и Нюньчинский — 10. Он относил их к пешим тунгусам, причем два первых — к охотским, а третий — к тауйским.¹⁹⁹ Не исключено, однако, что речь идет об одном и том же роде — Ненигирском. Первые сведения о нем относятся к 1665 г., когда «Комка Бояшинец да Нюнюгирского роду Лодейкан с иными многими родами, скопясь человек с 500 и болши... аманатов хотели отбить» у служилых людей Охотского острога.²⁰⁰ Тогда же нюнюгирь упоминались на Улье. В 1679 г. пешие тунгусы Неникагирского рода говорили казакам, что у них имеются оленные «родники» и что «те оленные тунгусы платят ясак с ними же, с пешими тунгусами, в один оклад».²⁰¹

В эпидемия оспы 1690—1691 гг. Ненигирский род сильно сократился в численности. В 1690 г. казак Ф. Кондратьев взял ясак с двух пеших тунгусов Рюдчинского рода, в которых мы усматриваем тех же ненигиров. В 1705 г., по сведениям И. С. Гурвича, «Нанигирский род» заплатил ясак в Охотске и в Тауйске. В 1730-х гг. в Охотском остроге платили ясак 9 мужчин Нюнчинского рода во главе с князем Джолджонкуром Буйнаковым. Во всех указанных случаях имеются в виду, скорее всего, ненигирь. Более поздних сведений о них нет.

Современные аяно-майские эвенки сохранили память о ненигирах как о врагах своих предков. Эвенк Е. М. Кошелев (пос. Тотта) говорил, что какие-то «нанигири», приходившие из-под Охотска в верховья Ман, почти полностью истребили эвенков рода Сологон. Другой аяно-майский эвенк М. Н. Иконников в ответ на вопрос о булэнах отвечал, что так вроде бы называли «беглых» тунгусов Ненигирского рода.²⁰²

Можно предположить, что Ненигир — одна из транскрипций широко известного у приамурских эвенков XVII в. этнонима Нанагир. К такому заключению, в частности, подталкивает записанный Я. Линденау у олекминских эвенков этноним Нинеган, явно относящийся к нанагирам.

Чолкогирский род указан И. Москвитиным на реке Уй вместе с представителями некоторых других родов эвенов и эвенков. Любопытно отметить, что как раз в эти годы среди юкагиров Шоромбойского рода на верхней Индигирке упоминался князец Юледа, принадлежавший к «Челкаской волости», в которой можно предполагать тех же чолкогиров, оказавшихся в составе юкагиров. Позднее чолкогирь ни на Охотском побережье, ни на Индигирке не упоминались.

Шолганский род в XVII в. был представлен большим количеством транскрипций, причем некоторые из них употреблялись в одном документе одновременно.

Это свидетельствует о наличии у шолганов локальных групп. Большую часть шолганов составляли пешие тунгусы, меньшую — оленные, жившие в верховьях Охоты вместе с киларами, горбиканами и другими родами. Пешие шолганы занимали полосу морского берега между Охотой и Ульбеей. И. Москвитин, по его словам, в сражении с шолганами убил у них 60 человек и поймал «языков». Ему же принадлежат выражения «орда сидячая шолганы» и «шелганская земля». Это дает основание предполагать значительную численность Шолганского рода. Известно и свидетельство князя Ковыри о нахождении под его началом 600 шолганских воинов. Однако фактически упоминаемая в ясачных документах численность шолганов была сравнительно небольшой. Б. О. Долгих определял ее для 1678 г. в 82 ясачных плательщика. В 1721 г. в двух локальных подразделениях Шелганского рода, приписанных к Охотскому острогу, числилось всего 6 плательщиков ясака.²⁰³

Остановимся теперь на этнонимических группах, выявленных С. И. Николаевым и К. А. Новиковой. В списке Николаева названия Аянкин, Пираяткин, Томпоткин и Улланкин носят явно территориальный характер. Гидроним Аян — один из самых распространенных у тунгусов. Этноним Пираяткин образован от гидронима Бирая или Барая — так называется река, впадающая в Алдан ниже устья Хандыги. Этноним Томпоткин столь же очевидно образован от гидронима Томпо, этноним Улланкин — от гидронима Улья. По поводу эвенов Бахсы Николаев пишет, что у них «имеется якутская примесь, сохранившаяся от какого-то предка якута, выходца из центральной Якутии». Род с таким же названием существовал у соседних с алданскими эвенами чурапчинских якутов.

О происхождении других этнонимических групп, упоминаемых Николаевым, можно судить по записанному им преданию: «Жили два брата-охотника Дагинча и Сэдюнгэ. Первый имел 9 жен, второй был холостяком. Однажды, вернувшись с охоты, Дагинча застал брата с одной из своих жен и выстрелил в него из лука. Сэдюнгэ увернулся от стрелы и после этого ушел из родных мест на реку Элгу (левый приток Индигирки), где и стал основателем рода Сэдюнгэ. От Дагинчи же, согласно тому же преданию, ведут начало роды Невьянкин, Пираяткин и Кенгалак»²⁰⁴

В известных нам документах 1920-х гг. род Сэдюнгэ (из предания) соответствует реально существующему Седюгинскому, или Сидюкинскому роду. Он упоминался тогда на р. Эльги и насчитывал 94 человека. С учетом сказанного в «родах» Сэдюнгэ, Пираяткин и Кенгалак, как и в Евьянском роде, следует усматривать отпочкования от Долганского рода, о котором говорилось выше. Некоторые сомнения вызывает лишь якутский этноним Кангалас. Известно, что среди кенгалаков были как эвены, так и якуты. С. И. Николаев говорил нам, что его мать-якутка принадлежала к той же этнонимической группе.

К. И. Горохов считал «род» Кенгалак частью мемелей. По его мнению, Кигалаах — это «группа сородичей, связанных воспоминаниями о происхождении от общего предка». Горохов записал от кенгалаков по этому поводу следующее предание: «Предок нашего рода — кангаласский якут Баягантайского улуса. Бежал отсюда от осы, женился на девушке Мямьяльского рода. Первое время охотился на лыжах-голицах и пугал добычу звуком своих лыж. Его прозвали Кингалах, что значит „производящий шум“. Потом ему сделали настоящие лыжи, и он стал лучшим охотником»²⁰⁵

Томпонские эвены, с которыми мы говорили о кенгалаках, не могли указать их точной локализации на западе этнического ареала эвенов. В Томпонском районе их к настоящему времени уже нет. К. А. Новикова записала ретроспективно этноним Кингалак в Усть-Янском районе.²⁰⁶ Наши информаторы отрицали у кенгалаков в прошлом родовую экзогамию, и это доказывает, что они не составляли особого рода.

Этнонимическая группа Кара (Карамго), называемая Новиковой у саккырырских эвенов, напрашивается на сопоставление с родом Каранто, представители

которого ныне входят в состав долганов на Таймыре. По нашим предположениям, члены рода Каранто состоят в генетическом родстве с эвенками-скотоводами рода Каранут, жившими в XVII в. в лесостепном Прибайкалье. Видоизменение этнонима Каранут в Каранто и Карамнго (Кара) представляется достаточно закономерным, учитывая местные этнические процессы.

Этнонимы *Деку* и *Няку* однозначны, хотя и служат обозначениями разных групп обаякученных эвенов. Со ссылкой на своих информаторов К. А. Новикова пишет, что «термином няку называли раньше, по-видимому, эвенов в бассейне Лены». Этноним Деку, по ее данным, прилагался саккырырскими эвенками к группе Кейметиновых — выходцев из Вилуйского района. Кейметинов, надо думать, — русифицированная форма этнонима *Кеймети*. Отличие *деку* от *няку* лишь в том, что первый термин отражал этноним *Жакут* (Джакут, Дякут), служащий названием тунгусо-якутского рода на северо-западе Восточной Сибири, а второй — собственно эвенское обозначение якутов.

Исходя из сказанного, в группе Кеймети проще всего предполагать этнонимическое подразделение Жакутского рода. В основе этнонима Кеймети можно видеть эвенкийское *кеи* — победить. Этот термин является заимствованным из якутского языка. В свою очередь Жакутский род, вероятно, представлял собой часть обаякученных эвенов рода Долган.

РОДОВОЙ СОСТАВ ПЕШИХ ТУНГУСОВ

В середине XVII в., по сообщениям служилых людей, в районе Охотского острога насчитывалось до 1500 взрослых мужчин-воинов: 400 киларов, до 500 горбиканов и 600 шолганов. Вместе с членами их семей численность названных групп должна была достигать примерно 6 тыс. человек. Но служилые люди безусловно сильно преувеличивали численность охотских тунгусов. Согласно подсчетам Б. О. Долгих, в охотской группировке пеших тунгусов между реками Улья и Ульбея в середине XVII в. было всего 356 плательщиков ясака, т. е. около 1.5 тыс. человек.

Более многочисленной была тауйская группировка пеших тунгусов (между реками Иня и Ола). В восточной части Тауйской губы, как указывал якутский воевода Иван Акинфов, было «неясачных тунгусских разных родов пятьсот двадцать человек пеших».²⁰⁷ Поскольку тут также указаны только взрослые мужчины, общая численность населения достигала 2.1 тыс. человек.

Большая группа пеших тунгусов была обнаружена на устье р. Иня. Служилые люди Алексей Филиппов с товарищами насчитали там в 1650 г. «сидячих мужиков... ста с три и болши».²⁰⁸ Стало быть, с женщинами и детьми пешие тунгусы насчитывали не менее 1.2 тыс. человек, а всего на Охотском побережье имелось около 4.8 тыс. пеших тунгусов.

Эпидемия 1659—1660 гг. сильно сократила численность пеших тунгусов. В своей челобитной (1661 г.) они писали: «А ныне... мы, сироты твои, разорены и в походах побиты и в прошлых во 168 и во 167 годах родники наши в моровое повetrie примерли, человек сот шесть и болши, а в остальных ... в родах осталось человек по пяти и по шти, и болши пятнадцати человек в роду нет».²⁰⁹

Здесь опять-таки имелись в виду исключительно плательщики ясака. Следовательно, убыль от эпидемии 1659—1660 гг. составляла, по словам самих тунгусов, не менее 2400 человек. В эпидемию 1690—1691 гг., по подсчетам И. С. Гурвича, вновь погибло примерно 1100 человек.²¹⁰ Таким образом, только две эпидемии оспы сократили численность пеших тунгусов больше чем на две трети. Кроме того, часть пеших тунгусов мигрировала на юг, в другие районы, и к концу XVII в. на Охотском побережье их оставалось вряд ли более 1 тыс. человек. В дальнейшем численность пеших тунгусов продолжала снижаться. В 30-х гг. XVIII в. при Охотском остроге числилось всего 79 плательщиков ясака, при

Тауйском — 60, а все пешее тунгусское население составляло в это время около 560 человек.²¹¹

В материалах ясачных ревизий 1762 и 1782 гг. пешие тунгусы, как таковые, уже не выделялись, однако они угадываются в названиях родов: *Бодорском* (*Абдарском*), *Илганском*, *Укжурском* (*Угдигирском*). Общая их численность достигала в 1762 г. 159 человек мужского пола, в 1782 г. — 85, или около 170 человек всего населения. Новое сокращение их численности можно связывать с эпидемиями оспы и кори, о которых сообщал П. А. Словцов.²¹²

В 1786 г. пеших тунгусов посетил на стойбище Арка Г. А. Сарычев. Он отмечает, что они жили в земляных юртах, ездили зимой на собаках. В упряжке использовали 10—12 собак, располагая их по обе стороны потяга. Управляли упряжкой голосом, а останавливали ее особой палкой с железным наконечником.

Капитан-лейтенант Миницкий в 1809 г. нашел пеших тунгусов в селениях Арка, Уяга и Ульбея, а также возле Армани, в Тауйском форпосте и в Оле. Тауйских пеших тунгусов насчитывалось 99 человек.

И. Булычев, посетивший Охотское побережье в середине XIX в., выделял у тамошних «тунгусов» три категории жителей — *бродячих*, *оседлых* и *сидячих*. Бродячие — это безусловно эвены-оленоводы. В оседлых можно угадывать пеших тунгусов, которые к тому времени уже частично слились с местными русскими и якутами. В быту они, замечал Булычев, во всем сходны с русскими. Живут в небольших постройках, где, кроме общего помещения, имеется отдельная чистая комната для почетных гостей. Вместо печей — камельки, обмазанные глиной; в окнах — слюда, очищенный нерпичий пузырь или толстый лед. Одежду шьют из оленьих шкур, вымеченных у бродячих тунгусов. Едят рыбу с жиром морского зверя, но в большом употреблении у них и картофель. Держат скот, косят сено; охотой занимаются мало.²¹³

Перепись 1897 г. выявила на Охотском побережье 187 пеших тунгусов, причем возле Охотска их оказалось всего 9 человек, семь из которых были приписаны к Мегинскому наслегу якутов. Большинство пеших тунгусов являлись жителями Тауйского сельского общества.²¹⁴

Н. В. Слюнин, посетивший Охотский округ двумя годами раньше, пишет об оседлых тунгусах как о скотоводах. Жители Армани и Олы, помимо юрт, имели дома, а кроме собак, — лошадей и крупный рогатый скот. Аналогичное по характеру хозяйства и быта население проживало в поселке Ямск. Н. В. Слюнин считал его жителей «оседлыми каряками Икжурского рода».²¹⁵ На самом деле это были смешавшиеся с коряками пешие тунгусы Укчерского (Угдигирского) рода.

Процесс этнического взаимодействия пеших тунгусов с соседями, протекавший в XVIII—XIX вв., можно дифференцировать следующим образом: между Ульей и Олой они смешивались преимущественно с русскими старожилками и якутами, а далее к северо-востоку — с оседлыми коряками. В результате сформировалась особая группа местного населения, известная на Охотском побережье как *камчадалы*. В процесс формирования охотских камчадалов были вовлечены и эвены-оленоводы.

Согласно данным Охотско-Эвенского окрисполкома, в начале 30-х гг. большинство камчадалов жило в Тауйске, Оле, Наяхане и Туманах. Всего в Охотском и Ольском районах их было 1100 человек, еще 200 камчадалов проживало в Северо-Эвенском районе.²¹⁶

В 1946—1947 гг. арманских камчадалов посетила лингвист Л. Д. Ришес. Она записала от них единственное родовое название, которое они помнили, — *Алдарский*. Ришес полагала, что это — искаженное название Адганского рода пеших тунгусов XVII в.,²¹⁷ однако речь несомненно идет об Абдарском роде. Арманский диалект эвенского языка, т. е. язык пеших тунгусов XVII в., в то время помнили очень немногие пожилые люди. 35 % слов арманского диалекта представляли русские заимствования. В последующие десятилетия население Охотского побе-

режья резко возросло за счет приезжих из других районов СССР. Смешиваясь с ними, камчадалы начали утрачивать свои этнографические особенности и самоназвание. Однако еще в 1969 г. старожилы поселка Армань продолжали называть себя камчадалами.

Рассмотрим теперь более подробно этнонимические группы пеших тунгусов, зафиксированные в документах XVII—XVIII вв. и в труде Я. Линденау.

Абдарский род. По сведениям Б. О. Долгих, абдары жили в районе Тауйского зимовья, в 1678 г. они насчитывали 18 ясачных плательщиков.²¹⁸ В 30-х годах XVIII в. в Абдарском роде числилось «платежных ламуток 12 человек» во главе с князем Кымаком Кыйгуновым, а жили они на р. Инс.²¹⁹ В начале XIX в. Абдорский род состоял из 37 человек мужского пола, главой его был князец Илья Трухалев.²²⁰ Абдары активно взаимодействовали с русскими старожилами и якутами. В 30-х гг. XIX в. они имели уже коров и лошадей, местожительством абдаров в середине XIX в. было селение Ола.

Род Булюкагирский упоминался лишь в конце 70-х годов XVII в., причем в отношении него существовала какая-то путаница. Так, 23 апреля 1679 г. русскими были допрошены «Булюкагирского роду ясачные пешие тунгусы Торочанко, да Кавченко, да Откачко, да Курбучанко», а 7 ноября того же года те же тунгусы были названы членами Унахтагирского рода.²²¹ Это обстоятельство побудило Б. О. Долгих посчитать этноним Булюкагир одной из транскрипций этнонима Унахтагир.

Мы все же полагаем, что для подобного вывода нет достаточных оснований. Я. Линденау записал от пеших тунгусов Охотского острога название прежде существовавшего у них рода Булдакагир. Похоже, что это тот же самый род, что и Булюкагир. К тому же этноним Булюкагир сильно напоминает этноним Баликагир, известный у эвенков Забайкалья. Скорее всего, в 70-х годах существовали как Булюкагирский, так и Нахтагирский (Унахтагирский) роды пеших тунгусов, но были они очень малочисленными и составляли одну локальную группу. По этой причине ясачные сборщики могли путать их родовую принадлежность. Вероятные потомки охотских булюкагиров живут сейчас в пос. Гарманда, где двое эвенков носят фамилию Баихач. Правда, наши информаторы аттестовали их как долганов, но, вероятно, лишь потому, что прежде они были причислены к одному из Долганских административных родов.

О роде Волел, который, по Линденау, прежде существовал у охотских пеших тунгусов, абсолютно ничего не известно. Этимологизировать этноним *Волел* весьма сложно. Возможно, что от данной основы образовано название орокского рода Валетта, члены которого, таким образом, могут быть потомками пеших тунгусов из рода Волел. В то же время этноним *Волел* можно сблизить с этнонимом *Воленгот*, обозначавшим одну из «костей» бурятского рода Цонгол на Селенге.²²² Забайкальские эвенки рода Чонголир своим происхождением прямо связаны с бурятами-цонголами; поэтому нельзя исключать того, что ветвь (или «кость») цонголов и породила тунгусский род Волел, о котором говорит Линденау.

Инганский род своим названием обязан гидрониму *Иня*, или по-эвенкийски *Инга*. Строго говоря, речь в данном случае должна идти не о роде, а о территориальной группе эвенков. Это же в свое время утверждал информатор С. А. Надеин: «Люди с этой реки... не род, а жители с Инги».

Численность инганцев была первоначально весьма значительной: в 1646 г. у них упоминался шаман Базян, «а у него десят сынов да роду ево сто человек».²²³ Возможно, что тогда же (или позднее) часть инганцев перешла на Мотыклею. Там охотский приказчик Семен Епишев взял в 1651—1652 гг. ясак с тунгусов Инга-

кинского рода. В 1662 г. мотыклейские инганцы состояли из 8 ясачных плательщиков и платили 20 соболей в год.²²⁴

Несомненно, что довольно значительная группа этого рода в середине XVII в. ушла далеко на юг. В 1665 г. приказной человек Онуфрий Степанов взял ясык с Ынгонского улуса, в котором было 33 взрослых жителя.²²⁵ В 1681 г. тунгусы Инаганского (Анаганского) рода приходили с ясаком к русскому острожку на р. Гуля в бассейне Амгуни.²²⁶ Похоже, что это были две различные группы инганцев — выходцев с Охотского побережья. Инганцы, оставшиеся в районе Тауя, в 1678—1681 гг. насчитывали всего 12 ясачных плательщиков, в ревизию 1762 г. их было 21. Последний раз охотские инганцы упоминаются в 1782 г. — 5 мужчин.

Если инганцы представляли собой жителей р. Иня, то естественно задаться вопросом: к какому роду они принадлежали? Не исключено, что это были члены рода Эдян. Основанием для этого суждения служит наличие этнонимической группы Ингакин-Эдян в составе эдянов. Члены указанной группы в настоящее время встречаются среди эвенков Сахалина.

Кутинский род пеших тунгусов появляется в ясачной документации весьма поздно — в 1690 г. В 1721 г. он был дважды упомянут в списке тауйских родов как Кутинский и Котинский. Применительно к 1730-м годам в нем насчитывалось 5 ясачных плательщиков во главе с князем Данилой Бабиным.

Название рода можно представлять себе в качестве производного от гидронима Кутана. Так именовалось в XVII—XVIII вв. одно из устьев Тауя. По-эвенкийски *кута* — болото, трясина. Созвучный гидроним Кутин принадлежит реке, впадающей в Тугурский залив. Можно думать, что свое название река Кутин получила в связи с временным проживанием на ней членов Кутинского рода в процессе их миграции на юг. Эта миграция состоялась, видимо, около середины XVII в. и завершилась оседанием кутинцев на Амуре возле устья Уссури. Так в 1655 г. Онуфрий Степанов взял ясак с жителей Кутинского улуса, который он, как и Ынгонский улус, называет дючерским.²²⁷

Муктукарский род в группировке тауйских пеших тунгусов насчитывал в 1678 г. 15 ясачных плательщиков. Б. О. Долгих считал его ответвлением Укчерского (Укжурского) рода, поскольку тунгус Обтукля (Оттукля) упоминался то как аманат Укчерского, то как аманат Муйтукарского (Муктукарского) рода.

В предании «Тылкэн и Долдан», записанном К. А. Новиковой в сел. Сиглан, говорится о роде пеших тунгусов. Один из его членов по имени Муктурдук вступил в единоборство со своим врагом Долданом и столкнул его на острия ножей, торчавших из ямы, возле которой они боролись.²²⁸

Муктурдук — значит «из Муктуров», или «из рода Муктур». Эвенкийское *мукты* (*муктуки*) означает тупой нож. Этимология этнонима *Муктукар* от *мукты* приводит нас к предположению о генетической связи муктукаров Тауя с эвенками рода Муктыгир, числившегося в последней четверти XVII в. при Удском остроге. На рубеже XVII—XVIII вв. они переместились в бассейн Амгуни.²²⁹

Род Нахтагирский был впервые упомянут в 1655 г. сыном боярским Андреем Булыгиным, который писал в своей челобитной, что в 1653 г. он взял на р. Урак аманата из этого рода. Позднее (1668 г.) Нахтагирский род упоминался на р. Охота. В 1678 г. нахтагиры насчитывали 23 ясачных плательщика. Этимология этнонима из эвенкийского или эвенского языка затруднительна. В ороческом удгейского языках имеется слово *накта*, а в ороском, нанайском и ульском — *нэктэ* («кабан»). Имеются и созвучные гидронимы: на побережье Охотского моря, в районе Тауя — река Нахтача; на побережье Японского моря, к югу от реки Самарги, — Нахтаха (Кабанья). Учитывая приведенные сведения, можно усматривать в роде Нахтагир один из весьма древних и весьма южных по ареалу своего

первоначального распространения тунгусских родов, который еще до прихода русских проник в район будущего Охотского острога. В процессе этого движения часть нахтагиров, вероятно, вышла на правобережье Амура, где род Нахта в 1744 г. упоминался маньчжурами в «местности Гороло».²³⁰

Немнегирский (Негнярский) род пеших тунгусов упоминался в 1655 г. на Ине, хотя Лугит — аманат этого рода — был захвачен в том же году на Ульбее. Возможно, существовали две локальные группы немнегиров — одна на Ульбее, другая на Ине, и поэтому у Долгих в его таблице родового состава охотских тунгусов Негнярский род указан дважды. В 1678 г. в Негнярском (Немнегирском) роде с Ини было 15 ясачных плательщиков, а в Негнярском с Ульбеи — 10. До эпидемии 1659—1660 гг. численность рода была значительно большей. На это указывает челобитная немнегиров (1661 г.) о том, что аманата Лугит и другие их сородичи «примерли» в моровое поветрие. Заметим также, что в 1721 г. при Охотском остроге значился «род Негнярской пешей» (2 ясачных плательщика) — вероятно, это были остатки Немнегирского (Негнярского) рода.²³¹

Этноним *Немнегир*, скорее всего, образован от тунгусского имени Немнега (Немнюга). Это имя часто встречается в списках тунгусов XVII—XVIII вв., но нельзя исключать и того, что Немнегир — лишь одна из транскрипций этнонима *Ненигир*, одного из пеше-оленных родов, обозначавшего именно пешую его часть.

Омохтонский род впервые был упомянут в 1721 г. как Омотонский. Скорее всего, это тоже не род, а территориальная группа, название которой образовано от гидронима Амахтон или Омохтон. В Амахтонский залив впадают р. Тауй и расположенная к западу от нее р. Амахтонка. Можно думать, что первичным в данном случае является название реки, а не залива. Эвенское *амоххи* — назад, обратно. Такое название могло быть дано реке, которая во время прилива начинает течь в обратную сторону. Б. О. Долгих предполагал в членах Амахтонского рода угдигиров, оттесненных коряками с Олы.

Вместе с Омохтонским в 1721 г. был впервые упомянут и *Омуктагирский* род. Позднее С. Крашенинников называл в районе Тауя Омыттыкагирский род во главе с князем Тыбба. Тогда же в районе Удского острога упоминался Умуктукагирский род — 8 ясачных плательщиков. Во всех случаях речь идет, видимо, о представителях одного и того же этнонимического подразделения, часть которого со временем стала мигрировать к югу. Эвенкское *умук* — гнездо, *умукта* — яйцо. Данная этимология указывает на занятие членов рода в весенне-летний период: сбор птичьих яиц. Поскольку ни до, ни после 1730-х годов такой род на Охотском побережье не был известен, можно предполагать, что он представлял собой группу пеших тунгусов, отпочковавшуюся от одного из старых родов.

Тоуйский, или Тауйский, род тоже, без сомнения, являлся не отдельным кровным родом, а группой пеших тунгусов, живших на р. Тауй. Вероятно, тот же «род» был указан Москвитинным под названием *Товудан*. В 1655 г. Товуйский род упоминался на Ине и Ульбее, т. е. довольно далеко от Тауя, что указывает на значительную подвижность пеших тунгусов. Интересно, что гидроним *Тоуй* (Тауй) находит себе параллель в названии озера Тобуй или Табуй в верховьях Мархи, левого притока Вилюя. В конце XIX в. здесь жили малооленные верхневилуйские баягиры, которых миссионер И. Попов называл *Тобуйским родом*.²³²

Род Тунгусир, по словам Линденау, прежде существовал у пеших тунгусов охотской группировки. Судя по окончанию *-сир*, этноним представляет собой якутскую огласовку тунгусского названия *Тугучер*. Вероятнее всего, Линденау услышал его от информаторов-якутов.

Род Угдигир чаще всего был известен под названием *Укжурский* или *Укчерский*. Расселение угдигиров было связано преимущественно с районом Тауя. Б. О. Долгих, показавший в своей сводке роды Угдигирский, Укирский и Укчерский как разные, все же считал возможным принимать их за один род.²³³

Одно из первых упоминаний об этом роде относится к 1651 г., когда он именовался *Убзирским*. В 1678 г. в Угдигирском роде числилось 27 ясачных плательщиков, в Укчерском — 26, в Угирском — 17; всего около 280 человек. Вероятно, уже к приходу русских часть угдигиров находилась в тесных связях с оседлыми коряками, что в конечном счете привело к появлению *Икжурского* рода у последних.

Интересно сообщение о том, что в 1721 г. на Индигирке среди эвенских родов упоминался и *Угижарский*.²³⁴ Не исключено, что часть охотских угдигиров оказалась здесь в процессе миграции на запад. Еще 40 лет спустя двое братьев-охотников рода Укдокир оказались в низовьях Нижней Тунгуски.²³⁵

В 30-х годах XVIII в. тауйские угдигиры именовались Угджурским родом и насчитывали 15 «платежных ламуток». ²³⁶ Ревизии 1762 и 1782 гг. указали в Гижигинском уезде Укжурский род, а в нем соответственно 22 и 18 мужчин.²³⁷ В середине XIX в. угдигиры из Очжурского рода старосты Ильи Шехурдина жили в сел. Армань.

Улбиданский род, как следует из его названия, служил обозначением группы пеших тунгусов, обитавших в низовьях Ульбеи. Иван Москвитин упоминал *улбиданцев* на р. Улкондон. Вероятно, это более раннее название той же реки. Улбиданцы довольно часто фигурируют в ясачных материалах XVII в. В 1678 г. у них числилось 14 ясачных плательщиков, но в конце века они исчезают из документов Охотского острога. Дальнейшая судьба их неизвестна.

Род пеших тунгусов Хьюнчи указан Линденау как отделившийся от оленных тунгусов. Никаких других сообщений об этой группе нет. Отметим лишь, что у маньчжуров имеется похожий родовой этноним Хунчун.

Чагчагирский род в 1653—1655 гг. упоминался русскими на Улье без указаний его численности, аманатом от чагчагиров был Капнага. Б. О. Долгих полагал, что в этом роде тогда было 7 плательщиков ясака, но к 1678 г. их оставалось только трое. Позднее этот род на Охотском побережье не упоминался.

Правильным названием этого рода должно быть, по-видимому, *Чукчагир*. Род с таким названием существовал начиная с конца XVII в. в бассейне Амгуни. Сейчас чукчагиры входят в состав негидальцев. Поскольку современные амгунские негидальцы говорят о предках чукчагиров как о безоленных пришельцах с севера, можно отнести Чагчагирский род к числу пеших.

Род Четэр известен из описания Линденау у пеших тунгусов Охотского острога. В ясачной документации такое название не встречается. Однако в том, что такой род действительно существовал, нет сомнений: в 80-х годах XVII в. на Амгуни был выявлен *Четелкогирский род*,²³⁸ который, очевидно, представлял собой выходцев с Охотского побережья, подобно чукчагирам и другим родам.

Род Чолар, по Линденау, существовал у пеших тунгусов Охотского острога в дорусском прошлом. Каких-либо соответствий данному этнониму нет ни у эвенов-оленоводо-вод, ни у эвенков. Вместе с тем у нанайцев рода Бельды зафиксировано созвучное территориальное подразделение Чолачинкан (жители стойбища Чолачи).²³⁹ Нанайский род Бельды имеет эвенкийское происхождение и восходит к роду Буллет нынешних эвенков верхнего Приамурья — выходцев с Вилея. В свою очередь происхождение самих буллетов связано, с одной стороны, с эвенками рода Нанай, а с другой — с дотунгусскими аборигенами Вилея. Ю. А. Сем отмечал,



Афанасьевы — современная эвенская семья («род»). Охотский район. Фото В. А. Тутолокува.



Эвен в долбленной лодке. Магаданская область. Фото В. А. Тутолокува.

что бельды-чолачиканы известны среди других нанайцев как килены, т. е. тунгусы.²⁴⁰ В этой связи вполне вероятно, что топоним Чолачи занесен на нижний Амур либо с Вилюя буллетами, либо с Охотского побережья членами рода Чолар, который, возможно, является восточным ответвлением родов Буллет или Нанагир.

Будет уместным также отметить явное созвучие в названии рода Чолар с именем героя сказки, записанной К. Н. Новиковой у эвенов пос. Сиглан.²⁴¹ Ее герой, людоед Чолэрэ, предстает в сказке как одноглазый, однорукий и одноногий человек с железными зубами. Подобные персонажи фольклорная традиция идентифицирует обычно с представителями каких-то других, отличных от тунгусов, племен. Здесь явно речь идет о каком-то дотунгусском народе, вошедшем позднее в состав эвенков.



Эвенки — жены оленеводов. Фото В. А. Туголукова.



Молодой наездник. Фото В. А. Туголукова.

Шмагирский род впервые был назван ясачным сборщиком Фролом Кондратьевым в 1690 г. среди тауйских пеших тунгусов. Встречается и другая его транскрипция: Шапахирский (Шанахирский).²⁴² В 1721 г. тот же род указан как Шенягинский. Более поздних сведений в нем нет.

Нет сомнений в том, что это была небольшая группа эвенков — членов рода Шамагир. Откуда они пришли на Тауй, трудно сказать. Скорее всего, с нижней Лены, куда часть бывших илимских шамагиров мигрировала на рубеже 30-х и 40-х годов XVII в. Примерно в эти же годы шамагиры упоминались и на Амгуни.²⁴³

Остановимся теперь на родах, чья принадлежность к тем или иным группам эвенов не является доказанной. Первым среди таких «родов» является Сидарский. Он зафиксирован в «приправочной книге» Петра Шестакова, собиравшего ясак с тауйских тунгусов в 1721 г., и больше нигде и никогда не встречается.

В Сидарском роде можно видеть группу, генетически близкую роду Сиквар, известному у амгунских тунгусов в 80-х годах XVII в., а также родам Сигдан, Сигдэ, Сигдали у тунгусо-маньчжурских народов Нижнего Приамурья и Приморья в более поздний период. Патронимическая группа Сидэми (Сидэмилэр) тунгусского происхождения еще не так давно существовала у северных якутов-оленьеводов на Анабаре.

Туматский род (Тумацкой) был также один раз упомянут в той же «приправочной книге». Есть основание полагать, что это выходцы из Туматской волости, существовавшей в XVII в. в низовьях Вилюя. В свою очередь вилюйские туматы — это, без сомнения, потомки тех забайкальских (баргузинских) тюрков-туматов, которые в XIII в. бежали от монголов Чингисхана на север. На Вилюе туматы смешались с тамошними аборигенами, а затем с тунгусами и якутами. Во второй половине XVII в. под давлением якутов они стали выселяться в низовья Лены и Яны. Возможно, что одна из групп мигрировала и на Охотское побережье, где и была зафиксирована русскими как «Тумацкой» род. В дальнейшем тауйские туматы, скорее всего, растворились среди местных якутов.

И наконец, еще об одной этнонимической группе, имеющей отношение к эвенкам. Охотский служилый человек П. Ярыжкин упомянул в 1678 г. о шаняулях.²⁴⁴ Характер этнонима, напоминающего тунгусское имя Шаняуль, дает основание предполагать, что данная группа представляла собой патронимию или молодой род. На Оленеке и Анабаре в середине XVII в. упоминались тунгусы Шаньянского рода, которые, возможно, и были западной ветвью охотских шаняулей.

Рассмотрение этнонимического состава пеших тунгусов указывает на то, что, как это ни парадоксально (учитывая отсутствие у них оленей и больших судов), многие из них во второй половине XVII в. мигрировали вдоль Охотского побережья на юг — на Амгунь и в низовья Амура. Там они в течение XVIII—XIX вв. растворились в среде местного коренного населения, войдя в состав современных негидальцев, нанайцев, ульчей, ороков, орочей и удэгейцев. Некоторые группы пеших тунгусов пересекли Амур и оказались на его правобережье.

Итак, подобно эвенкам, эвены к приходу русских состояли из трех культурно-хозяйственных групп: кочевников-оленьеводов, оседлых рыболовов (пешие тунгусы) и полуоседлых скотоводов на Алдане (дельяны). Две последние группы были прежде оленьеводами, но под влиянием якутов и оседлых коряков изменили свою хозяйственную направленность и быт.

Большинство эвенов-оленьеводов к приходу русских сосредоточивалось в отрогах Верхоянского хребта, примыкающих к Охотскому побережью. Присоединение к России, ясачная политика государства, бесчинства служилых людей, столкновения с казаками и коряками побудили эвенов-оленьеводов, начиная со второй половины XVII в., продвигаться в малозаселенные районы Северо-Востока. К концу XIX в. они освоили почти всю территорию между низовьями Лены на западе и бассейном Анадыря на востоке.

В процессе расселения эвены-оленьеводы ассимилировали часть оседлых коряков и большинство юкагиров, став там доминирующим элементом. В результате численность эвенов возросла со второй половины XVII до конца XIX в. в 3 раза: с 3,6 тыс. до 10,7 тыс. человек; численность юкагиров сократилась в 6 раз: с 4,8 тыс. до 0,8 тыс. Смешение с юкагирами и отчасти с коряками, чукчами, якутами и русскими не могло не отразиться на языке, антропологическом типе и традиционной культуре эвенов, обусловив тем самым их отличие от эвенков, с которыми они прежде составляли одно целое.

В течение XVII—XIX вв. большинство мелких эвенских родов исчезло. Вместе с тем их основные крупные роды сохранились, некоторые даже заметно возросли в численности. Локальные группы таких родов царская администрация превратила в самостоятельные «роды» во главе со старшинами и старостами. В ряде случаев к таким административным родам были приписаны и прежние самостоятельные этнонимические группы эвенов.

К началу XX в. основную массу эвенов (около 60 %) составляли дельяны, долганы и уяганы, которые вобрала в себя большое число юкагиров, коряков и, вероятно, эскимосов (уяганы), во всяком случае сами уяганы несомненно вошли в состав эскимосов. Следует отметить, что часть представителей долганского рода, начавшая в XVII в. движение от нижней Лены на запад, вступила там во взаимодействие с эвенками, самодийцами-энцами, якутами и русскими старожилыми («затундренными» крестьянами), что в конечном счете привело к образованию нового народа Севера — долганов.

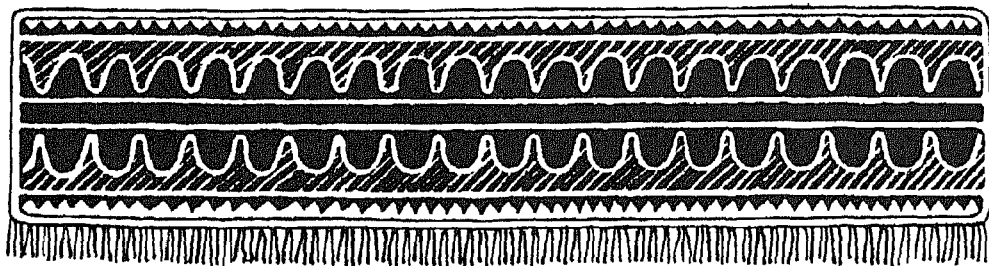
Часть эвенов-оленьеводов во второй половине XVII в. мигрировала на юг, где приняла участие в сложении современных тунгусо-маньчжурских народов Приамурья, Приморья и Сахалина — нанайцев, ульчей, негидальцев, орочей, удэгейцев и ороков. На это, в частности, указывают сами названия некоторых из перечисленных народов — они образованы от самоназвания *ороу* — восточных эвенов-оленьеводов.

Пешие тунгусы в XVII в. представляли собой особую этнографическую группу тунгусов, которую можно лишь весьма условно отнести к эвенкам. Большинство пеших тунгусов погибло во второй половине того же века от эпидемий, а оставшиеся в живых в течение XVIII—XIX вв. слились с русскими старожилыми, якутами, эвенками-оленьеводами и оседлыми коряками, образовав русскоязычную группу так называемых камчадалов. Часть пеших тунгусов, подобно своим оленным собратьям, мигрировала вдоль Охотского побережья на юг и, добравшись до Амгуни и нижнего Амура, также вошла в состав местных тунгусо-маньчжурских народов.

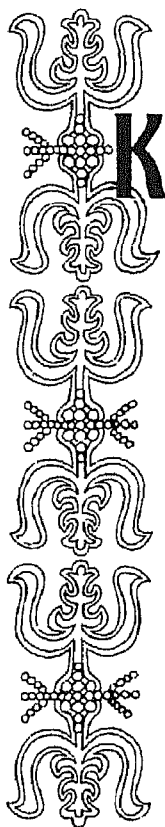
В отличие от эвенов-оленьеводов, пришедших с запада, большинство пеших тунгусов представляло собой пришельцев с юга и юго-запада. Роды пеших тунгусов были более мелкими по сравнению с родами эвенов-оленьеводов, их названия были в большинстве случаев оформлены суффиксом *-гир*, что подчеркивает этнографическую близость к собственно тунгусам (эвенкам). Однако, живя бок о бок с эвенками-оленьеводами, пешые тунгусы, естественно, испытывали на себе влияние эвенского языка и культуры. Надо помнить и о том, что значительная часть пеших тунгусов XVII в. представляла собой лишь пешые подразделения крупных эвенских родов.

Этническая история эвенов — яркое свидетельство ошибочности довольно распространенного мнения о том, что северо-восток Сибири в XVII—XIX вв. представлял собой естественный изолят, где существовали малочисленные, не связанные друг с другом коллективы людей, вследствие чего их антропологический тип и традиционная культура не испытывали влияния извне.





ХОЗЯЙСТВО



К середине XVII в., когда русские впервые познакомились с эвенами, основу их материальной жизни составляли добывающие промыслы: сухопутная охота на зверей и птиц, рыболовство и транспортное оленеводство. Отличительной особенностью хозяйства эвенов был его кочевой характер. Охота, оленеводство и рыболовство требовали постоянных передвижений в поисках лучших угодий. Различались группы хозяйств с большим радиусом кочевков, охватывавшим бассейны Колымы, Индигирки и Омолона, и те, кто проводил весь год в непосредственной близости от побережья Охотского моря.

На Охотском побережье существовала и небольшая группа полуседлых эвенов, преобладающим занятием которых было рыболовство и морской зверобойный промысел. Транспортным животным у них служила собака.

Можно выделить три типа хозяйств, которые сформировались у эвенов к концу XIX в.: таежное оленеводство; смешанное таежно-приморское хозяйство, в котором охота, рыболовство и оленеводство имели одинаково важное значение; безоленное хозяйство рыболовов-охотников, основу которого составляло рыболовство.

Таежные оленеводы постоянно обитали в материковых районах, на побережье моря они не выходили. Их олени круглый год паслись в горно-таежной зоне: зимой — в долинах, закрытых от холодных ветров горными цепями, летом — на возвышенностях и плато, богатых разнотравьем. Годовой хозяйственный цикл таежных оленеводов был подчинен интересам оленеводства. К такому типу относилась примерно четверть всех эвенских хозяйств, среди которых было немало и богатых оленеводов.

Смешанным таежно-приморским хозяйством занималось около 70 % всех эвенов. Они совершали огромные ежегодные перемещения: весной — из континентальной тайги к Охотскому морю, осенью — в обратном направлении. Амплитуда кочевков достигала нередко 1200 километров. Сравнительно небольшие стада в таких хозяйствах летом паслись на приморском разнотравье, зимой — в таежных безветренных распадках вблизи богатых охотоугодий.

Полуседлые эвены-рыболовы, а таких было около 5 %, большую часть года проводили на Охотском побережье, занимаясь промыслом рыбы и морского зверя.

И только зимой они уходили в тайгу на охоту — как правило, недалеко от постоянного места обитания.

Рассмотрим более подробно основные отрасли традиционного хозяйства эвенов и те изменения, которые произошли в них за последние десятилетия.

ОХОТНИЧИЙ ПРОМЫСЕЛ

Охота служила важнейшим источником обеспечения всех основных потребностей эвенов. Орудия промысла, способы и объекты охоты у них во многом сходны с эвенкийскими и отражают общий тунгусский культурный пласт, в отдельных своих элементах характерный и для всей алтайской языковой общности. Занятию охотой эвены посвящали большую часть года. Главными объектами охоты были дикий олень, лось, горный баран, кабарга, заяц. Из птиц добывали глухаря, куропатку, рябчика, гуся, утку. На медведя эвены тоже охотились, однако охота эта строго регулировалась особыми правилами и обрядами, вытекающими из древнего тотемического культа. По этим же причинам не принято было охотиться на волка, орла, лебедя и некоторых других птиц.

Пушной промысел, особенно добыча соболя, до прихода русских также был достаточно распространен у различных групп эвенов. Соболиные шкурки использовались в собственном хозяйстве и в обменных операциях с соседними народами. Связка особо ценных по красоте и качеству меха соболей *вып* служила престижным призом на различных спортивных соревнованиях и играх. Добывали соболя в значительных размерах. Казаки из отряда И. Ю. Москвитина, например, в 1639 г. взяли в качестве ясака только с ульинских эвенов 11 сороков (440) соболей.¹

Техника промысла соболя и других пушных зверей у эвенов отличалась от русской. Казаки сообщали в своих отписках, что соболя эвены «промышляют с собачонки и стреляют из луков на собачьей ноге, а кулемами промышлять не умеют».² Однако уже в начале XVIII в. С. П. Крашенинников отмечал, что «соболиный промысел у иноземческих народов от промыслу русских людей малым чем отменен».³ Соболя к этому времени ловили пастью, отличавшейся от русской кулемы лишь некоторыми особенностями конструкции спускового механизма давящего бревна.

Безусловно, на пушной промысел эвенов русская охотничья культура оказала сильное влияние, особенно по части более производительных орудий охоты. Вместе с тем довольно многочисленные сообщения русских о пренебрежительном отношении эвенов к различным ловушкам также явно преувеличены. Эвены имели собственные ловушки типа беркана и черкана, которыми добывали не только пушных, но и мясных зверей. Другое дело, что они, как и многие другие народы Сибири, активный промысел зверя явно предпочитали пассивному, ловушечному. Традиционный промысел «собачьей ногою» широко практиковался даже в конце XIX в. С собакой охотились обычно в начале зимы по неглубокому снегу. Собака, преследуя зверька по следу, загоняла его на дерево, и охотник убивал его из лука небольшой стрелой «тамарой». Со второй половины зимы пушных зверей добывали чаще всего ловушками или самострелами.

Поголовье соболя в большинстве районов Северо-Востока уже в конце XVIII в. сильно сократилось, соболиный промысел потерял свое былое значение. Вместо соболя стали промышлять в больших количествах белку, лисицу, горностая, при этом способы охоты и орудия промысла в различных районах заметно отличались. В Оймяконье, например, из орудий промысла чаще использовали плашки, нежели черканы, причем добывали плашками не только горностая, но и белку. Самострелы настраивали не только на лисицу, но и на зайца. Весной широко использовались

пасти. Практиковался и облавный способ охоты. В удачный день 4—5 охотников добывали таким образом до 200 зайцев.⁴

В Томпонском районе Якутии преобладала традиционная охота с собакой. Таким способом здесь промышляли в начале XX в. 85 % охотников. С собакой охотились даже на лису. Медведя добывали кулемой, горноста́я — специальной горностаевой пастью.⁵ В Момском районе охотничий промысел имел ярко выраженное мясо-шкурное направление; пушного зверя (преимущественно белку) добывали, как правило, попутно. Из орудий промысла преобладали ружья; ловушек и самострелов было мало. Охотились недалеко от стойбища, обязательно верхом на олене. К вечеру всегда возвращались в стойбище. Особенно активно промышляли белку в самые холодные месяцы — декабре—феврале, когда зверек редко покидает свои гнезда.

Заметные отличия имел промысел белки в Ольском районе. Эвены здесь были главными поставщиками беличьих шкурок. Охотились с малокалиберными винтовками или берданами. На охоту уходили небольшими коллективами по 3—4 человека на оленях или на лыжах. Основная охота начиналась после полудня, когда зверек возвращался после кормежки в гнездо. Выгоняли белку из гнезда легкими ударами по стволу дерева. В среднем каждый охотник добывал за день от трех до двенадцати белок. Убитого зверька привязывали к поясу, шкурки снимались только в теплом месте и очень медленно.⁶

По сравнению с эвенками эвены довольно поздно перешли к огнестрельному оружию, хотя в отдельных районах, в частности на Охотском побережье, ружья появились у них вскоре после прихода русских. В середине XIX в. И. Булычев отмечал, что охоту с ружьем предпочитала лишь молодежь; старшее поколение эвенов обходилось традиционными орудиями и способами. Основным огнестрельным оружием являлось кремневое ружье, чаще всего якутской работы. С конца XIX в. в обиход стали входить русские берданки и американские винчестеры, однако из-за дороговизны пистонов их нередко переделывали в кремневки. Вечным дефицитом был порох и свинец для пули. Анадырские эвены, например, вынуждены были деревянные пули оборачивать тонким слоем свинца. Кроме того, старались стрелять так, чтобы пуля оставалась в убитом звере и ее можно было бы использовать еще раз. С этой целью ее приколачивали шомполом в патроне сильнее или слабее, в зависимости от размеров зверя, на которого собирались охотиться.⁷ Массовое распространение огнестрельного оружия началось уже в XX в. В конце 20-х—начале 30-х гг. у большинства охотников, кроме нарезного оружия, были малокалиберная винтовка и дробовик.

Большое значение в жизни эвенов имел промысел диких оленей и горных (снежных) баранов, которые долгие годы были основным источником мяса. В отличие от юкагиров, которые охотились на оленей преимущественно на воде, эвены предпочитали добывать этих животных на суше. Наиболее любимым способом охоты была гоньба. Охотник на лыжах преследовал животное до тех пор, пока оно не выбивалось из сил в глубоком снегу.⁸

Диких оленей во время гона добывали с помощью оленей-манщиков. Существовало два способа такой добычи. К рогам манщика привязывалась ременная петля, и он выпускался недалеко от стада диких. Сразу же возникала драка, во время которой один из диких самцов обязательно запутывался в ременной петле. Охотнику оставалось лишь свалить его из ружья или лука. В другом случае охотник, прячась за манщиком, приближался к стаду диких животных незамеченным и с короткого расстояния мог поразить животное. В хорошие годы промысел с помощью манщика давал охотнику 15—20 оленей. Со временем эвены стали использовать и несвойственные им способы охоты на дикого оленя — поколку оленей на реках. Возможно, что заимствование это было связано с крупными конфликтами, которые возникали у них с соседями во время миграции дикого оленя. Юкагиры, чукчи, русские поджидали животных на переправах, в это же

самое время эвены охотились на них на берегу. Считалось, что тем самым они распугивали стада, заставляя животных менять привычные маршруты.

О другом, тоже явно заимствованном, способе сообщал в свое время А. Э. Кибера. Весной, выследив стадо диких оленей, эвены устанавливали на пути следования животных изгородь из ременных сетей шириной в сажень и длиной «версты в две». В изгороди имелось отверстие, через которое и попадали в загон перепуганные животные. Там их убивали из луков или «кривыми ножами величиною в фут или полтора фута». Каждая такая охота, по словам Кибера, приносила промышленникам до ста туш оленей.⁹

Кроме активной охоты на дикого оленя, не менее широко использовались и пассивные способы добычи. Особенно распространен был общетунгусский метод охоты петельными ловушками. Подобный способ охоты имел у тунгусов очень давнюю традицию. По мнению У. Г. Поповой, именно от него берет начало обряд ритуального удушения ездовых оленей на похоронах их владельца.¹⁰

На горного барана эвены охотились коллективно. Индивидуальную охоту практиковали лишь наиболее опытные промысловики и обязательно с помощью специально обученной собаки. Выследив стадо животных, охотники разделялись на две группы. Одна оставалась в засаде у тропы, по которой перемещаются животные, вторая должна была спугнуть стадо и направить его в нужную сторону. Лосей добывали преимущественно гоньбой с собакой, которая, догнав животное, удерживала его на месте до подхода охотника. Использовались и пассивные методы добычи, чаще всего самострелы. К концу 20-х гг. лоси в большинстве районов Северо-Востока были истреблены, и охота на них постепенно прекратилась. Восстановление численности лося произошло лишь к середине 60-х гг. XX в., когда охота на него была вновь разрешена.

На птиц специально эвены охотились редко, главным образом весной и осенью во время перелета гусей и уток, да и то лишь отдельные охотники из числа оседлых жителей. В XVIII в. «пешие тунгусы» активно добывали морских водоплавающих птиц с помощью длинного шеста с железным наконечником и манка-мучела. Деревянную утку-манка спускали в воду на якорь. Охотник сидел в берестяной лодке *нелуче*, имевшей четыре деревянных крыла *туикир*, которые скрывали его от птиц. Приблизившись к уткам на достаточное расстояние, охотник бросал в них шест, убивая сразу несколько птиц. Этот способ охоты позднее стал характерен для всего населения Охотского побережья, но, как отмечала У. Г. Попова, у ольских и тауйских эвенов в целом было отрицательное отношение к охоте на водоплавающих птиц.¹¹ Охотились в основном на боровую птицу; куропадок добывали дети и женщины с помощью силков, петель и деревянных пастей.

Морским зверобойным промыслом занимались только оседлые эвены. В устьях рек в конце лета и на кромке ледяного припая ранней весной добывали нерпу и ларгу. Животных били палками, предварительно отрезав им путь к воде, позднее стали использовать ружья. Этот промысел осуществлялся небольшими артелями из 4—5 человек. Пешие тунгусы охотились на нерпу с помощью тонкого шеста *хай* с железным крючком на конце. Когда крюк вонзался в тело нерпы, ее подтагивали к берегу и добывали дубинами.

Обязательно коллективной была и охота на медведя; в ней принимали участие не менее 9—11 человек. С появлением огнестрельного оружия число участников охоты стало сокращаться. Охотились на медведя в берлоге, обкладывая ее со всех сторон. Для стрельбы назначались 2—3 человека, остальные подстраховывали стрелков. Доставка убитого медведя, разделка туши, распределение добычи среди охотников осуществлялись по особым правилам. Впрок медвежье мясо никогда не заготавливалось, медвежья охота носила не продуктивный, а культовый характер.

У эвенов, как и эвенков, было характерно в прошлом коллективное распределение охотничьей добычи, известное как обычай *нимат*. Согласно этому обычаю, любая охотничья добыча подлежала обязательному уравнительному распределе-

нию между всеми семьями стойбища. По куску мяса полагалось разослать и в близлежащие стойбища. По мере разложения первобытно-общинного строя, оскудения промысловой фауны, углубления социального расслоения обычай нимата к концу XIX в. повсеместно претерпел существенные изменения. Так, например, у мямельских эвенов в Томпонском районе Якутии в конце 20-х гг. нимат распространялся уже лишь на тех зверей, у которых использовались мясо и шкуры. Не подлежали нимату все пушные звери, рыба, дичь, зайцы. Правда, зайцы еще распределялись коллективно, но в соответствии с другим обычаем — *юллести*. Объектом нимата служил и домашний олень, но процедура обычая тоже была другой.

Соблюдать нимат обязан был каждый охотник, даже подросток, но этот обычай уже не распространялся на всю общину в целом, в частности на женщин. Непременным условием для совершения нимата стало проживание в непосредственной близости друг от друга. Если юрты располагались на некотором удалении, нимат мог уже не производиться. Обязательным он был между равными по экономической мощности хозяйствами, во всех других случаях все зависело от воли и желания дающего. И все же хозяйственное значение нимата в конце 20-х гг. у мямельских эвенов было еще велико. В среднем по этому обычаю у них распределялось 67 % всей охотничьей добычи, при этом бедняцкие хозяйства отдавали 51 % добычи, середняки — 61, богатые хозяйства — 83 %. В виде ответного дарения эти же самые хозяйства получали соответственно 86, 72 и 38 % к отданному.¹² Как видно из этих цифр, основной своей тяжестью нимат ложился на экономически крепкие хозяйства, а сам этот обычай из формы коллективного первобытного потребления все более превращался в регулирующий, перераспределительный фактор, который вместе с другими формами взаимопомощи обеспечивал стабильность этнической системы.

Отдельные элементы нимата сравнительно долго существовали и при советской власти. У саккырьских эвенов, например, они были весьма сильны даже в конце 60-х гг. Правда, объектом нимата здесь в это время являлись преимущественно домашние олени. В оленеводческих бригадах, где быт в наибольшей степени приближается к традиционному, обычай нимата не ушел из жизни окончательно и сегодня.

Несмотря на существенные изменения, происшедшие в жизни эвенов в последние десятилетия, охота на мясного зверя во многом сохраняет свое значение и осуществляется типично традиционными методами. Дикие олени, лоси и горные бараны встречаются далеко не во всех районах. На Камчатке популяция дикого оленя была почти полностью уничтожена еще в начале XX в., на Охотском побережье он исчез в конце 20-х гг. В связи с этим охота на этих животных была либо запрещена, либо стала строго лимитироваться. Обычно она производится теперь попутно с пушным промыслом. Среди эвенов Магаданской и Камчатской областей распространена охота на лося, численность которого заметно выросла; чаще охотятся здесь и на горного барана.

Охотник сторожит появление животных с подветренной стороны на бараньих тропах. Стараются обычно убить первым выстрелом вожака и, пользуясь замешательством стада, стреляют в остальных. На водопоях и во время отдыха животных практикуется другой способ: охотник в серой неяркой одежде подкрадывается на расстояние выстрела с подветренной стороны. Кроме лося, оленя и горного барана, эвенки охотятся и на медведя, хотя случается это редко. В обычной обстановке стараются по возможности уклониться от встречи со зверем. Оленеводы убивают медведя лишь при явной опасности для человека, а также в случае систематического разорения животным амбаров с продуктами.

Существуют различные способы охоты на медведя. На Охотском побережье для этой цели используют ремесленные петли. Их ставят на медвежьих тропах. Один конец петли привязывают к дереву, сама петля развешивается на окружающих

кустах. Медведь, продираясь через кустарник, попадает в петлю и душит себя. Чаще, однако, охотятся на медведя осенью в кедровниках и ягодниках, а также на реках, куда звери выходят половить рыбу. Охотятся вдвоем-втроем, страхуя друг друга, реже — в одиночку. В этом случае охотнику помогает собака, которая отвлекает зверя. В снаряжение охотника-медвежатника, кроме ружья или карабина, входит традиционный тесак *еткан* или рогатина с острым стальным наконечником на длинной рукоятке *гид*. Это оружие, ранее широко распространенное, до сих пор имеется у многих охотников. Им пользуются для добывания раненого зверя. При этом охотник в соответствии с традицией старается поднять медведя на задние лапы криком или взмахом руки, чтобы затем поразить его рогатиной в сердце или горло. Рогатина ставится всегда строго перпендикулярно полю зрения медведя, чтобы она имела спереди вид точки.

Нередко для охоты на медведя эвены устраивают на деревьях специальные помосты *биркэны*, на которых и подкарауливают зверя. Подобный способ, применяемый ольскими и арманскими эвенами, а также в Быстринском районе Камчатки, более эффективен и безопасен. На Камчатке практикуется и зимняя охота с собаками на спящего медведя. На птиц охотятся весной и осенью на перелетах. На севере Якутии бьют линную птицу на водоемах. Ее загоняют впрок, сохраняя в вечной мерзлоте. В Аллайховском и Нижне-Колымском районах широко распространена добыча куропадок петлями. Активно охотятся все эвены на глухаря и рябчика. На Охотском побережье, как и прежде, добывают различных тюленей, чаще всего весной у кромки льда.

Из пушных зверей, как и встарь, добывают соболя, белку, горностая, лису, зайца, выдру и других зверей. На севере Якутии распространен песцовый промысел. Орудиями промысла служат малокалиберные винтовки различных модификаций, черканы с проволочной тетивой и капканы, которые пришли на смену громоздким пастям. Используют иногда (преимущественно в Охотском районе) и традиционные орудия, ныне запрещенные. Например, лису, зайца и выдру добывают самострелами. Лук самострела делают из сухой лиственницы, обязательно с южной стороны ствола. Перед установкой самострела отдельные его части натирают кедровником, чтобы отбить запах человека.

ОЛЕНЕВОДСТВО

Эвенское оленеводство первоначально имело сугубо транспортное назначение. По многим своим характеристикам (вольный выпас, отсутствие пастушеской собаки, выючно-верховое использование оленей и др.) оно сближалось с тунгусским таежным типом, свойственным многим народам алтайской языковой общности. Олень играл в жизни эвенов важную роль с глубокой древности. В качестве основного средства передвижения он был незаменим в тайге в любое время года. С оленеводством у эвенов были связаны многие древние верования, бытовые традиции и обычаи, семейные, ритуальные, погребальные обряды.

В русских источниках XVII в. нет сведений о наличии у эвенов крупных стад оленей, упоминаются лишь «пробойные дороги», по которым передвигались по тайге при верховой и выючной езде на оленях эвенские охотники. Однако уже в XVIII в. у отдельных групп эвенов наметился переход от транспортного к продуктивному крупнотабунному оленеводству. Особой многооленностью в этот период отличались тайско-гижигинские эвены, кочевавшие на территории, занятой прежде коряками, от которых они и заимствовали этот тип оленеводства. В конце XIX в. у гижигинских и ольских эвенов уже имелись семьи, владевшие многотысячными табунами.¹³ Преимущественно оленеводством мясо-шкурного направления занимались быстринские эвены на Камчатке.



Олени рассохинских эвенов. Фото В. А. Туголукова.

Переход к оленеводству чукотско-корякского типа происходил и в других районах. По сообщению В. Г. Богораза, в конце XIX в. отдельные семьи у колымско-омолонских эвенов владели стадами в несколько сот голов,¹⁴ в начале XX в. крупные оленеводы имелись у саккырырских и момских эвенов в Якутии. По рассказам стариков, записанным участниками землеустроительной экспедиции (1933 г.), в Момском районе «лет 70 назад» дикие олени увели с собой несколько десятков тысяч домашних животных. К 1917 г. поголовье оленей в районе еще не восстановилось полностью, хотя и насчитывало около 60 тыс. животных.¹⁵

Появление у эвенов крупнотабунного оленеводства в значительной степени было обусловлено изменениями в характере фауны Северо-Востока. Исчезновение стад диких оленей, снежных баранов и лосей, составлявших основу жизнеобеспечения эвенов, побуждало искать альтернативные источники существования. И не случайно переход к продуктивному оленеводству начался прежде всего в районах, где оскудение привычной фауны было наибольшим.

По мере того как росло поголовье оленей, изменялось и традиционное соотношение отраслей в хозяйстве эвенов, отмирали старые формы комплексной экономики, появлялись новые, основанные на специализации. В многооленных семьях на первый план выдвинулись потребности оленеводства, охота стала играть второстепенное значение, причем преобладал пушной промысел. Изменились и способы охоты — традиционная гоньба все больше уступала место промыслу ловушками, использовать которые можно, не отрываясь от основного занятия. В целом образ жизни крупных оленеводов становился менее подвижным по сравнению с традиционным. В таких хозяйствах более заметным было и влияние чукотско-корякской оленеводческой культуры — практиковались специальное окарауливание стад, езда на нартах, высасывание молока из важенок.

Следует заметить, что, приобретая черты продуктивного производства, оленеводство эвенов, за исключением разве что гижигинской и быстринской групп оленеводов, тем не менее не утратило своей главной специфической особенности — транспортной направленности. В зависимости от типа кочевых хозяйств оно развивалось по двум направлениям: продуктивно-транспортному и транспортно-

продуктивному. Средний размер стада в хозяйствах первого типа составлял примерно 500—600 голов. Этого было достаточно, чтобы удовлетворять за счет оленеводства основные жизненные потребности семьи из 6—8 человек. Средний размер стад в хозяйствах второго типа не превышал 120 голов, и потому такие семьи вынуждены были вести комплексное хозяйство, в котором оленеводство, охота и рыболовство играли одинаково важную роль.

Отличительной особенностью эвенского оленеводства от корякско-чукотского являлся выпас небольшими стадами. Крупное стадо в таежных условиях пасти трудно, поэтому многооленные хозяйства разбивали его на несколько табунов (как правило, от 500 до 1 тыс. голов), каждый из которых выпасался отдельно. Малооленные хозяйства, наоборот, объединяли своих оленей в общее стадо примерно такой же численности. Для совместной пастбы и ухода за животными объединялось несколько родственных или соседских хозяйств. Существовали две основные формы производственно-стойбищных объединений: *ивулдьакън*, объединявшее группу хозяйств примерно равных по численности оленей и материальному достатку, и *бэйсэв*, состоящее из хозяйств крупных оленеводов и их малооленных или безоленных родственников.¹⁶ Первые из них базировались на первобытнообщинных традициях коллективизма и взаимопомощи, во вторых эти же традиции тесно переплетались с патриархальной эксплуатацией труда безоленных и малооленных работников.

Производственные объединения могли создаваться на какую-то хозяйственную кампанию или на весь хозяйственный год, но чаще всего они существовали на долговременной основе. Выйти из объединения мог любой из его участников по собственной инициативе. Более стабильными были объединения первого типа. Обычно их покидали семьи, перешедшие в разряд *орънчи*, т. е. многооленных, что случалось не так уж и часто. Такой удачливый хозяин, как правило, вступал в новое производственное объединение или кочевал самостоятельно. Частная собственность на оленей у эвенов мирно уживалась с коллективной собственностью на пастбищные и охотничьи угодья. Несколько производственно-стойбищных объединений осваивали одну хозяйственную территорию, границы которой признавались соседями. Конфликтов и споров по поводу земельных угодий не возникало.

Кочевание у эвенов, особенно ведущих комплексное хозяйство, было подчинено не только нуждам собственно оленеводства, а и всех других хозяйственных занятий. Зимой для кочевки выбирали такой маршрут, чтобы одновременно можно было охотиться на белку и соболя. Летние пастбища обязательно располагались в местах, где можно было заниматься промыслом рыбы, а осенние — в районах промысла сохатого. Единственный, не очень продолжительный отрезок времени, полностью подчиненный нуждам оленеводства, — отельная кампания, когда ничем другим не занимались. В малооленных хозяйствах маршрут и протяженность кочевок были обусловлены потребностями главной отрасли — охоты. Момские эвены, например, с наступлением тепла передвигались со своими стадами вслед за диким оленем в Усть-Янский и Аллаиховский районы. В остальное время держались вблизи беличьих угодий.

Эвенский олень по сравнению с тундровым отличался лучшей прирученностью, имел больший рост, вес и высоко ценился у коряков и чукчей. За одного эвенского оленя они давали 2—4 своих. В результате такого взаимообмена к концу XIX в., по словам омонского эвена А. Балаганчикова, «их олень наполовину ламутским стал».¹⁷

Техника пастбы оленей у эвенов несколько отличалась от эвенкийской. Эвенки в большинстве случаев практиковали выпас оленей без пастухов. Эвены обязательно окарауливали стадо верхом на олене или пешком. Практиковался и вольный выпас, но лишь в определенное время года, чаще всего в период гона и массового появления грибов, когда стадо становилось трудноуправляемым. Продолжительность вольного выпаса в разных типах хозяйств была различной.

Тасежные оленеводы распускали свои стада на месяц и более, но всегда знали, в какой стороне пасутся их олени. В семьях, ведущих комплексное хозяйство, безнадзорный период выпаса был короче — не более двух недель. Иногда оленей распускали на вольный выпас и в самые короткие зимние дни.

Зима считалась самым спокойным временем года в жизни оленеводов, зато весной, в период отела, и летом, в пору тасежного гнуса, пастухи трудились круглосуточно. В жаркое время года стада старались держать на хорошо продуваемых склонах сопок, вблизи снежников или на морском побережье, где от овода и гнуса спасали прохлада и морские ветры. Для защиты стада от оводов на тасежных пастбищах устраивалась система дымокуров. Дымокур сооружался из жердей в виде конуса, внутри которого разжигался костер. Дав огню как следует разгореться, в костер бросали влажную траву или болотный мох сфагнум. Дым от такого костра стлался по земле, отпугивая насекомых. Дымокуры располагали по прямой линии или подковой на расстоянии 25—40 метров друг от друга. Иногда роль дымокуров выполняли подожженные болотные кочки.

Пастушеской собаки эвены не имели, но собак использовали для охраны оленей от волков. Их держали на привязи рядом с пастбищем. При появлении хищников собаки поднимали лай, предупреждая пастухов об опасности. Оленегонные лайки стали использоваться для управления стадом лишь в начале XX в., да и то не везде. Характерно, что пастушеские собаки в это время появились также у чуванцев и чукчей.

В отличие от эвенков доением оленей занимались далеко не все эвены. И. А. Худяков, наблюдавший доение в Верхоянском округе в середине прошлого века, так описывал этот процесс: «Ламуты доят оленей, замотав самку за шею и привязав ее к лесине... Доение производят раз в сутки... в железные ковши, называемые по-ламутски куола; при этом одной рукой дойница держит ковш, а другой доит».¹⁸ Известно доение также и у эвенов Охотского района. В Северо-Эвенском районе, на Анадыре, пенжинские и быстринские эвены, по примеру коряков и чукчей, высасывали оленьё молоко из вымени важенки ртом. В настоящее время доение оленей практикуют иногда только момские эвены. В Охотском районе доением не занимаются уже несколько десятилетий. По сообщениям информаторов, доить оленей здесь перестали по той причине, что «свои важенки были смиренные, а колхозных надо учить».¹⁹

Многие группы эвенов не знали упряжного оленеводства вплоть до конца XIX в. Перекочевки осуществлялись с помощью вьючных оленей, при этом порядок движения во время кочевки зависел от сезонов года. Зимой впереди каравана следовал специальный олень *ондачь*, который прокладывал в глубоком снегу дорогу. За ним верхом на оленях ехали: хозяин стойбища, ведя в поводу оленя *эннурук* — носителя семейных святынь; хозяйка с двумя-тремя оленями для малолетних детей, а также другие члены семьи, каждый из которых вел за собой караван оленей с определенной поклажей. В зависимости от размеров семьи и стада в караване могло быть до 30 вьючных оленей. Богатые оленеводы выделяли для перекочевки по 100 транспортных животных и более. Через 2—3 часа после начала кочевки на новое место под присмотром пастухов отправлялась и основная часть стада. Летом в первую очередь перегоняли на новое место стадо, а затем в том же направлении двигался хозяйственный караван. Подобный порядок перекочевки был характерен для эвенов нынешней Магаданской области. В других районах существовали свои традиции передвижения. На Камчатке, например, караван оленей, как правило, вела женщина. Мужчины во время перекочевки перегоняли стадо оленей и охотились.²⁰

С конца XIX в. в кочевой быт эвенских оленеводов стала проникать нарта. Часть эвенов, по утверждению В. Г. Богораза, заимствовала чукотскую ездовую нарту и чукотский способ упряжки, другие — приспособили к оленьей езде нарты, по конструкции очень похожие на собачьи.²¹ У гижигинских эвенов вошла в обиход корякская дугокопильная нарта.

Современное оленеводство эвенов существенно отличается от традиционного. Повсеместно оно превратилось в крупнотабуное, до недавнего времени развивалось в рамках колхозно-совхозного производства. Большинство оленеводческих совхозов сохраняется у эвенов и сегодня, но появились и новые организационные формы — товарищества с ограниченной ответственностью, национальные предприятия, родовые общины и т. п.

Каждое более или менее крупное оленеводческое хозяйство содержит обычно несколько стад. Размеры их колеблются от 500 до 2000 голов, а общее количество оленей достигает в таких хозяйствах 20 тыс. голов и более. Каждое стадо обслуживает оленеводческая бригада из 8—12 человек, связанных отношениями родства. Обычно это 2—3 родственных семьи. Оленеводческие бригады во многом напоминают традиционные кочевые объединения эвенов, которые тоже состояли из родственных семей. За счет общего заработка членов бригады нередко с оленеводами живут и нетрудоспособные родственники. Летом во время каникул к родителям в бригаду приезжают дети-школьники, и 2—3 месяца в году эвенские семьи живут в полном составе.

Состав оленеводческих бригад в районах проживания эвенов, как правило, однонациональный. Лишь на Камчатке и Чукотке встречаются бригады смешанного состава — эвено-корякские, эвено-чукотские. В Якутии в бригадах с эвенами работают также юкагиры, реже якуты. Следует отметить, что в бригадах со смешанным в национальном отношении составом хуже моральный микроклимат, выше текучесть кадров. Отчетливо просматривается стремление к моноэтническому производственному формированию. Объясняется это стойким желанием работать среди родственников, говорить на родном языке, ощущать себя членами одной большой семьи. В значительной степени этим обстоятельством продиктовано и появление в последние годы новых производственных коллективов — родовых общин, особенно характерных для Якутии.

Каждой оленеводческой бригаде определен район кочевания с сезонными пастбищами. Во многих случаях он совпадает с традиционной территорией кочевков эвенских родов в прошлом. Годовой цикл движения стада также в большинстве случаев традиционен. Так, на Охотском побережье и на Камчатке стада оленей на лето перегоняют вверх по течению рек в предгорные районы, где меньше комаров и достаточно корма. В конце лета начинается перекочевка к морскому побережью. Зиму оленеводы проводят также недалеко от моря. И только при очень суровой зиме с большим снежным покровом, затрудняющим оленям добычу корма, стада уходят от побережья раньше. Если позволяет кормовая база, многие бригады вообще не спускаются к побережью, передвигаясь со стадами в долинах горных рек. В районах, удаленных от морского побережья, выпас ведется по строго индивидуальной схеме.

На горнотаежных пастбищах практикуется изгородное содержание животных. Особенно широкое распространение этот метод получил в Охотском районе Хабаровского края и у эвенов Оймякона. Огороженные участки избавляют пастухов от постоянных перекочевков и круглосуточного присмотра за оленями. Обычно устраивается несколько огороженных участков для одного стада. Изгороди (драпиры) строят из жердей, которые прикрепляют к стволам деревьев или укладывают на «козлы» — связанные между собой тонкие столбы в полтора-два метра высотой.

Изгороди сооружаются также и на горных перевалах. По мере истощения пастбища стадо перегоняют на другой огороженный участок. На каждом из них обязательно строятся *химнуданы* — теньевые навесы для защиты животных от солнца и насекомых. С этой целью под навесами устраивают и дымокуры. Химнуданы имеют довольно значительные размеры, ибо укрыть нужно несколько сот животных. Похожие навесы в виде «получума» строили для своих оленей в прошлом эвенки.



Оленевод с арканом. Фото В. А. Туголукова.

Протяженность кочевых маршрутов оленеводов достигает 400 километров и более. На этом пути бригада делает примерно 40 стоянок. В небольших долинах табуны останавливаются на день-два, на пастбищах большей площади на неделю и более. В зимнее время года на Чукотке и северо-востоке Якутии пастухи проверяют стада 1—2 раза в день. Табун объезжают на нартах и отколовшихся оленей легко находят по следам на снегу. Летом и осенью в стаде дежурят круглые сутки, сменяя друг друга каждые 8—12 часов. При этом молодежь по традиции находится со стадом только в ночное время. Такое дежурство называется *хевчак*, или *хевчин* — пастьба ночью. Дневная смена называется *кесчи*.

Традиционное снаряжение оленевода состоит из пояса *калба*, на котором носят нож *хиркан* с рукояткой из корня березы в деревянных ножнах, карабина или гладкоствольного ружья и патронташа. Некоторые пожилые звены берут с собой, кроме того, кресало, кремь и трут в специальной овальной коробочке *чираль-дивун*, а также посох *нимками*. Непременной принадлежностью каждого оленевода является аркан из лахтачей, медвежьей или воловьей шкуры. Длина его достигает 15 метров и более. Обычно аркан (*маут*), новый или уже бывший в употреблении,

вручается мальчику в возрасте 10—12 лет как символ приобщения к профессии оленевода.

Среди многочисленных и разнообразных обязанностей пастуха одна из наиболее трудоемких — подрезание самцам рогов перед гоним. Делается это для того, чтобы они не повредили друг друга в период брачных схваток. Участвуют в этой операции все пастухи бригады. Оленей выплавливают из стада маутом, валят на землю и ножовкой срезают наиболее острые отростки рогов.

Ответственным периодом в работе оленеводов является отел. Проходит он в конце апреля—первой половине мая. В это время в бригады посылают дополнительных людей для помощи оленеводам. Аналогично поступали эвены и в прошлом — в период отела семьи оленеводов объединялись для совместного кочевания. Самцов и телят прошлого года рождения перед отелом отделяют от остальных важенков в специальный табун, который пасут отдельно. Для маточного стада также разрабатывается особый маршрут.

Забой оленей в бригаде эвены производят традиционным способом. Оленя валят на правый бок и лезвием ножа поражают сердце или мозжечок животного. Для этого требуется всего лишь 10—15 секунд. Существует и еще один традиционный способ: удар ножа в область шейных позвонков. Забить оленя может каждый эвен, дети обучаются этому с детства. Не применяется для забоя огнестрельное оружие (а раньше не использовался и лук). Старики всегда вспоминают в этом случае зиму 1922 г., когда белогвардейцы убивали из винтовок в гижигинской тундре домашних оленей. Это мгновенно восстановило против них всех кочевников. Вид раненых животных, истекавших кровью, обезумевших от страха и боли, надолго запечатлелся в памяти людей как преступление.

Разделяют оленей обязательно женщины. Разделку начинают не сразу, ждут, когда кровь пропитает мясо. Это придает ему вкус дичины. Разделку производят всегда одним и тем же способом. В результате получают следующие части туши: две лопатки, грудинка, ребра с позвонками, хребтина, две части таза и две верхние части задних ног.

Забой производится по мере потребности оленеводов в мясе. Забиваются только колхозные или совхозные олени. Мясо оленеводы оплачивают по себестоимости из своей зарплаты.

РЫБОЛОВСТВО

В комплексном хозяйстве большинства эвенов добыча рыбы наряду с охотой и оленеводством занимала важное место. Уже в первых сообщениях русских казаков об эвенах подчеркивалось, что многие «оленные люди» приходят на реку Охоту «для корма рыбного». ²² По мере продвижения эвенов к востоку от Охоты активно осваивались и другие нерестовые реки — Кава, Тауй, Армань, Ола, Яма, Вилига, Гарманда и др. Главным объектом рыбного промысла на Охотском побережье были лососевые — кета, горбуша, чавыча, кижуч. У янских, индигирских, отчасти колымских эвенов рыболовство играло меньшую роль и имело вид попутного промысла. Ловили омуля, чира, нельму, щуку; в верховьях горных рек — хариуса. О момских эвенах В. Н. Скалон писал даже, что «рыбным промыслом они не занимаются вовсе». ²³

Основными орудиями лова рыбы у эвенов были традиционные общетунгусские крючковые снасти: удочка *ченчъ* и марик *элъ*, которым ловили обычно лососевую рыбу во время ее хода на нерест. Марик представлял собой разновидность остроги. К концу длинного шеста привязывался тонкий ремень, другой его конец крепился к костяному или железному крюку с зубуринами, который вставлялся в специальное углубление на шесте. При поклке крюк легко соскакивал с древка, и лахтатый ремень удерживал пойманную рыбку. Наблюдавший такую рыбалку у «пеших тунгусов» в XVIII в. капитан Сарычев метко назвал ее «багрением». ²⁴

Удочкой ченчэ эвены добывали гольцов, хариуса, другую речную и озерную рыбу. Ченчэ не имел удилища. Леска из сухожилий задних ног оленя разматывалась с небольшой дощечки, которая хранилась в специальном чехле, для крючков также была особая сумочка. К леске привязывали небольшое грузило из свинца (иногда эту роль выполняла медная гильза) и крючок. Вместо наживки использовалась кисточка из заячьего меха, окрашенная в красный цвет ольховой корой или охрой. Тауйские, ямские и гадлинские эвены такой удочкой рыбачили и подо льдом, но роль приманки в этом случае выполнял свинцовый червячок с крючком. Его отливали в специальных деревянных формочках. Удочкой в отличие от марика, которым рыбачили только мужчины, ловили рыбу все, независимо от пола и возраста.

Из других орудий лова эвены использовали сети *адал*, которые весьма искусно плели из белого конского волоса, вымениваемого у якутов. Волосная сеть отличалась прочностью, служила по 25—30 лет, и ее охотно покупали русские. На Камчатке, в Якутии, а также анадырские и гижигинские эвены заимствовали у коряков, ительменов и юкагиров запорное рыболовство. Запор *нипкыр* перегородивал реку полностью или частично. Он представлял собой невысокий частокол с узкими проходами, в которых размещали «морды» *кэнгыр* — своеобразные мешки из ивовых или тополиных прутьев. Рыба, встретив препятствие, движется вдоль изгороди и попадает в «морду», из которой ей уже не выбраться. По краям частокола (в том случае, если перегородена часть реки) вбивали небольшие колья, к которым привязывали пучки веток. Они не давали рыбе обойти частокол. «Мордами» ловили рыбу и не делая запоров. В. Г. Богораз, наблюдавший запорное рыболовство у колымских эвенов в конце XIX в., отмечал, что освоив этот вид промысла, многие эвены тем не менее не умели делать «морды». ²⁵ Очевидно, запоры и «морды» вошли в обиход эвенов сравнительно недавно. До конца прошлого века реки Охотского бассейна, особенно в период нереста лососей, были буквально переполнены рыбой. Ее добыча не требовала сложных орудий лова, и потому традиционные снасти эвенов не претерпели сколь-нибудь существенных изменений вплоть до 20-х гг. нашего столетия. Переход к более производительным орудиям промысла начался по существу уже в советские годы в связи с развитием на побережье промышленного рыболовства.

Для лососевого промысла эвенов было характерно половое разделение труда. Мужчины добывали рыбу, женщины разделявали ее особым ножом с тонким длинным лезвием и чуть закругленным острием. Вся рыба разделялась чрезвычайно экономно. Выбрасывались только внутренности, все остальное шло в дело. Существовало несколько способов разделки в зависимости от назначения улова. Крупную рыбу разрезали от передних плавников до задних, точно такой же сплошной разрез делался и на спинной части. Затем мясо отделяли от костяка. Получались две толстые пластинки, соединенные между собой в хвостовой части кожицей. Таким способом рыба разделялась для варки. Если же готовилась юкола, то с полученных таким образом пластин срезалась часть мякоти (так называемые бочки, или *хидики*), а оставшийся тонкий слой с кожицей надрезался поперек легкими движениями ножа, чтобы рыба лучше вялилась. При разделке мелкой рыбы выпотрошенную брюшную полость расширяли специальной палочкой *хилуняй*. В таком виде тушку рыбы вялили.

Рыбу, добытую поздней осенью, обычно замораживали, не разделявая. Хранили ее в амбарах (позднее на чердаках) в подвешенном состоянии или в специальных коробах *таки* в ямах. Слой рыбы в коробе не превышал 10 см. Сверху яму закрывали жердями и заваливали землей. В юго-восточной Якутии и тауйские эвены мороженую рыбу хранили в срубе на вешалах. ²⁶

Изготовление юколы было наиболее распространенным способом заготовки рыбы впрок. В понятии эвенов юкола и просто вяленая рыба — далеко не одно и то же. Рыба хорошо вялилась при сухой, безветренной и прохладной погоде.

Такую вяленую рыбу называли *хочемас*. Для приготовления собственно юколы обязательно нужно солнце. Под воздействием солнечных лучей, поднимающихся от земли теплых потоков воздуха изменялся химический состав мяса рыбы. Она приобретала специфические вкус и запах, становилась юколой, которую можно было хранить длительное время.

С середины XIX в. все большее распространение среди эвенов Охотского побережья начали получать соление и копчение рыбы. Вначале солили исключительно брюшки кеты, так называемые «пупки». Позднее засаливали и саму тушку, но обязательно разделанную на две пластины. Кроме лососей стали засаливать речную и озерную рыбу.

Копчение к началу XX в. было освоено в основном ольскими эвенами. Коптили рыбу в специальных постройках-поварнях. Остатки этих коптилен до сих пор встречаются по рекам Яма, Сиглан, Ланковая и в других местах. Н. В. Слюнин так описал этот процесс: в копильне рыбу размещают на верхних жердях (рукой человеку не достать) на один день, потом ее спускают во второй ряд, где она висит 10—14 дней; отсюда балыки спускаются еще ниже (на высоту плеч человека) и остаются здесь до конца копчения. Весь процесс длится 45 дней.²⁷ Возможно, длительность процедуры копчения и была причиной того, что у кочевых эвенов копчение не получило распространения. В Северо-Эвенском районе даже в 30-е года нашего века эвены сами рыбу не коптили, а отдавали ее для этих целей корякам в обмен на оленину.

С конца 20-х гг. потребительское рыболовство у эвенов начинает приобретать товарный характер. Особенно интенсивно шел этот процесс на Охотском побережье, а также в бассейне Анадыря. Развитию товарного рыболовства способствовало создание в 1927 г. интегральной кооперации, развернувшей активное кооперирование промыслового населения. Повсеместно создавались сезонные артели. Кооперативы снабжали их современными орудиями промысла, обеспечивали спецодеждой, учили новым способам добычи рыбы. В путину 1931 г. на Гижигинском побережье работало уже 10 сезонных бытовых артелей эвенов, артельный лов велся на реках Сиглан, Армань, Яна, в бухте Мотыклей Тауйского побережья. Доходы от добычи и продажи рыбы государству способствовали улучшению материального положения эвенов. В Ольском районе, например, их покупательная способность в 1931 г. выросла к уровню 1928 г. в 4 раза.²⁸ Появилась возможность покупать продукты питания, одежду, предметы культурно-бытового обихода.

Новый импульс развитию товарного рыболовства дало колхозное строительство. Хозяйства колхозников-эвенов добывали рыбы в 3—5 раз больше единоличников. К середине 30-х гг. доля рыболовства в структуре доходов коренного населения уже явно преобладала над другими отраслями хозяйства и составляла в Охотском районе 41,1 %, в Ольском — 36,8, в Северо-Эвенском — 47 %.²⁹ К 1939 г. доходность рыбной отрасли в колхозах увеличилась до 65 %.³⁰

Эвены активно осваивали новые объекты (нерестовую сельдь) и орудия промысла — сети, закидные невода. Места рыбалок коренного населения стали смещаться из верховьев и среднего течения рек к устьям, где уловы были значительно выше. Начался постепенный переход от речного рыболовства к прибрежному и морскому. Эвенский колхоз «Красный Октябрь» первым на Охотском побережье стал применять морской ставной невод. Для добычи сельди создавались сезонные межколхозные объединения. Они арендовали у государства необходимые орудия промысла и оборудование. После путины такое объединение распускалось. Новая форма работы оказалась весьма эффективной. В 1937 г. колхозы Ольского района, например, получили через объединения две трети всех доходов от рыболовства.³¹

Развитие сельдевого рыбного промысла внесло существенные коррективы в годовой хозяйственный цикл эвенов-оленеводов, проводивших часть лета на

морском побережье. Если раньше они выходили со своими стадами к морю в июле—августе, то теперь стали появляться здесь уже в начале мая. До июля они ловили сельдь, затем начиналась лососевая путина. Все это время стада находились на вольном выпасе. Табуны начинали собирать лишь с первым снегом. Особенно характерным стало такое содержание стад у ольских и вилигинских эвенов, в наибольшей степени вовлеченных в сельдяной промысел.³²

Конец 30-х гг. — время расцвета товарного рыболовства эвенов. В последующие годы их участие в рыбном промысле неизменно сокращалось. Слабость технической базы рыбной промышленности Дальстроя, в ведении которого находились эвенские колхозы, определяла и отсталость колхозного рыболовства. К тому же за годы войны в результате интенсивного промысла были подорваны запасы лососевых, на добычу которых традиционно ориентировались национальные хозяйства. К концу 40-х гг. заметно поредели стада нерестовой сельди. Для ее добычи требовался теперь экспедиционный флот, которого в колхозах не было. Отрицательно повлияло на участие эвенов в рыбном промысле объединение их колхозов с русскими артелями: в объединенных хозяйствах эвены оказались в меньшинстве, началось постепенное их вытеснение из наиболее доходной рыбной отрасли.

Развитие государственной рыбной промышленности во вновь созданной Магаданской области в 60—70-е гг., переход к активному морскому рыболовству окончательно решили судьбу колхозного рыбного промысла. Колхозы были преобразованы в специализированные оленеводческие совхозы и перестали заниматься товарным рыболовством. В настоящее время на Охотском побережье остался единственный колхоз, ведущий добычу рыбы (им. Востречева в Охотском районе Хабаровского края), однако и здесь эвены в рыбной отрасли практически не работают.

В современном хозяйстве большинства групп эвенов рыболовство, как и прежде, носит подсобный характер. Для личного пользования рыбу добывают во многом традиционными способами, характерными для той или иной местности. В верховьях горных рек Камчатки ловят небольшой конусообразной сетью (*чируч*, или *мироса*). Один человек держит *чируч* в воде, второй гонит рыбу к сетке, двигаясь по реке или бросая в нее камни с берега.

Горбушу, чавычу, кету, гольца, реке кумжу и форель ловят почти все региональные группы эвенов сетью. Существует несколько способов такой добычи. Один из них состоит в том, что конец сетки привязывают на берегу. Со вторым заходят в воду и, двигаясь по течению, описывают большую дугу. Рыба, поднимающаяся по реке вдоль берега, попадает в этом случае в сеть. На Индигирке, других крупных реках с одним концом сети идут по берегу люди, второй конец находится в лодке. Практикуется и такой оригинальный способ. Один конец сети привязывают к бревну, которое плывет по течению. Со вторым концом рыбак идет по берегу вслед за бревном. В вертикальном положении под водой сеть удерживают каменные грузила. Когда в сеть набралось достаточно рыбы, бревно подтягивают к берегу за веревку. В Охотском районе Хабаровского края для закидывания сети используют длинную жердь. Сеть с такой жердью называется *анун*.

Пользуются, особенно в Ольском районе, и традиционной острогой со съемным металлическим крючком. Ранней весной в низовьях и устьях рек рыбачат удочкой с самодельными крючками *уриун*. Зимой в прорубях на блесну добывают хариуса, ленков и другую рыбу. Следует, однако, сказать, что эвены весьма нетерпеливые рыболовы. В случае плохого клева проявляют раздражительность и прекращают лов. Пенсионеры нередко живут на рыбалках круглый год. Быт их в этом случае в наибольшей степени приближается к традиционному.

В далеком прошлом собирательство пищевых, лечебных и хозяйственно-технических растений, по всей видимости, не уступало по своему значению таким жизненно важным для эвенов занятиям, как охота и оленеводство. Об этом можно судить по чрезвычайно богатой терминологии, относящейся к названиям различных растений, по фольклорным сюжетам и сказкам, в которых они часто фигурируют, по той роли, которую играют многие из них в семейно-бытовых и шаманских обрядах. У. Г. Попова приводит в своей работе названия некоторых растений, которые сегодня сохранились лишь в народной памяти, но которые некогда играли в жизни эвенов очень важную роль. Это *кочия* и *хэнтъ*, имевшие сладковатый вкус и широко распространенные в таежной зоне Северо-Востока. Названия этих корней на русском языке неизвестны.³³

Собирательство было женским делом; занимались им не только в весенне-летний период, но и в другие сезоны года, однако заготовка пищевых растений впрок, как правило, не делалась. Ягоды, орехи, различные корни употреблялись в сыром или вареном виде. Наиболее распространенным объектом собирательства на рубеже XIX—XX вв. были *нубъ* — горец живородящий, цветы, плоды и листья шиповника, употреблявшиеся вместо чая, шикша — *омтьчан*, голубица — *гит*, жимолость — *хуть мта*, брусника — *химть* и другие ягоды. На пищевые цели шли также дикорастущий лук *эннут*, черемша, дикий чеснок, отдельные зонтичные растения. Грибы эвены не собирали, считая их «оленьей едой». Не имел широкого распространения и мухомор. В качестве наркотического средства его использовали во время шаманских обрядов лишь некоторые гижигинские эвены.

Из лечебных растений особенно ценился кедровый стланик, из коры и игл которого делали различные настойки для приема внутрь и примочки для открытых ран. Широко использовалась в повседневной практике эвенов даурская лиственница. Она была основным строительным материалом, ее ветками устилался пол в жилище, кора использовалась для покрытия различных хозяйственных сооружений. Пешие тунгусы, по описанию Я. Линденау, каждое утро жевали с водой смолу этого дерева, «от чего зубы белые и никогда не болят».³⁴ Даурская лиственница играла важную роль в ритуальных обрядах.

В качестве дубителей, красителей использовалась кора ольхи, черемухи, белой и каменной березы. Кипяченая ольховая кора, настоянная на натуральной охре, давала краску ярко-красного цвета для отделки верхней одежды, особенно детской и праздничной. Из бересты изготавливались покрышки для летних жилищ, настойка из березового нароста чаги использовалась для лечебных целей. Из наростов другого широко распространенного на Севере-Востоке дерева — *чозени* — делали трут *хилтс*, который легко разгорался от малейшей искры. Вместе с кремнем и кресалом его носили в специальной сумке *хилтък*. Крошки трухлявого тополя или лиственницы служили топливом при дымлении шкур и кож, в сухом виде они использовались для подстилки грудным детям и назывались *куч*. Из кустарниковой березы и ивы делали мягкие обтирочные стружки *хэгри*, которые служили полотенцем.

Богатый опыт эвенов по части использования природных растительных ресурсов Северо-Востока по достоинству был оценен русскими поселенцами, которые перенимали очень многое для своей хозяйственной практики.

ДОМАШНЕЕ ПРОИЗВОДСТВО

Профессионального ремесла у эвенов не существовало. Потребности хозяйства в орудиях труда, бытовых предметах, утвари и инвентаря удовлетворялись в рамках домашнего производства; при этом существовало разделение труда по полу и возрасту. Мужчины занимались кузнечным делом, изготавливали различные орудия

и предметы из дерева, кости, рога, лодки, лыжи, нарты, упряжь для выючно-верхового оленеводства, сооружали каркасы жилых помещений и т. п. Женщины обрабатывали бересту, шкуры животных, шили из них одежду и обувь, спальные принадлежности, выючные сумы. По старинной традиции изготовление производственно-хозяйственных орудий и инвентаря осуществлялось стариками; мужчины помоложе выполняли работу, требующую физической силы. Так же разделялся и женский труд.

Кузнечное производство было известно эвенкам издавна, о чем свидетельствуют терминология и лексика, связанные с обработкой железа. Они носят общетунгусский характер и восходят к периоду древних тунгусо-монгольских связей. Все основные слова для обозначения тех или иных предметов и действий в кузнечном деле имеют монгольское происхождение.³⁵ Вместе с тем следует отметить, что выплавка железа или других металлов из руды эвенками не производилась. Они получали уже готовое железо от соседних народов, прежде всего от якутов.

Среди соседних народов эвены пользовались безусловным авторитетом как признанные мастера по переделке различных металлических изделий. Оленные чукчи, сами не умевшие заниматься починкой железных вещей, за помощью неизменно обращались к ламутам.³⁶

В XVII в., еще не умея обращаться с огнестрельным оружием, эвены находили ему новое применение: захваченные у казаков пищали искусно превращались в ножи, в наконечники для стрел и гарпунов. Интересно, что даже в первые советские десятилетия железные инструменты заводского изготовления эвены обязательно переделывали, поскольку они, как правило, не отвечали требованиям кочевого быта и специфике домашних работ. В хозяйстве оленевода одних ножей использовалось более десятка. Охотничьи ножи *хэркан*, которыми разделявали добычу, изготавливали обычно из стали. Их постоянно носили на поясе в нерпичьих чехлах. Из кованого железа делался нож-тесак *откан*, служивший вместо топора. Им пользовались для рубки дров и других хозяйственных нужд. Существовали специальные женские ножи для разделки туш животных и рыбы, для раскроя шкур, приготовления пищи и т. п.

Поскольку железа у эвенов было мало и оно очень ценилось, ни один кусочек металла даром не пропадал. Из обрезков жести делали оригинальные лейки для клея и других жидкостей, ложки. С помощью железных ободков реставрировали разбитые чашки. Для каждой металлической вещи обязательно делали деревянный или меховой футляр. Не менее искусно изготавливались и более сложные вещи. Скажем, при дефиците патронов или пистонов эвены запросто переделывали ружья центрального боя в фитильные.

Особенно славилась изготовленные эвенскими мастерами различные украшения из серебряных монет царской чеканки. Делали их обычно способом холоднойковки с последующей полировкой. Среди тауйских эвенов было распространено изготовление литых украшений-подвесок под названием *этыргэн* — муравей. Формочки для литья выдалбливались в глинистом сланце в виде восьмерки, напоминающей по своим очертаниям муравья.³⁷

Другими традиционными для кузнечного ремесла эвенов поделками были женские инструменты для обработки шкур и кож — скобель с остро отточенным лезвием и длинной деревянной рукояткой, скребок с зубчатым и тупым лезвиями, кожемялка, изготавлившаяся обычно из ствола старого ружья, и др. Эвены были основными поставщиками, особенно для чукчей и эскимосов, кресал и кремния. Кресала они делали из старых напильников, кремний запасали в больших количествах во время своих перекочевков по тайге на известных только им месторождениях.

Изготовлением предметов из дерева, кости или рога, занимались практически все мужчины. Для обработки материала пользовались топором, ножом, пилкой, лучковым сверлом, набором долот и стружков. С их помощью изготавливались луки для седел, детские колыбели, лыжи, всевозможная хозяйственная утварь. В

отличие от чукчей, которые, по свидетельству В. Г. Богораза, пользовались топором исключительно для рубки деревьев и заготовки дров, эвены этим инструментом не только тесали доски, раскалывали на плахи бревна, но и выполняли мелкую и тонкую работу.³⁸ Не случайно в 30-е гг., когда на Северо-Востоке начался интенсивный процесс оседания кочевников, именно эвены раньше всего освоили профессии плотников и вели собственными силами массовое жилищное строительство.

Для поделок использовали древесину березы, чозения, лиственницы. Отдельные деревянные части соединялись между собой с помощью ремней или клея. Его готовили из кожи кеты или кижуча. Вначале ее вымачивали в воде, затем, сняв остатки жира и мяса, варили на медленном огне до полного испарения воды. Остудив и тщательно размешав оставшуюся массу, получали густой и прочный рыбный клей, которым приклеивали камусную обивку к лыжам, закрепляли рукоятки рабочих инструментов. Более подробно об изготовлении утвари будет рассказано далее — в разделе «Материальная культура».

Сложным делом считалось изготовление арканов-маутов. Сырую шкуру лося или оленя растягивали на земле мездрой вверх и вырезали из нее по спирали тонкий ремешок. Получившуюся заготовку увлажняли и, туго натянув между деревьями, сушили, соскабливая с ремня остатки шерсти. Высушенные таким образом ремни мяти, после чего сплетали из них длинный и прочный аркан, который после предварительного дымления не боялся воды и сырости.

У женщин самой ответственной и трудоемкой работой была обработка шкур. Занимались ею весной и ранней осенью. Шкуру вначале сушили на воздухе, расстелив на земле мездрой вверх. Чтобы она не морщилась, ее растягивали и прибывали к земле деревянными колышками. Зимой свежие шкуры сушили в юрте на жердях. С высушенной шкуры скобелем с очень острым лезвием снималась мездра с остатками мяса и жира. После этого ее увлажняли теплой водой или мокрым мхом, выдерживали несколько часов и начинали растяжку. Специальным растягивателем с зазубренным тупым лезвием шкуру расправляли и вытягивали вдоль и поперек. Растяжка повторялась несколько раз, после чего шкуру тщательно мяти кожомалкой. Из обработанных таким образом шкур молодых оленей шили верхнюю и нижнюю одежду, спальные мешки. Шкурами взрослых оленей с летней шерстью застилали обычно пол в юрте, шкуры с зимней шерстью использовали для постели, но их обработка ограничивалась обычно лишь снятием мездры.

При изготовлении ровдуги со шкуры снимали шерсть. Для этого применяли разные способы. мех смачивали водой с крошками древесной трухи, посыпали мокрыми иголками кедрового стланика, мазали со стороны мездры специальным составом, приготовленным из рыбьей печени и мха, и т. п. После этого шкура прела в теплом месте несколько суток. Затем на бревне с подставкой мех соскабливали скребком. Дальнейшая обработка была такой же, как и обычной шкуры. На ровдугу обрабатывали обычно старые постельные и подстилочные шкуры. Заключительная операция при изготовлении ровдуги — дымление. С этой целью сооружали остов небольшого конического чума, который покрывали предназначенными для дымления кусками ровдуги. В чуме разводился дымокур из гнилушек. Дым, накапливаясь внутри чума, постепенно впитывался в кожу. Когда одна сторона ровдуги прокуривалась в достаточной степени, ее переворачивали. Процесс дымления занимал несколько суток.

В прошлом все меховые и ровдужные изделия эвены шили сухожильными нитками. Их изготовление также составляло важную часть домашнего производства. Наиболее прочными считаются нитки из спинных и ножных сухожилий лося. Пока сухожилия сырые, с них удаляют остатки мышц. Затем их сушат в помещении или на улице и отбивают молотком или деревянной колотушкой. Из расщепленных сухожилий отбирают отдельные волокна, из которых и ссучивают нитки необходимой длины.

Остановимся на еще одном исключительно важном для эвенов виде домашнего производства — изготовлении красок. Традиция украшать одежду, хозяйственную утварь требовала широкого ассортимента красителей, способных сохранять цвет длительное время и в разных погодных условиях. Для этих целей эвены использовали различные природные материалы. Например, подшейные волосы оленя, идущие на художественную вышивку, окрашивались в желтый цвет отваром ягеля. Черную краску для кожи и дерева изготавливали из растертых древесных углей или графита. Полученный порошок разводили в воде с клеем. Коричневую краску различных оттенков получали из отвара ольховой и лиственничной коры и натуральной охры, которая встречалась повсеместно в виде мягкого камня. Очень дорожили эвены красками, приготавливаемыми из охры-красавика, киноvari и графита, поскольку они встречались далеко не везде. Если находили такие места, то сырье запасали в больших количествах.³⁹

В настоящее время большинство традиционных домашних производств уже не используется в повседневной жизни эвенов. Давно перестали изготавливать хозяйственную утварь, посуду, особенно берестяную и деревянную, практически забыто производство сухожилых ниток, украшений. В наибольшей степени сохраняет свое значение лишь обработка шкур для изготовления зимней одежды и обуви. Обрабатываются шкуры традиционными методами и инструментами. Верхний слой мездры при этом чаще всего снимается с помощью каменного скребка, который вставляют в деревянную колодку с двумя ручками. Подобные скребки все еще широко используются у ольских, пенжинских, быстринских эвенов. Продолжает сохраняться и технология обивки камня для производства таких скребков. Окраска выделанной шкуры или ровдуги также производится по традиции отваром ольховой коры с добавлением пепла. В оленеводческих бригадах сохраняют свое значение кузнечно-слесарное дело, изготовление вьючно-верховых седел и упряжи.

НОВЫЕ ОТРАСЛИ ХОЗЯЙСТВА

Культурное взаимодействие эвенов с якутами, русским старожильским населением способствовало появлению новых хозяйственных занятий — домашнего животноводства и огородничества. Раньше всего было воспринято эвенами коневодство якутского типа. Эвены Камчатки, отдельные группы ольских и тайских эвенов занимались им уже в XIX в. Лошадей содержали круглый год на подножном корме. Летом их пасли вместе с оленями, зимой — отдельно. Сено для лошадей не готовили, не было и специальных помещений для содержания животных. Лишь осенью и весной для них иногда сооружали загоны или крытые навесы. Ездили на лошадях только верхом, преимущественно летом, использовали лошадей и как вьючных животных.

Медленнее прививались молочное животноводство и огородничество, однако к середине XIX в., по сообщению И. Булычева, оседлые эвены на Охотском побережье уже держали домашний скот, косили сено, «в большом употреблении у них был и картофель».⁴⁰ Следует иметь в виду, что отдельные группы эвенов, преимущественно в юго-восточной Якутии, оказавшись под сильным влиянием якутов, перешли к скотоводству еще в XVII в. Так, например, основу хозяйства алданских дельянов уже тогда составляли лошади и крупный рогатый скот. Весьма привлекательной отраслью хозяйства, по наблюдению С. И. Николаева, стало скотоводство в дореволюционный период у эвенов Оймяконского района.⁴¹ И все же в массе своей новые отрасли хозяйства стали развиваться у эвенов лишь в рамках колхозно-совхозного производства.

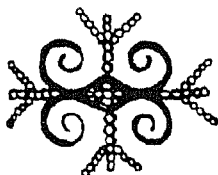
Интенсивное промышленное и транспортное освоение Северо-Востока в послевоенные годы, рост численности приезжего населения остро поставили вопросы создания собственной продовольственной базы. По решению местных органов

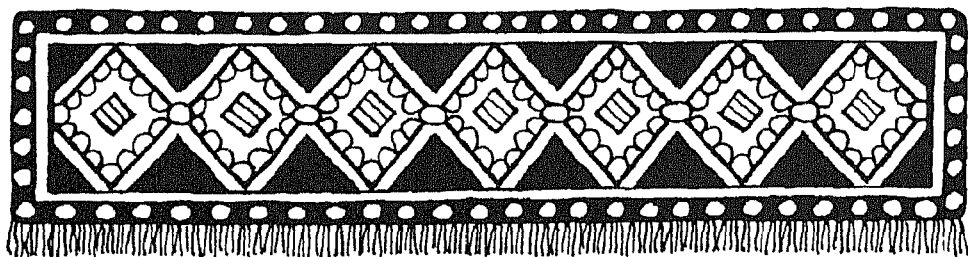
власти промысловые хозяйства эвенов стали заводить собственные животноводческие фермы, значительно расширили посевы картофеля, овощей, кормовых культур. Особенно интенсивно развивалось сельскохозяйственное производство в колымских районах Якутии и Магаданской области, в юго-западной части Ольского района, где сосредоточивались крупные рабочие поселки — основные потребители сельхозпродукции. В колхозах эвенов Ольского и Северо-Эвенского районов, например, доля новых отраслей хозяйства в структуре денежных доходов увеличилась в 1954—1969 гг. с 13 до 30 %. ⁴² В эти же годы была повсеместно создана и такая отрасль, как клеточное звероводство.

На зверофермах Якутии, Магаданской области разводят преимущественно серебристо-черных лисиц и голубых песцов. Количество зверей основного стада в расчете на один совхоз составляет 180—200 голов. Мелкие зверофермы, слабая кормовая база, низкие качественные показатели делают в большинстве случаев это производство малорентабельным, а то и вовсе убыточным, но звероводство в промыслово-оленьеводческих хозяйствах эвенов аккумулирует в себе значительную часть трудовых ресурсов (на зверофермах работают в основном женщины), и потому продолжает развиваться.

К концу 80-х гг. практически все оленеводческие совхозы эвенов, кроме традиционных отраслей, занимались также молочным животноводством, откормом крупного рогатого скота, свиноводством и птицеводством; довольно широкое распространение получило также тепличное овощеводство. Эвены успешно работали там доярками, скотниками, свинарями. Однако в связи с реорганизацией совхозов в начале 90-х гг., их акционированием, превращением в товарищества с ограниченной ответственностью очень немногие эвены остались работать в новых отраслях. В Якутии, например, абсолютное большинство работников бывших совхозов из числа эвенов вошло в состав родовых общин, занимающихся только традиционными отраслями. На базе животноводческих ферм совхозов самостоятельные товарищества (колхозы) из числа якутов, русских, представителей других народов республики.

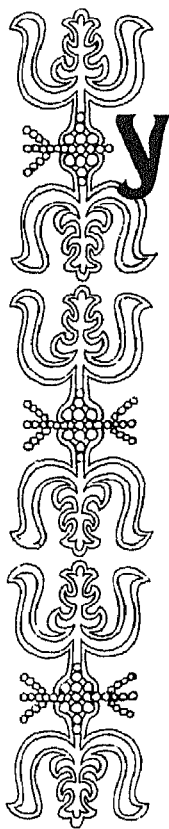
Особенности хозяйственного и социально-экономического развития эвенов в последние десятилетия находят яркое отражение в современной структуре занятости эвенов. В 1988 г. в народном хозяйстве страны было занято 4344 эвена, в том числе 2123 женщины. Почти три четверти из них — 72,7 % — работали в сельском хозяйстве, в том числе в совхозах 67 %. В промышленности был занят всего 1 % эвенов, в системе народного образования, здравоохранения, культуры, в аппарате органов управления, торговле и материально-техническом снабжении — более 20 %, в том числе 30 % женщин.





МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

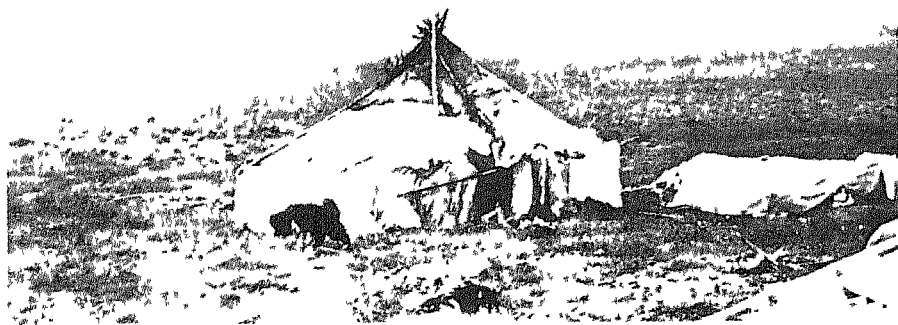
ЖИЛИЩЕ



эвенов издавна существовало два основных типа переносных жилищ: *илум* — конический чум общетунгусского типа, характерный для периода, когда охота была основным источником существования, и *чорама дю* — оригинальная по своей конструкции цилиндро-коническая постройка, известная больше как ураса или юрта. Илум в качестве жилища вышел из употребления в большинстве районов в конце XVIII в., несколько дольше сохранялся он у аркинских эвенов в Охотском районе Хабаровского края, однако как хозяйственное помещение он существовал еще совсем недавно во многих поселках Якутии, Северо-Эвенского и Омсукчанского районов Магаданской области. В оленеводческих бригадах, а также как временное охотничье укрытие его можно встретить до сих пор.

Опорой остова чума служат три основные жерди, скрепленные сверху ремнем. На них опираются вспомогательные шесты, расставляемые по кругу, в среднем 20—30 штук. Внутри чума, над очагом, крепится специальная жердь для котла. Покрышкой для чума служат ровдуга, береста, зимой — олени шкуры. Берестяные чумы стали большой редкостью уже в 30-е года из-за сложности изготовления берестяных покрышек. Долше сохранялись (преимущественно у алтайховских и некоторых других групп эвенов севера Якутии) ровдужные чумы, однако и они уже давно вышли из употребления. Там, где чумы еще используются в качестве хозяйственных помещений, для их покрытия применяют обычно брезент. О древности этого типа жилища может свидетельствовать обычай сооружать на могилах умерших ритуальное помещение *чурима*, напоминающее остов чума.¹

Переход от чума к цилиндро-конической юрте связан, скорее всего, с развитием у эвенов пастушеского оленеводства. Переход этот происходил довольно медленно. Существование чума наряду с юртой отмечали в XVIII—XIX вв. многие исследователи. Кроме чума и юрты, известны и другие жилища. Так, у пеших тунгусов Охотского побережья в XVIII в. Я. Линденау видел летние постройки двух типов: продолговатые восьмиугольные *уран* и круглые *кольтан* высотой до 3 метров с двумя входами. Они покрывались берестой или рыбьей кожей. Зимним жилищем пеших тунгусам служили круглые полуземлянки с плоской крышей и входом через дымовое отверстие *утан*, а также с коническим покрытием и боковым входом



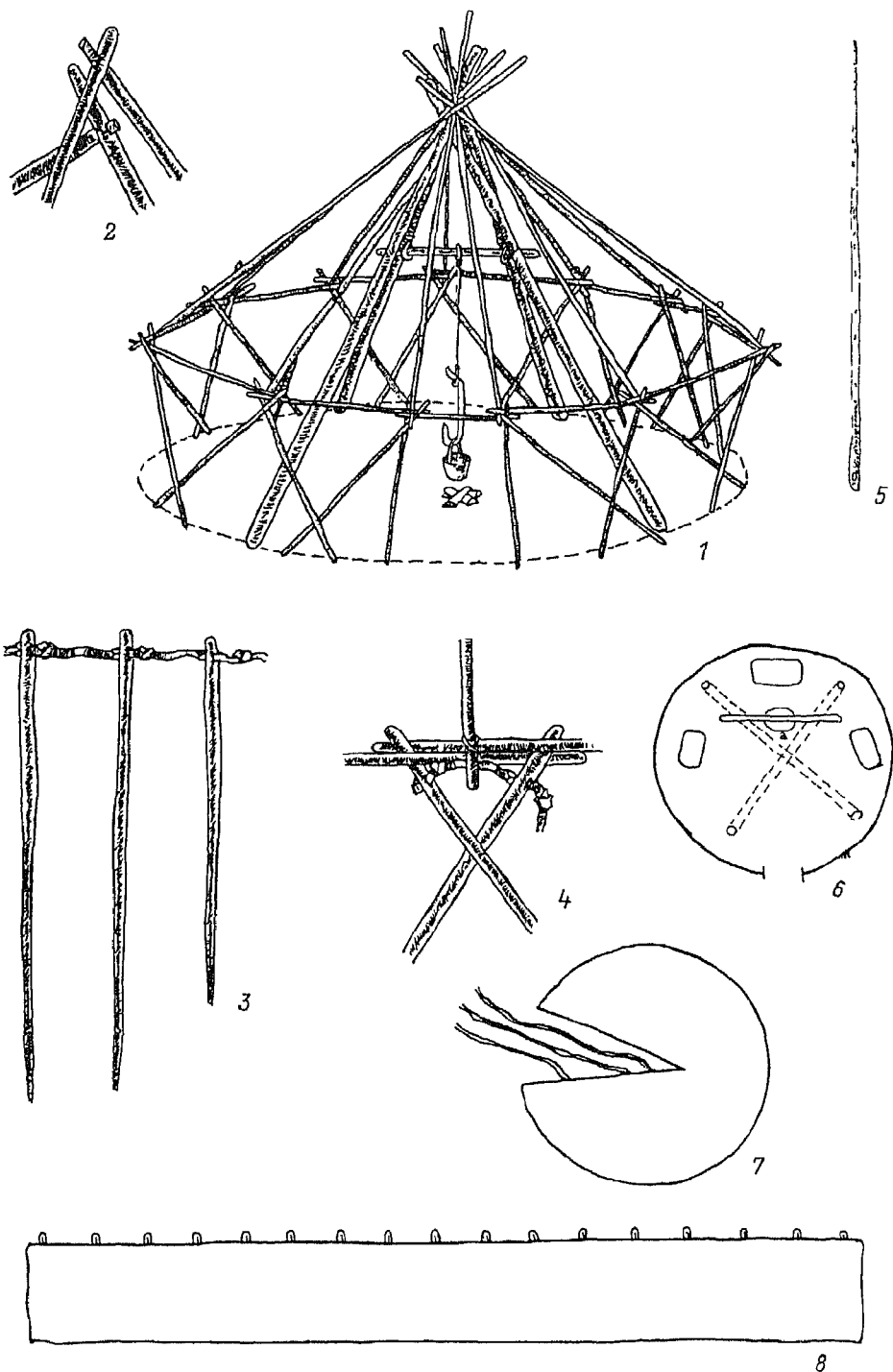
Эвенская юрта. Фото В. А. Туголукова.

джуг.² Летнее жилище, похожее на то, что описано Я. Линденау, и с тем же названием *утан*, но срубного типа, имелось в начале XX в. у эвенов Ольского района.³

Чорама дю — традиционное постоянное переносное жилище эвенов во всех районах их обитания. Остов ее составляют четыре жерди *халкиманча*, две из которых на верхнем конце имеют сучки для сцепления. К двум стойкам остова крепится горизонтальная жердь *екэтэн* для подвешивания котлов над очагом. Цилиндрическая часть стенок юрты собирается из коротких палок *чора*, соединенных в треногу. Две ее ножки высотой около метра втыкаются в землю под острым углом друг к другу, третья горизонтальная палка служит для связи с вершиной угла следующего звена. Располагаясь по кругу будущей юрты, эти связки-треноги и образуют ее цилиндрическое основание. Полным жилищем считалась юрта, состоящая из 12—16 комплектов-треног.

Свод кровли юрты образуют шесты *херан*, верхние концы которых лежат на жердях остова, а нижние крепятся к горизонтальным палкам чора. За счет вертикальных стенок, пологого свода кровли объем и полезная площадь юрты могли быть весьма значительными. А. Е. Кибер видел в 20-е годы XIX в. у нижнеколымских эвенов юрты, вмещавшие до 70 человек. В них можно было свободно передвигаться, не сгибаясь, даже вдали от очага. В такой юрте могли жить одновременно 5 семей и более.⁴ Позднее, однако, таких юрт у эвенов уже не встречалось. Обычными стали жилища на 2—3 семьи, вмещавшие до 20 человек. На рубеже XIX—XX вв. распространение получила малая или половинная юрта *калту*, состоящая из 6—8 комплектов чора.

Покрывали юрту зимой оленьими шкурами мехом внутрь, летом — ровдугой или берестой, вываренной в воде с золой. На морском побережье использовали также покрывки из рыбьей кожи. Такая юрта называлась *гарми*. Для покрывки юрты среднего размера требовалось 10—12 оленьих шкур, причем верхнюю часть покрывки приходилось менять практически ежегодно. Далеко не каждой семье было под силу иметь собственную юрту, поэтому родственные хозяйства обычно



Переносной цилиндрический шалаш эвенов Марковского района. Приведено по, ИЭАС (табл. XV).
 1 — остоу жилища, 2 — способы крепления; 3—5 — части остоу; 6 — план жилища; 7—8 — нижняя
 и верхняя покрывки

объединялись под одной крышей и на вопрос: «В чьей юрте живете?» отвечали: «Вот эта сторонка наша!» или: «Своя сторонка своим загорожена».

Если в юрте жило более одной семьи, она имела, как правило, два входа — один против другого. Посторонний человек становился гостем той семьи, на чьей половине он усаживался. Позднее, в 20—30-е гг., юрты стали делить внутри перегородками из жердей на отдельные «квартиры». У камчатских эвенов они назывались *аранами*. В каждом аране размещалась одна семья. Очаг и котел в такой юрте были общими, но питались обычно семьями возле очага или в аранах.⁵

Пол в юрте покрывался ветками лиственницы или кедрового стланика, а сверху невыделанными оленьими шкурами. Вход закрывался ровдужной занавеской с узорной аппликацией. У каждого члена семьи в юрте имелось свое место: женщины — в хозяйственном углу, мужчины — в передней части. Спальные места располагались вдоль стен. В середине XIX в. в юртах эвенов стали появляться пологи, заимствованные, вероятно, у коряков: летом — из ситца и ровдуги, зимой — меховые.⁶ Характерным отличием эвенской юрты от эвенкийского чума, кроме конструктивных особенностей, является расположение места для гостей-мужчин. В эвенкийском чуме оно находится сразу за очагом. У эвенов же здесь обычно хранится утварь. Гостей они усаживают рядом со спальным местом хозяина, которое может располагаться либо слева, либо справа от входа.

Активное вытеснение юрты домами русского типа началось вместе с коллективизацией, но долгое время было не особенно успешным. До конца 50-х гг. строительство велось преимущественно собственными силами. Небольшие однокомнатные домики на две-три семьи делали, как правило, из местного тонкомерного леса. Крыши у них не было, стены и потолок обкладывались дерном, изнутри обмазывались глиной или обшивались фанерой. В таких домах были единственное окно с одинарной рамой, нередко «застекленное» пузырем или куском льда, железная печь или камин из дерева, обмазанного толстым слоем глины, для которых требовалось очень много дров. Совершенно непригодные для жизни в суровых зимних условиях дома эти не выдерживали конкуренции с юртами, которые вплоть до конца 60-х гг. были непременным элементом многих эвенских поселений, особенно в северных безлесных районах Якутии. И только с началом государственного жилищного строительства в северных колхозах и совхозах в 70-е гг. ситуация стала заметно меняться.

Не менее сложно вытеснялась юрта и из кочевого быта оленеводов. В разные годы ее пытались заменить балками (деревянный каркас на полозьях, обтянутый брезентом или шкурами), передвижными домиками различной конструкции, но лучше всего подошла к условиям оленеводческой бригады обычная двускатная палатка. Легкая, удобная при транспортировке, она и сегодня является основным видом временного жилища у эвенов-олeneводоB. Зимой пользуются меховыми палатками, вошедшими в обиход в 60-е гг., летом — обычными брезентовыми. В ненастную погоду их укрывают полиэтиленовой пленкой. Во время недолгих стоянок устанавливают только жилые палатки, пищу готовят на улице. Если же стоянка продолжительна, устраивается своеобразный жилой комплекс, состоящий из обычных заводских палаток и традиционного конического чума. Палатки в этом случае служат жилым помещением, чум — хозяйственным.

Удобство такого комплекса в том, что в случае непогоды люди переходят из палаток прямо в чум, кроме того, улучшаются возможности отдыха в незадымленном жилом помещении. Подобные комплексы встречаются, в частности, у аркинских оленеводов и на Камчатке. В зимний период во время долгих стоянок жилую, обычно шестиместную, палатку иногда устанавливают внутри большой юрты, создавая соответствующую теплоизоляцию.

Традиционные хозяйственные постройки эвенов, в значительной степени сохраняющиеся до сих пор, можно разделить на три группы: срубные крытые амбары на сваях, помосты-лабазы и навесы. Отличительная их особенность — коническое

покрытие, характерное для тунгусской традиции. Амбары и лабазы (в разных районах их называли по-разному *неку, нури, биркэн, удаэ*) сооружались из бревен на столбах или спиленных деревьях. Попадали в них по лестнице или бревну с зарубками, которые затем убирались внутрь. Хранились в них обычно вещи, которые могли испортить грызуны и хищники, а также непортящиеся продукты. Под навесами *урадан* — нарты и прочий хозяйственный скраб. Крыши таких построек делали из коры хвойных деревьев. Подобные хозяйственные постройки были характерны в основном для таежных районов. В тундре, где строительного леса нет, хранение ненужных по сезону вещей практиковалось чаще всего на грузовых нартах, укрытых ровдужными покрывками чумов.

К числу наземных хозяйственных построек в прошлом относились также конические шалаши *нимнгын* из плотно подогнанных бревен для юколы и мороженой рыбы, двускатные шалаши *калтам*, укрытия из веток и сухой травы *далда* у якутских эвенов и *хэвэ* — у камчатских. Хозяйственные постройки, сооружаемые в настоящее время в поселках, в отличие от тех, что возводятся в тайге и тундре, носят более капитальный характер и не имеют свайного основания.

ПОСЕЛЕНИЯ

К началу XX в. у эвенов имелось три типа населенных пунктов: стойбища оленеводов и охотников, поселки оседлых жителей и заимки. Стойбища большую часть года представляли собой небольшие временные поселения, в которых обитало несколько семей, чаще всего родственников. Более многочисленными становились стойбища летом, обычно с конца мая до начала августа. В этот период на традиционных летних стоянках эвенов собиралось до 70 юрт и более, общее число жителей могло достигать нескольких сот человек.

Летние поселки устраивались в так называемых *чистаях* — верховьях горных рек с хорошими пастбищами или на морском побережье — в местах, удобных для промысла рыбы. Так, среднеколымские эвены проводили лето на Чигагилахе (левое ответвление реки Каменки) и у горы Хунхундя. Верхоянские — на р. Догдо и в Русской рассохе. На охотском побережье летние поселки эвенов располагались в устьях рек Вилиги, Туромчи, Наяхана и Широкой. Подобные места были традиционными и не менялись в течение десятилетий. Так, при землеустройстве эвенов Момского района в 1932—1934 гг. их летние стойбища были зафиксированы там же, где встречал их в середине XIX в. И. А. Худяков — в верховьях рек Кыллах, Чоллан, Хайырдах.⁷

Юрты в летних стойбищах располагались обычно по кругу, у верхоянских эвенов — в две или три линии. Распорядок жизни в летнем стойбище сильно отличался от обычного. К этому времени приурочивались свадьбы, праздники, спортивные соревнования. Жизнь не затихала круглые сутки.

Характер стойбищ кочевых эвенов во многом зависел от местных условий и особенностей хозяйственной жизни. У колымских эвенов, например, с ноября по январь преобладали стойбища из одной юрты или чума. В этот период охотники промышляли белку, и стойбище меняло место своего расположения практически ежедневно. Уходя на промысел, охотник назначал жене место очередной стоянки и возвращался вечером уже в новое стойбище.⁸ Томпонские эвены самые холодные месяцы года (декабрь, январь) предпочитали проводить в одном крупном стойбище. Жили за счет зимней рыбалки, домашних оленей и покупных продуктов. Ловили также зайцев и куропаток. Пережить трудное время помогали и богатые сородичи, специально подкочевывавшие к стойбищу. В феврале, когда начиналась охота на дикого оленя, объединение распадалось на мелкие поселения-стойбища. Вновь вместе собирались уже в июне—августе на летних стоянках в безлесых

высокогорных районах. В среднем не менее 50 раз в течение года стойбища томпонских эвенов меняли свое место.⁹

Размеры стойбищ оленеводов в небольшой степени зависели и от характера социальных отношений. На охотском побережье, по наблюдениям М. Левина, крупные стойбища возникали летом у малооленных эвенов. Объединив животных в одно стадо, они оставляли при нем несколько пастухов, а остальные собирались на берегу моря для рыбной ловли. В ноябре, когда каждый хозяин забирал из стада своих животных и уходил на промысел белки, поселение вновь распадалось на мелкие стойбища. В январе, однако, многие вновь собирались вместе.¹⁰ Более стабильными по составу и размерам были стойбища богатых оленеводов, вместе с которыми кочевали обычно и зависимые от них малооленные семьи.

Большинство стойбищ входило в состав кочевых объединений. В Пенжинском районе в середине 20-х гг. нашего столетия они состояли в среднем из трех стойбищ, в Быстринском районе Камчатки — из двух, в Охотском районе — из пяти, но были и более крупные объединения. В стойбище объединялись, как правило, близкие родственники, но и они зачастую большую часть года кочевали самостоятельно, встречаясь друг с другом в заранее обусловленных местах, чтобы обменяться новостями. «Сходить за вестями», порой за 100 или 200 верст, не составляло для эвена большого труда. В одном месте кочевое объединение собиралось редко — только на летних стоянках. На ежегодные сутланы собирались обычно все кочевые объединения района. Так, например, у колымских эвенов сутлан всегда проходил 6 декабря, в день святого Николая на реке Алазее в 210 верстах от Среднеколымска. На него собиралось до 100 юрт.¹¹

Поселки оседлых эвенов концентрировались на Охотском побережье, а также в бассейне Анадыря. Перепись 1897 г. зафиксировала здесь 17 населенных пунктов, причем один из них (Армань) был чисто эвенским, в трех (Ола, Индигирский острог и Вакарина протока) эвены преобладали, а в остальных жили вместе с русскими, камчадалами, оседлыми коряками, чуванцами и якутами. Общая численность оседлого эвенского населения составляла в 1897 г. 240 человек.¹² В большинстве своем это были потомки «пеших» и «сидячих» тунгусов, о которых сообщали в свое время Я. Линденау и другие исследователи. В частности, И. Булычев, посетивший Охотский край в середине XIX в., писал, что оседлые эвены по образу жизни уже тогда были во многом сходны с русскими. Жили в избах с обязательной «чистой» комнатой для гостей, имели домашний скот, сажали картофель, охотой занимались мало.¹³

Другим типом постоянных населенных пунктов у оседлых эвенов были заимки — небольшие поселения, аналогичные хуторам в центральных районах России. Они возникали в местах, удобных для промысла рыбы или морского зверя, а также по соседству с уже существующими населенными пунктами. Некоторые из них со временем превращались в крупные поселки. Так, например, начало широко известному теперь селу Арка (Охотский район) дала заимка эвена Мокроусова, который основал ее в середине прошлого века рядом с нерестилищем лососей на реке Агатькан.

На заимках селилось обычно от одного до трех хозяйств. Появлению заимок нередко предшествовал достаточно долгий период полуоседлой жизни. Привыкшие к постоянному кочеванию, эвены трудно переносили жизнь на одном месте. На эту психологическую особенность обращал внимание еще А. Э. Кибер, писавший, что лишившемуся оленей кочевнику невероятно трудно жить на одном месте более недели. По этой причине он постоянно передвигается по берегу какого-либо рыбного озера, хотя в этом нет никакой хозяйственной или житейской необходимости.¹⁴ В конце XIX в. такие кочующие поселения безоленных эвенов были известны на Анадыре — Балкаркай, Куримун и др.

Следует сказать, что «кочевой болезни» были подвержены и некоторые заимки. Правда, связано это было уже не с психологией жителей, а с хозяйственной

целесообразностью. За несколько лет жизни на одном месте небогатый северный лес в окрестностях вырубался, и зачастую легче было перенести на новое место заимку, чем возить к ней дрова за десятки километров.

В начале XX в. процесс оседания на Охотском побережье и в бассейне Анадыря заметно ускорился. К 1926 г. численность оседлых эвенов увеличилась до 677 человек, число постоянных населенных пунктов, где они жили, почти удвоилось. В Охотском районе появились новые заимки Боягчан на одноименном притоке реки Охоты, Таткамень недалеко от Ини, Унагандя в устье Ульи, в Ольском районе — Бабушка, Ола-Хункучан (на месте бывшей ярмарки), Сиглан, Среднее, в Пенжинском районе — Алачево, Таватум, Уйкана и др.¹⁵

Формирование современных населенных пунктов эвенов тесно связано с процессами советского и колхозного строительства, с развитием рыбной и других отраслей промышленности. Первые колхозные поселки оленеводов возникали нередко на традиционных летних рыбалках, но просуществовали в большинстве своем очень недолго. Места, удобные для жизни небольшого стойбища в течение двух-трех летних месяцев, далеко не всегда были пригодны для постоянных поселений. Не везде имелись строительный лес и дрова, слишком удаленными оказывались зимние пастбища, не хватало площадей для застройки.

Случалось, что место оседания кочевой группы выбиралось в административном порядке. Жизнь таких поселений также была весьма недолговечной. Интересно, что еще Н. В. Слюнин обращал внимание на неумение администрации выбирать места для оседания кочевников. «Выбор большинства мест для поселков, — писал он, — был весьма неудачен: то в реках не оказывалось рыбы, то реки отличались своими бурными разливами и постоянно подмывали берега, снося образовавшиеся поселки... то в окрестностях не оказывалось ни пресной воды, ни строевого лесу».¹⁶

Ничуть не лучше оказалась и советская администрация. Многие поселки, места для которых были определены работниками райисполкомов, оказывались непригодными для жизни. Показательна, в частности, история поселка Бараборка, центральной усадьбы колхоза «Новый путь». Первоначально для его жителей местом оседания было выбрано устье Маякана. В 1931 г. здесь построили общежитие, здание сельсовета, больницу, школу, интернат, пекарню, магазин. Место для села, однако, было выбрано без учета интересов эвенов, и люди жить в нем не стали. Концентрация населения, во многом стихийно, происходила в устье реки Ланковой, где к середине 30-х гг. и возникла Бараборка.

Другое широко известное в свое время эвенское село Гаданжа к 1939 г. успело сменить по крайней мере три места. Вначале поселок строился в устье Хурчана (приток Ямы), потом люди переселились к устью Ямы, но и отсюда пришлось переезжать, поскольку уже первый весенний паводок показал, что новое село будет затопляться. Методом проб и ошибок создавались практически все села оленеводов.

ПИЩА

Основу питания у эвенов в прошлом составляли мясо и рыба. Потребности в мясе удовлетворялись за счет охоты на диких животных и морского зверя. Самым лучшим по вкусовым качествам считалось мясо горного барана и дикого оленя. Домашние олени для питания убивались редко. Евдокия Павлова, эвенка из села Ваеги, рассказывала в 1934 г.: «Раньше берегли оленей, по три дня терпели не евши, а не убивали».¹⁷ Омогонские эвены домашних оленей убивали для питания только осенью, когда поджидали на переправах стада диких. На посылке нельзя было отвлекаться на добычу пищи, можно было упустить стадо диких.¹⁸ Мясу диких животных эвены отдают предпочтение до сих пор, находя его более сочным и ароматным.

Туша убитого животного съедалась полностью. Из костей на медленном огне вываривали костный жир *имрэн*, который затем собирали и хранили в специальной посуде. Точно также собирался жир и при варке мяса. Кровь варили с мясным бульоном, вливая ее в котел тонкой струйкой. Полученная смесь кипятилась до загустения. Такое блюдо называлось *нимин*. Иногда в него добавлялась сушеная икра. Толстая кишка начинялась нутряным салом и 2—3 дня подсушивалась на воздухе, затем на ней жарили лепешки. Прямую кишку сушили и ели отдельно или с мясом. Из копыт делали студень. Мясо с ног оленя *чилики* варили, его ели в холодном виде, оно считалось особенно питательным, и потому его старались взять в дорогу. «Дорожной» пищей было и сушеное мясо с позвоночника *хит*. За лакомство почитался еще не остывший головной и костный мозг из голени оленя, отростки молодых рогов. Опалив с них шерсть, извлекали внутренний хрящик *бусу* и, разрезав его на 4 части, расщепляли на тонкие полоски.

Любимым блюдом всех эвенов были сырые почки *боста*, печень *хакан*, глаза *ясал*, легкие *эвто*, горловина *капка* и носовой хрящ *носма*. Их ели обычно во время свежевания туши. При этом почки, печень, легкое и горловину резали на мелкие кусочки и слегка присаливали. С носового хряща предварительно снималась пленка. Глаз надрезался вдоль и выпивался как яйцо. Уместно заметить, что у эвенков легкие и глаза в пищу не употреблялись. Печень зимой ели мороженой. Считалось, что сырая печень придает силы, поэтому, по рассказам стариков, раньше ею питались *чакты бей* (силачи). Русские охотники также быстро оценили достоинства сырой печени и заимствовали это блюдо у эвенов.

Наиболее распространенной повседневной пищей у всех групп эвенов было вареное мясо. Варили его в котле крупными кусками, слегка недоваривая. В таком виде оно было нежнее на вкус. Ели с помощью ножа: захватив зубами кусок мяса, его отрезали у самых губ. Делали это быстро и ловко. Особенно вкусным считалось мясо новорожденного или утробного олененка *хоннигачан*, а также язык *еннгэ* и челюсть *кэвэ*. Их подавали в торжественных случаях.

Я. Линденау писал, что пешие тунгусы употребляли в пищу мясо всех диких животных, кроме горностая, бурундука и белки. Но в других местах ели и белку, из нее варили похлебку *оликитыли*. Способы приготовления мяса крупных и мелких животных не отличались, их только по-разному разделявали. Так, например, тушка белки разрезалась пополам, заяц делился на 8 частей. Внутренности мелких животных в пищу не использовались. При употреблении мяса медведя и лося соблюдались определенные ритуалы.

Дичь, мясо морского зверя также употреблялись в вареном виде. Лакомством считались сырые или замороженные ласты и сало нерпы *нэмэк*. Его запасали впрок, вытапливая на медленном огне, и заливали в нерпичий желудок. Пешие тунгусы охотно ели морских моллюсков. Поздней осенью их запасали на зиму в мороженом виде. В этом случае они легко выпадали из раковин, оставалось только удалить с них черную кожицу. Из дичи особенно ценился гусь. Гусиный бульон обязательно охлаждался, застывший гусиный жир собирали ложкой и использовали как лекарство, а также в качестве ружейной смазки. В Гижигинской губе, других районах Охотского побережья, где имелись птичьи базары, собирались и использовались в пищу птичьи яйца.

Долгое время эвены не делали больших запасов мяса. «Едим только живое», «Наша еда на ногах бегает», — любили говорить старые эвены. По мере оскудения фауны появилась потребность иметь определенный запас мяса, который нужно было сохранять. Летом в качестве естественных холодильников использовались речные наледи, затененные расщелины в скалах, где долго не таял снег. В течение нескольких дней неплохо сохранялось мясо в холодной воде горных рек.

Устраивались также холодные ямы на северных склонах с вечной мерзлотой. Мясо опускали в яму охлажденным и закрывали травой и корьем, над ямой сооружали навес. Запас мяса в такой яме назывался *ирмукай*, а сама яма — *нимнгэ*.

Не менее распространенным способом сохранения мяса были сушка и вяление. Мягкие части туши резали на небольшие тонкие ленточки и развешивали их на палке между деревьями. Если погода была пасмурной, под вешалами разводили дымокур, получая таким образом копченое мясо. На солнце его засушивали до твердости. Сушеная лента мяса называлась *олгитча*. Затем ее дробили топором и ели вместо хлеба или варили вместо свежего мяса. Осенью и зимой мясо сушилось в юрте над очагом.

Рыба занимала важное место в пищевом рационе оседлых эвенов, у оленеводов она лишь разнообразила стол, однако в летнее время, когда они со стадами выходили на морское побережье к устьям нерестовых рек, ее значение у оленных эвенов также сильно возрастало. Эвены никогда не варили рыбу целиком, а также не резали ее на куски. У выпотрошенной рыбыны отрезались брюшки и плавники, мясо отделялось от костяка двумя толстыми пластинами, которые соединялись между собой в хвостовой части кожей. Вот они-то и шли в котел для варки. Бочкѣ же слегка отваривали, сушили, а затем превращали в муку-порсу. Смешанная с жиром и ягодами, она носила название *хулта* и высоко ценилась как средство, быстро восстанавливающее силы. Особенно ценили ее кочевые эвены.

Юкола была и остается одним из самых любимых блюд эвенов Магаданской области. С нее начиналась каждая трапеза, ее обязательно брали в дорогу, на охоту. Перевозилась юкола в специальных сумках из камуса. Когда запасы юколы заканчивались, люди, по словам информатора, «начинали скучать». Ели юколу сухой, в разогретом виде и вареной. Разогревали на костре, кожей к огню до изменения цвета пластины. В таком состоянии она становилась мягче. Сухую и вареную юколу ели, обмакивая в жир.

Другим, не менее любимым рыбным блюдом были квашенные лососевые головки *мунчэ*. В специальной яме на подстилку из травы укладывались молоки с икрой, затем головки и снова молоки и икра. Яму закрывали травой и засыпали галькой. Через 4—6 дней головки были готовы. Перед употреблением их промывали водой. Позднее головки стали квасить в бочках и подсаливать. В таком виде они сохранялись дольше.

В сыром виде эвены ели лососевую икру, мелко нарезанные плавники, хвост. Лакомством считался сырой хрящ головы, а также *колалич нянгуча* — сушеная икра с кедровыми орехами. Это блюдо служило также лекарством при болезнях желудка. Из сушеной икры готовилась и похлебка *холтин* со стеблями морской капусты и заболонью. Но вообще растительная пища не отличалась у эвенов разнообразием. Бруснику и другие ягоды ели в свежем виде, запасов из них не делали. Весной употребляли в пищу лиственничную заболонь, ее варили вместе с костным жиром. Из молодых побегов жимолости готовили отвар, который пили вместо чая. В пищу употреблялись сарана, кипрей, молодые почки. Оседлые эвены на Охотском побережье и в Марково рано познакомились с овощами и картофелем.

С приходом русских структура питания оседлых эвенов стала постепенно меняться. В употребление вошли мука, крупы, соль, сахар, чай, спиртные напитки, другие продукты. Чай эвены, как и другие народы Севера, покупали исключительно пресованный (кирпичный), пили его очень крепким, почти черным, без молока. В последние десятилетия, однако, по примеру якутов, большинство эвенов в Якутии чай пьют именно с молоком, но сухим.

Употребление новых продуктов питания зависело от покупательной способности отдельных семей, но долгие годы было незначительным. По оценке М. К. Расцветаева, в «высокообеспеченных» семьях томпонских эвенов в начале XX в. на одного человека приходилось в год 28 кг муки и мучных продуктов, 200 г сахара и конфет, 300 г соли, около 4 кг чая, 700 г табака.¹⁹

Появление среди эвенов государственной и кооперативной торговли способствовало более широкому распространению привозных продуктов. Так, например,

семья марковского эвена А. И. Дьячкова (муж с женой) приобрела с октября 1933-го по октябрь 1934 г. 180 кг ржаной муки, 15 кг пшеничной, 10 кг круп, столько же растительного масла, 30 кг сахара, 16 кг табака. Покупались также спички, мыло, ткань и т. п. Другая семья из 6 человек (четверо детей) приобрела за это же время 100 кг ржаной муки, 5 кг пшеничной, 8 кг круп, 1 кг сливочного масла и 12 кг растительного, 5 кг печенья, 8 кг сахара, 10 кг чая.²⁰

И все же традиционные способы жизнеобеспечения сохраняли свое определяющее значение весьма длительное время и в советский период. Березовские эвены, например, даже во второй половине 60-х гг. хлеба почти не ели, мукой не запасались. В небольших количествах покупали для детей лишь сахар, печенье, сливочное масло да чай. Весьма незначительную долю в этот период составляли привозные продукты в пищевом рационе у эвенов Момского, Аллайховского, Анабарского, всех колымских районов Якутии.²¹

Знакомство с русской кухней сказалось на способах приготовления традиционных блюд и продуктов. Они стали более разнообразными. В употребление вошли каши. Более весомое место стали занимать в традиционном меню первые блюда — супы с крупой *хил курупа*, с домашней лапшой *хил бурдук*. Супы стали чаще готовить и из традиционных продуктов: с сушеной икрой, вяленой рыбой, порсой, заболонью и морской капустой. Следует все же заметить, что первые блюда не стали для эвенов необходимостью, готовили их в основном во время перекочевков. Не считаются они «серьезной» едой и сегодня.

Несмотря на значительные изменения в пищевой модели эвенов в последние десятилетия, их система питания во многом сохраняет традиционные черты. Основу ее по-прежнему составляет мясо, но теперь уже домашнего оленя. Это стало возможным после перехода эвенов к крупнотабунному оленеводству. В оленеводческих бригадах его едят ежедневно. В поселках преобладают говядина, баранина. Свинину употребляют меньше, но охотно едят соленое свиное сало.

Разделку туши оленя выполняют традиционным способом, все части отделяются только по суставам. Сохраняют свое значение традиционные лакомства — головной и костный мозг, мякоть рогов, носовой хрящ, сырые печень, почки и т. п. Как и раньше, охотнее всего едят вареное мясо. Варят его в котлах на очажной цепи с тремя крючьями. Пожилые эвенки почитают такую цепь, как живое существо. Бульон после варки мяса, который раньше нередко выливался, теперь используют для приготовления супов. Заправляют их крупой, макаронными изделиями. Для густоты нередко добавляют муку. Заправкой для супа служит также свежая кровь, рубленое или толченое сало внутренностей. Вошли в употребление различные приправы.

Мясо, сваренное в супе, едят отдельно в качестве второго блюда. Жарят мясо не на сковороде, а на деревянных палочках, которые втыкаются вертикально вокруг углей костра. Такой эвенский шашлык называется *хиливун*. При жарке птицы выпотрошенная тушка насаживается на палку целиком, а потом устанавливается под углом 45° к огню.

По-прежнему разнообразен ассортимент мяса диких животных. Эвены не едят только мясо росوماхи, волка, песца и грызунов. Из птиц в пищу не употребляются также орел и ворона. В сыром виде из мяса диких животных едят только печень, почки и легкие дикого оленя и горного барана.

Более разнообразным стал рыбный стол эвенов, особенно на побережье. В широкий обиход вошла уха. Для ее приготовления рыбу потрошат, отрезают головы, на боках тушки делают поперечные надрезы. Обязательно вырезают анальное отверстие. У мелкой речной рыбы головы не отрезают, удаляют только внутренности. Чаще стала употребляться жареная рыба, жарят ее, как и мясо. В северных районах Якутии любимым рыбным блюдом стала строганина из нельмы, омуля, тайменя. Эвены Магаданской области готовят для собственного потребления соленую икру. Ее освобождают от пленки и заливают кипяченым рассолом.

Просолившаяся икра закатывается в стеклянные банки. В связи с употреблением соленой икры выходят из обихода блюда с икрой сушеной.

Из традиционной растительной пищи используются дикие чеснок, морковь, сарана, черемша. Черемшу солят на зиму, едят с ухой, супами и бульоном. От якутов заимствовано приготовление сосновой и лиственничной заболони с мясом или рыбой.

В свое время В. Г. Богораз писал об употреблении эвенами, чукчами и коряками в пищу особого сорта белой глины («земляной жир»). Ее ели с бульоном или оленьим молоком. Трудно сказать, чье это заимствование, но употребление глины в пищу фиксировалось исследователями у эвенов и в наше время. Эвены называют ее *мас* и считают лакомством, напоминающим по вкусу свежую медовую коврижку.²² С выходом на поверхность месторождений этой глины (литогель) связано, скорее всего, название реки Таскан в Ягоднинском районе Магаданской области. Подобная глина встречается также на побережье Восточно-Сибирского моря у острова Айон и в среднем течении реки Большой Анной.²³

Заметно меняется отношение эвенов к грибам. Сегодня их употребляют в пищу многие. «Сами удивляемся, — комментировала новое блюдо на своем обеденном столе Ф. И. Курчатова (Эвено-Быгантайский район Якутии), — раньше их только олени ели».

Оленье молоко эвены употребляют очень редко, и только в Охотском районе Хабаровского края да на севере Якутии. С ним обычно пьют чай. В качестве напитка используется березовый сок.

УТВАРЬ

Для приготовления пищи и ее хранения, для других хозяйственных надобностей у эвенов имелись разнообразные орудия труда и хозяйственная утварь. Первые русские, пришедшие на Охотское побережье в XVII в., застали здесь почти каменный век. «А бой у них лучной, у стрел копейца и рогатины все костяные, а железных мало, и лес и дрова секут, и юрты рубят каменными и костяными топорки», — сообщали об эвенах реки Ульи казаки И. Москвитина.²⁴ Орудия труда и оружие из рога, кости и камня достаточно широко использовались и в более позднее время. По сообщению С. И. Николаева, эвены на юго-востоке Якутии массивным костяным топором клювовидной формы из мамонтового бивня пользовались до середины XIX в. В подтверждение старики-информаторы показывали ему остатки пней высотой около 1.2 м, судя по которым такими топорами рубили путем отщепы по слоям.²⁵

Другим орудием, точнее оружием, дожившим местами до наших дней, и не в последнюю очередь по причине своей высокой рациональности, был эвенский лук. Аналогичные по конструкции луки имели также якуты, юкагиры, другие народы Восточной Азии, за исключением чукчей и эскимосов. Трудно поэтому сказать, кому принадлежит пальма первенства в создании такого лука. Его отличали следующие конструктивные особенности.

Лук делали из березы или лиственницы. Он состоял из двух кусков дерева, склеенных между собой. Наружный слой был тоньше внутреннего. Концы лука, так называемые рога, делались из отдельных кусков дерева и срачивались с основной частью лука. Спинка лука покрывалась тонким слоем сухожилий, проклеенных рыбным клеем, а сверху обматывалась берестой. Иногда для большей упругости берестой обматывали весь лук. Эвенский лук отличался большой убойной силой, его охотно покупали чукчи.²⁶ Благодаря его качествам этому оружию была уготована долгая жизнь. Им широко пользовались охотники даже в первой трети XX в. По сообщениям информаторов, окончательно «положили лук на землю», т. е. перестали им пользоваться в большинстве районов Северо-Востока, лишь в конце 30-х гг. У расхохинских и березовских эвенов лук благополучно дожил до середины 50-х.

Гораздо быстрее, чем орудия труда, менялась хозяйственная утварь. Я. Линдену уже в первой половине XVIII в., описывая домашнюю утварь пеших тунгусов, «из которой они едят и пьют», писал о котлах из меди и железа. Из других источников известно, что котлы эти поступали к эвенкам с Амура. Каждая эвенская семья имела такой котел, его очень берегли. Для перевозки котла назначался специальный «смирный» олень. С помощью крюка *олрэвун* длиной около метра котлы подвешивали над очагом. Крюки были двух видов — деревянные и железные. Деревянный олрэвун состоял как бы из двух частей — собственно крюка для подвешивания котла или чайника и расширяющейся кверху деревянной пластинки с отверстиями. С их помощью котел поднимался или опускался над огнем. Железный олрэвун имел S-образную форму. После приготовления еды его просто отодвигали вправо или влево от очага.

Из другой медной посуды, которой эвенки пользовались уже в XVIII в., следует отметить медные чайники. Они были более доступны, чем котлы, и нередко их переделывали в ведра. С этой целью носик чайника отпаивали, а на его место приделывали заплатку. В таких ведрах носили воду, таяли снег или лед. Медную посуду эвенки никогда не чистили. Перевозили ее в меховых чехлах *тэпкэн*. Позднее, кроме чайников для кипячения воды, вошли в употребление заварные — алюминиевые и фарфоровые. Чайники для заварки назывались *нэчэрук*. Их, а также фарфоровые чашки *часки*, блюда *алик*, эмалированные тарелки *миска* эвенки покупали в лавках у купцов и на ярмарках. Название этой посуды говорит о ее заимствовании у русских.

Заварные чайники *нэчэрук* берегли особенно. Для каждого из них делалось два чехла — внутренний деревянный и наружный меховой. Деревянный футляр *тэпкэ* изготавливали из березовой дощечки. Распарив в горячей воде, ее сгибали по надрезам в виде девятигранника, а концы соединяли тонкими ремешками. Дно и крышку вырезали по форме остова футляра. Дно крепилось неподвижно мелкими деревянными гвоздиками, крышка привязывалась подвижно ремешками. Сверху футляр обтягивался камусом. Другой вид футляра *тэпкэ* имел вытянутую огурцеобразную форму и предназначался для хранения круглого алюминиевого чайника.

Обязательной принадлежностью каждой эвенской хозяйки был крюк-вилка *уригун*, с помощью которого из котла вытаскивали крупные куски мяса. Он представлял собой узкую прямоугольную пластинку с двумя кольцами на конце и ушками посередине. Передний узкий конец в поперечном сечении был изогнут полукругом и оканчивался заострением. Рукоятка обычно украшалась медной и серебряной инкрустацией. Другой хозяйственный инструмент, выполнявший те же функции, что и уригун, — черпак из рога барана *хомик*. Перед обработкой рог для мягкости вначале долго кипятили, а потом уже придавали ему форму яйца, разрезанного вдоль. Хомик употреблялся иногда и для очистки проруби от кусочков льда во время подледной рыбалки. Поварешка-разливашка *онгкэлдывун унькан* вошла в обиход эвенков уже в XIX в.

Некогда значительная часть хозяйственной утвари эвенков изготавливалась из бересты. В эвенском фольклоре сохранилось упоминание о берестяных чашках, коробках для посуды, меховых мешках с берестяной основой и т. п. Известно также, что своим мастерством в производстве берестяных изделий эвенки весьма славились на Северо-Востоке. У чукчей, например, очень ценились изящные ламутские коробки из бересты, украшенные тонкой резьбой, в которых было принято хранить всякие хозяйственные мелочи. Подобные коробки В. Г. Богораз часто встречал во многих чукотских семьях.²⁷

Береста стала вытесняться из обихода новыми более долговечными и технологичными материалами в конце XIX—начале XX в., и все же еще сравнительно недавно из нее делали по традиции различную хозяйственную утварь: ведра для воды, битки для сбора ягод, табакерки и многое другое.

Биток для сбора ягод *гулон* сшивался сухожильными нитками из прямоугольного куска бересты. Глубокая черпательная часть делалась в виде овала и имела ободок из тальника. Ниже ободка на верхней стороне битка имелось отверстие для руки, которой обхватывали ободок во время сбора ягод. Берестяное ведро *мулльдывун* изготовлялось также из прямоугольного куска бересты. Вначале тупым концом ножа намечали прямоугольное доньшко, к которому нитками из оленьих жил пришивались боковые стенки с небольшим наклоном внутрь. Сверху для прочности с помощью берестяной полоски крепился круглый пруттик. К ведру обязательно полагалась и овальная крышка, которая сверху обшивалась ровдужной полоской.

Деревянная утварь эвенов представлена двумя видами изделий — выдолбленными из цельного куска дерева и изготовленными из отдельных прямоугольных дощечек. Обычно выдалбливались кухонная посуда и футляры к ней, а также ящики для ее перевозки. В набор такой посуды входили: плоские блюда *нана* для вареного мяса и рыбы (они имели прямоугольную форму и невысокие бортики); деревянные ложки *уьккан* с овальной черпательной частью и прямой орнаментированной рукояткой (их хранили в специальных футлярах-пеналах или меховых чехлах); чашки, выдолбленные из нароста или корня березы (нижняя часть их постепенно суживалась, образуя круглое дно). Искусные резчики иногда вырезали такую чашку вместе с ручкой.

Деревянные футляры в форме пенала *коробдя* широко использовались и для других целей — в них хранили и перевозили мелкие вещи, свечи, наперстки, иглы и другие предметы рукоделия. Поверхность пенала обязательно украшалась резьбой в виде цветков, кружков, ромбиков.

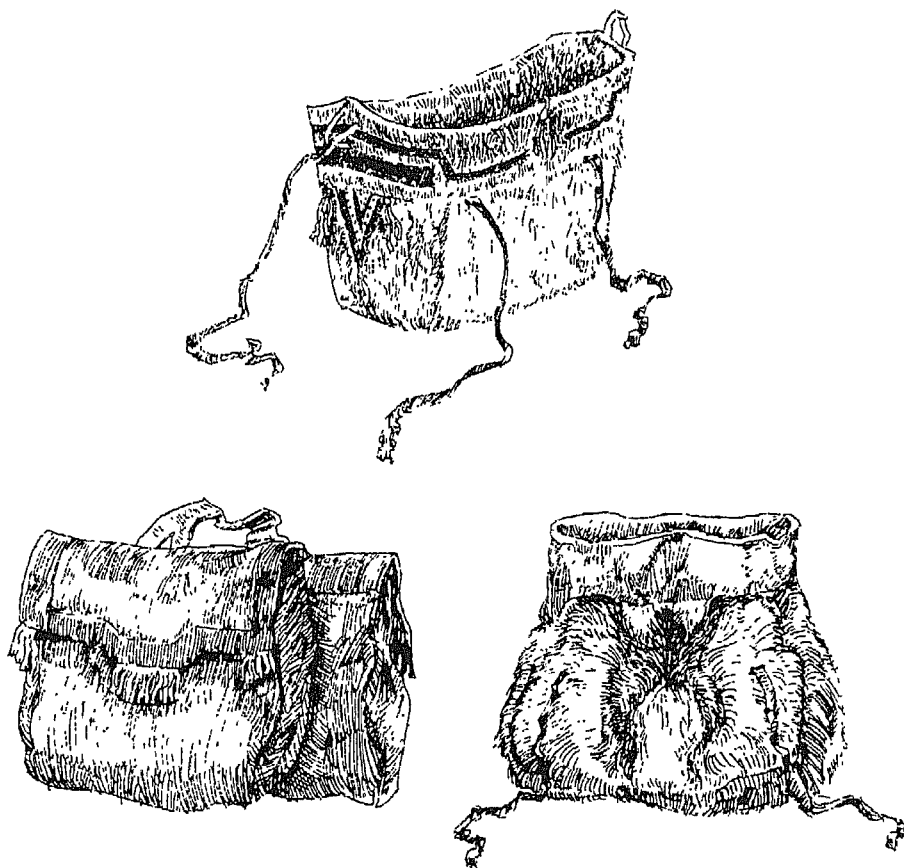
Необходимыми хозяйственными предметами в каждой эвенской юрте были лопата для очистки снега *эригун* и выбивалка *гивун*. Эригун делали из одного куска дерева удлиненной, неглубокой и слегка вогнутой. Рабочая кромка лопаты была, однако, плоской, чтобы было легче набирать снег. Ею обычно расчищали место для юрты. Выбивалки делались не только из дерева, но и из рогов оленя. Ими выколачивали снег из одежды и обуви при входе в жилище, отряхивали покрывку юрты с наружной стороны.

Ели эвены за низким разборным столиком, который состоял из двух частей — крышки *тол* и подставки под нее *тэунмэн*. Крышка делалась из нескольких дощечек, подставки были двух видов — с неподвижными и складывающимися ножками. Высота стола в сборе не превышала 25—30 см. Тэунмэн, как правило, богато орнаментировалась узорной резьбой.

Интересный предмет хозяйственного обихода эвенов хранится в Магаданском областном краеведческом музее (инв. № 729). Это счетчик для учета родившихся оленят. Он представляет собой деревянную палочку, оба конца которой вырезаны в форме копыт. На ребрах палочки наносили зарубки по числу появившихся в стаде оленят. Точно такая же считалка имела для учета погибших оленят.

В традиционный набор снаряжения охотника-эвена обязательно входила трубочка для питья *мую*. Это была обычная трубчатая кость из гусяного крыла со слегка обработанными ножом краями. Мую заменяла охотнику кружку. Ею пользовались всякий раз, когда нужно было утолить жажду. Особенно удобна она была ранней весной и осенью, когда на реках и ручьях долго держались забереги. Охотник ножом делал во льду небольшое отверстие и с помощью трубочки пил воду из ледяной проруби.

Кочевой образ жизни эвенов способствовал созданию своеобразной, продуманной до мельчайших деталей системы хранения и перевозки продуктов, одежды, хозяйственной утвари и предметов быта. Основу этой системы составляли сумки *авса*, отличавшиеся как размерами, так и своим предназначением. В одних хранили и перевозили только швейные принадлежности, в других — ложки, в третьих — меховые вещи, и т. п.



Типы выючных сум — твердая, мягкая, сдвоенная. Приведено по: ИЭАС (табл. VI).

Сумка *авук тэпкэн* служила для хранения и перевозки стружек тальника, которые заменяли полотенце, ими протирали руки, лицо, посуду. Сумка шилась из камусов черного и белого цвета, швы прошивались шкуркой акибы. Она не имела крышки, вместо нее пришивался широкий орнаментированный ободок и ровдужный ремешок-ручка. Запасы пищи хранились в меховых мешках *хелук* из невыделанных камусов. Мешок имел дно овальной формы и суживающуюся горловину. В *хелук* хранили порсу, юколу, мясо и другие продукты.

Необычную форму имели сумы *мунгурэ* для хранения мягких вещей. Они представляли собой глухой закрытый мешок с горловиной посередине. Половина вещей укладывалась в одну сторону мешка, вторая половина — в другую. Летние сумки *мунгурэ* шили из ровдуги, зимние — из камусов. Поношенную *мунгурэ* из камусов нередко употребляли как мешок для переноски мяса или рыбы. Ее горловина укладывалась на плечо таким образом, что одна сума оказывалась на спине, вторая — на груди. Такой переноской занимались обычно женщины.

Широко бытовали у всех эвенов небольшие сумочки *авсачал* для хранения различных мелких предметов — огнива, увеличительного стекла, рыболовных крючков, гребней и т. п. Все они кроились по одному образцу, имели полуовальную форму и отличались только размерами да характером орнамента на крышке. Интересно, что по мере появления у эвенов новых бытовых предметов неуклонно расширялся и набор таких сумочек. Так, уже в советские годы весьма распрост-

раненными стали сумки для хранения и перевозки радиоприемников «Спидола» — *спидолэрук*.

Сумки с сезонными вещами хранили в специальных постройках *неку*, позднее — на чердаках домов и в сених. У каждой хозяйки было несколько сумок для одежды и продуктов, которые нужны были в хозяйстве постоянно. Их складывали обычно на улице двумя рядами на жердях, чтобы не отсырели. Сверху укладывались седла и прочая утварь. Все это укрывалось «постелью» — невыделанной оленьей шкурой или брезентом и увязывалось веревкой. Если в юрте жили две семьи, то сумки располагались слева и справа от входа в юрту.

Основу убранства жилища эвенов составляла «мягкая мебель». Непременными элементами интерьера каждой юрты были: невыделанные шкуры оленя *тэдэн*, которыми застилали пол; невыделанные лоскуты шкуры с головы оленя *мтатака*, служившие ковриком для сидения; одеяла *хулра* и *кучу*; полог *элбэк* и покрывка для выюка *кумтэгэн*. Зимние одеяла делали из густошерстной шкуры оленя или горного барана, их края обязательно обшивали мехом медведя или россомахи. Летние одеяла шили из заячьих шкурок. Одеяла были двух типов: «семейные», которыми укрывались все спавшие в пологе, и одеяла-спальные мешки (*кучу*), в которых можно было спать без полога. Их делали как одно-, так и двуспальными.

Зимний полог шили из оленьих шкур мехом наружу, летний — из ровдуги или ситца. Полог представлял собой меховой прямоугольный ящик длиной 3 м, шириной 1.8 и высотой 1.2 м. На ночь его устанавливали, привязывая ремешками к жердям юрты, днем он убирался. Летний *элбэк* зачастую был комбинированным: верх делался из ровдуги, боковые стенки из ситца или любой другой ткани.

При перекочевках вся «мягкая мебель» упаковывалась в один выюк урулун, который перевозил специальный олень *хулрарук*. Уложенный выюк обязательно укрывался сверху покрывкой прямоугольной формы, изготовленной из камусов черного цвета. Покрывка украшалась орнаментированной нашивкой из мозаики в виде треугольников. Ее короткие стороны обшивались шкурой акибы с бахромой, которую изготавливали из кусочков коричневого меха медведя и белых камусов. В пути покрывка защищала мягкие вещи от непогоды, в юрте она играла роль своеобразного декоративного пятна, радующего глаз ее обитателей.

В настоящее время большинство традиционной утвари эвенов вышло из употребления, ее можно увидеть лишь в музеях да частных собраниях, хотя отдельные элементы традиционного интерьера находят прописку и в городских квартирах эвенов. По-прежнему широко бытуют низкие столики и коврики для сидения. Люди старшего возраста предпочитают отдыхать на полу на расстеленных оленьих шкурах. Сохраняется повсеместно употребление меховых сумочек для мелких вещей. В оленеводческих бригадах долбленные посудные ящики заменили фабричные коробки и чемоданы, но чашки и блюда при перевозке по-прежнему заворачивают в стружки и тряпочки.

Жизнь и быт эвенов в поселках ничем не отличаются от русских, якутов, других народов, с которыми они вместе живут и работают. Обстановку квартир определяет материальный достаток их хозяев. Следует, однако, сказать, что в квартирах оленеводов обстановка ближе к традиционной: минимум мебели, лишь самые необходимые предметы быта, утварь.

ОДЕЖДА И ОБУВЬ

Традиционная одежда эвенов близка к эвенкийской. Основным материалом для ее изготовления служили олений мех и ровдуга. Мужской и женской верхней одеждой были распахнутые кафтаны, спинку, полки и верхнюю часть рукавов которых выкраивали из одной шкуры. В нижней части спинки имелись две прорези для клиньев. Шили кафтан обязательно в обтяжку: полы на нем не сходились, а



Парка. Мех оленя. Аппликация. 1930 г. КККМ. Приведено по: «Сельскому учителю о народных художественных ремеслах Сибири и Дальнего Востока». М., 1983.

стягивались ровдужными ремешками. В зависимости от сезона кафтан делали из весенних, летних или зимних шкур оленя. Принципиального различия в покрое между женским и мужским кафтанами не было. Женская одежда отличалась в основном богатством украшений и орнамента.

Важным отличием эвенского кафтана от большинства эвенкийских в прошлом было наличие так называемого «хвоста» — меховой полоски (иногда двух), свисавшей со спины и раздваивавшейся у самой земли. В 20-х гг. XIX в. такой кафтан видел у нижнеколымских эвенов Кибер, в середине XIX в. на Охотском побережье — И. Булычев.²⁸ Однако позднее никто из исследователей уже не сообщал об этой характерной детали эвенского костюма.



Эвенский мужской кафтан начала XX в. МАЭ, колл. № 2368-5. Рис. Н. В. Кочешкова.

Существовало несколько вариантов кафтана: ровдужный *найми*, который носили летом; *дудик* — нижний зимний кафтан мехом внутрь, выполнявший по сути функцию рубашки, и *мука* — верхний зимний кафтан мехом наружу. По мнению С. Николаева, наиболее древним по происхождению был кафтан *дудик*, отличавшийся примитивностью покроя. Его кроили таким образом, чтобы шкура с верхней части передних ног, снятая чулком, играла роль рукавов.²⁹

Кроме кафтанов, в комплект одежды входили также нагрудник, прикрывавший стык несходящихся бортов, натазники, ноговицы, наколенники, унты, шапка и



Женская одежда конца XIX в. Олений мех, мозаика из ровдуги, плетение и бахрома из ровдужных ремешков. МАЭ, колл. № 2368-1. Рис. Н. В. Кочешкова.

рукавицы. Последние нередко наглухо пришивались к рукавам, а чтобы (в случае необходимости) охотник мог быстро освободить руки, в рукавах кафтана имелись специальные прорезы. Полный комплект традиционной одежды эвенов вышел из употребления уже в конце XIX в. Отдельные его элементы используются до сих пор.

Эвенский нагрудник *нэл* состоял из двух частей — собственно нагрудника и передника (фартука), сшитых друг с другом или выкроенных из одного цельного куска. Верхняя часть с вырезом для шеи завязывалась тесемками на затылке, еще одна пара тесемок или просто ремешок охватывали талию. Зимние нагрудники делали из шкур горного барана или оленя осеннего забоя с подстриженной шерстью, летние — из ровдуги. К мужским нагрудникам на уровне пояса пришивали неширокую ровдужную бахрому, женские, особенно передник, украшались орнаментом, бисером и вышивкой подшейным волосом оленя. Кромка подола обрамлялась ровдужной бахромой с металлическими подвесками. Длина нагрудника у женщин достигала колен, мужские были короче.

По форме нагрудники у разных групп эвенов заметно отличались. В юго-восточной Якутии нижняя часть нагрудника была четырехугольной, верхняя — трапециевидной. У эвенов Охотского побережья (район Тахтоямска), наоборот, — в виде трапеции выполнялся передник. Интересный нагрудник наблюдал в начале



Парка женская. Мозаика, вышивка, аппликация. МАЭ. 1930 г.

XIX в. у колымских и алазейских эвенов Кибер. «Четвероугольный лоскут из молодой лосиной кожи», по его словам, у мужчин не имел передника, был вышит лосиной шерстью и шелком, украшен бусами и оторочен по краям тюленьей кожей. Женщины носили более широкий нагрудник с передником. Помимо прочих украшений, он имел в центре серебряную или медную бляху «с чайное блюдце». Подобные бляхи, изображавшие различных животных, чаще всего лошадей, сообщал Кибер, не делаются заново, а передаются из рода в род по наследству.³⁰

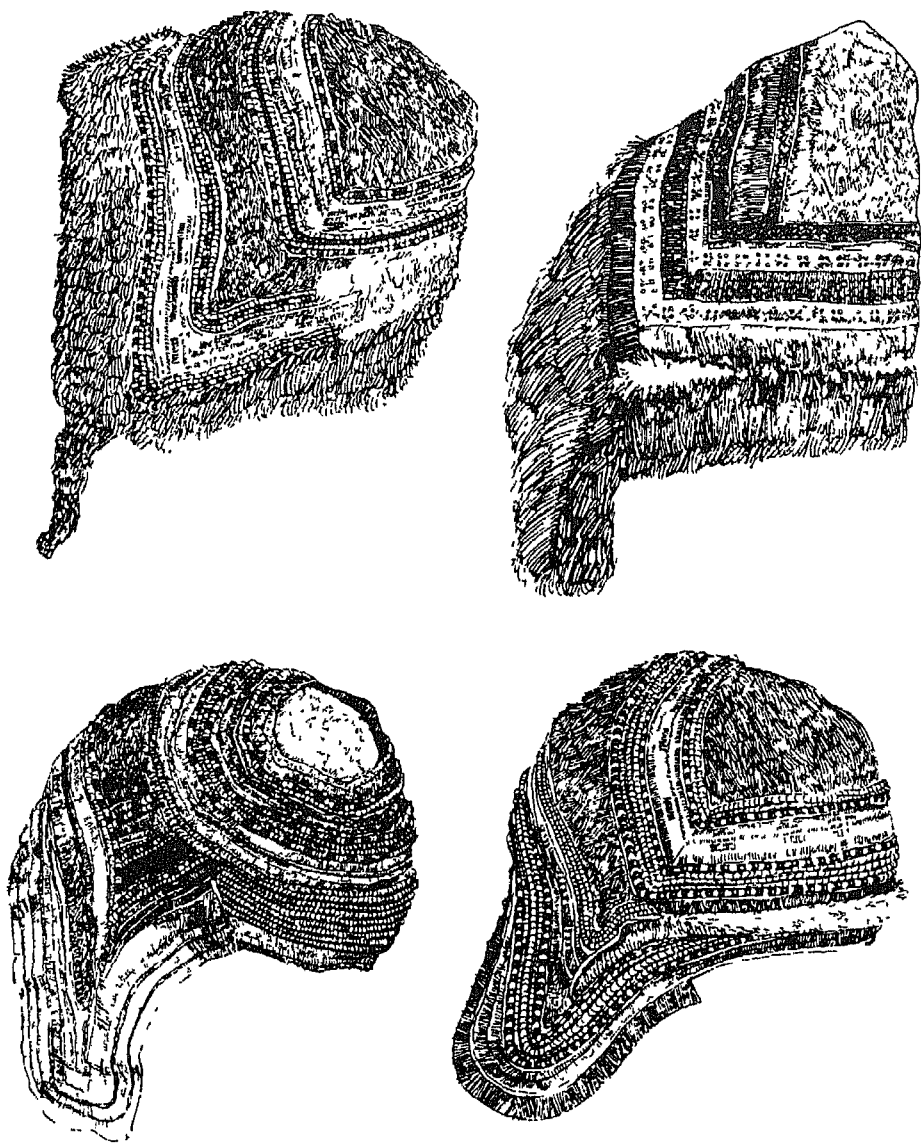
Натазники *хэркэ* представляли собой некое подобие современных шорт (некоторые исследователи называют их трусами), и потому обязательно дополнялись ноговицами *дотон*, выполнявшими роль штанин. Их выкраивали в виде



Эвенский кафтан. Мастерца Е. Е. Амосова. 1979 г.

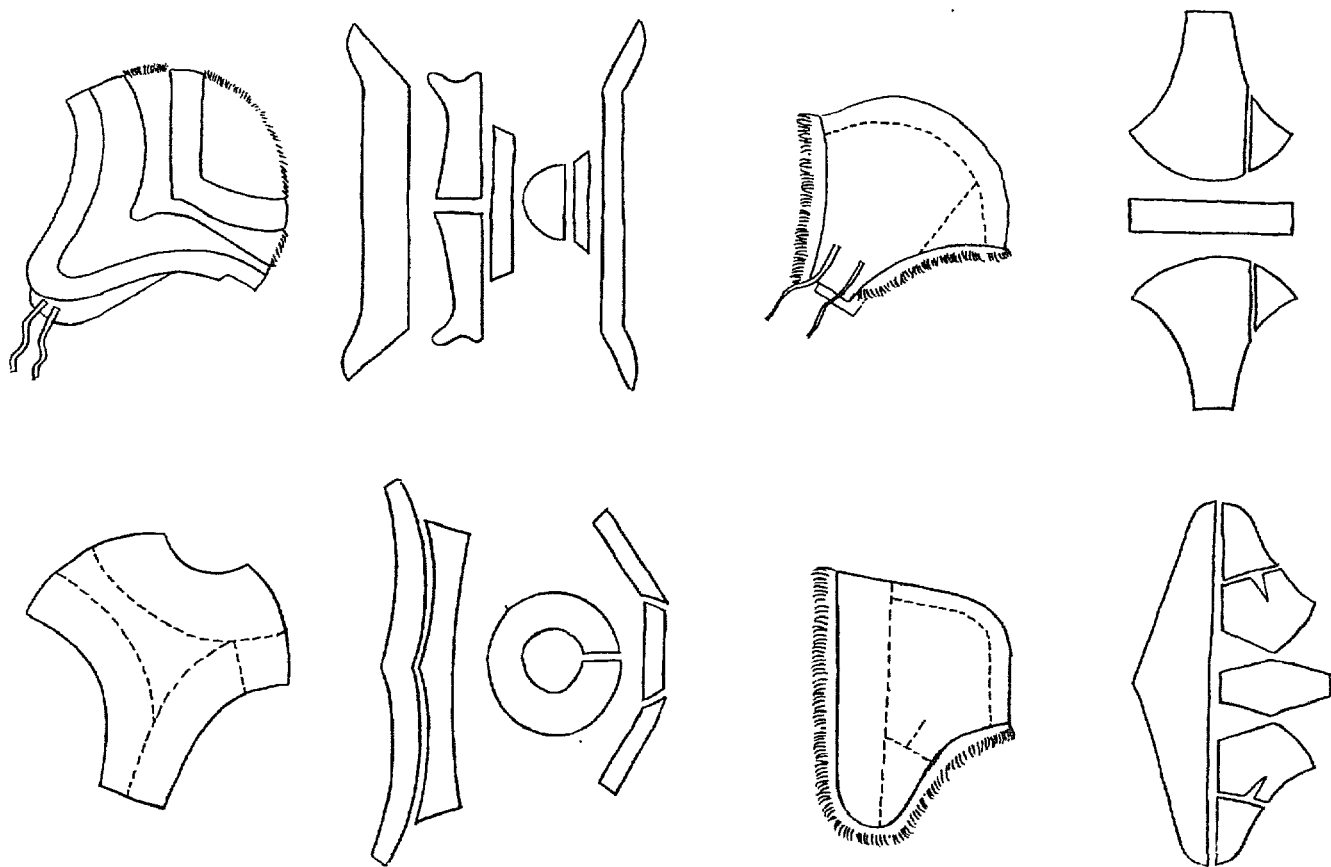
расширяющихся кверху полос и привязывали к натазникам ровдужными вязками. Со временем натазники неуклонно удлинялись, пока не превратились в обыкновенные короткие штаны, что в свою очередь привело к укорачиванию ноговиц и превращению их в наколенники *бокнан*. Традиционные ноговицы дольше всего сохранялись в женском костюме, в то время как наколенники носили преимущественно мужчины.

Капорообразная шапка эвенов *авун* встречалась в разных вариантах. Наиболее распространенная имела круглую форму и состояла из двух боковин и одной полосы, проходящей от лба до затылка. Летнюю *авун* шили из ровдуги, зимнюю — из оленьего меха. Она обязательно имела меховую опушку, защищавшую лицо от холодного ветра. Другой вид капорообразной шапки *элумча* носили преимущественно женщины и дети. Верх ее, подобно русской кичке, завершался копытообразным гребнем, обращенным широкой стороной вперед.³¹ Элумча имела очень широкую меховую опушку, верх шапки шился из гладкошерстного меха, резко выделявшегося по своему цвету от опушки. Позднее для этих целей стали использовать цветное сукно. В начале XIX в. многие эвены, особенно женщины, стали носить платки, поверх которых одевалась традиционная шапочка.



Виды зимних и летних капоров Приведено по ИЭАС (табл. XIII).

Обувь эвенов (общетунгусское название *унта*) подразделялась на летнюю, осеннюю и зимнюю. Летняя у большинства групп эвенов называлась *олочик* (от *оло* — «брести по воде») и шилась из оленьей ровдуги. Неизменным материалом для зимней обуви были оленьи камусы. Из них делали унты двух типов — короткие (до колен) *тэвун*, *нуйду* и длинные, закрывающие пах, *хелсык*, *мэрун*. Подошву для них делали из лосиной ровдуги или шкур морского зверя. Высокие унты привязывались к поясу с помощью подвязок *тири*. Кроме того, они имели еще две пары вязок — под коленом и над пяткой. Мэрун надевали преимущественно мужчины глубокой зимой, отправляясь на охоту. Осенью использовалась комбинированная утепленная обувь с ровдужным верхом и стриженным мехом с внутренней стороны. В качестве стелек для обуви использовалась сухая трава.



Чертежи раскроя капоров. Рис. А. П. Самара по: ИЭАС (табл. I).

В отличие от эвенков, у которых преобладала поршневидная обувь, эвены шили обувь с кросной подошвой. Выкраивалась она по размерам больше ступни, пришивалась к голенищу внутренним швом, в который для крепости вкладывалась узкая полоска ровдуги. Прямо срезанный верх голенища нередко заканчивался надставкой или отворотом. С зимней обувью обязательно носили меховые чулки *дотын*. В плохую погоду, на промысле или во время перекочевок под меховые чулки одевались еще и ноговицы.

Детской малышейовой одеждой (до 3-летнего возраста) у всех групп эвенов служил комбинезон. Зимний комбинезон был двойным, имел глухие рукава (иногда с прорезями для кистей рук); обувь составляла с ним одно целое. Нижний комбинезон имел нагрудник, представлявший продолжение спинки. Его пропускали между ног ребенка, а верхний конец, достигавший подбородка, завязывался на затылке тесемками. Комбинезон для детей более старшего возраста представлял собой штаны, нагрудник и наспинник, сшитые вместе. Поверх такого комбинезона



Типы эвенской обуви XIX—начала XX в.: 1—2 — обувь колымских эвенов; 3—4 — обувь анадырских эвенов; 5—6 — обувь камчатских эвенов. Рис. Н. В. Кочешкова по: Г. М. Василевич (М., 1963) и материалам ГМЭ.

на ребенка одевали также ноговицы и двойной кафтан, не отличавшийся по покрою от взрослого. Примерно с 10 лет дети носили уже обычную одежду.³²

Тесное взаимодействие с соседями не могло не отразиться на традиционном костюме эвенов. На Камчатке, Анадыре, Нижней Колыме вместо распахнутой вошла в употребление глухая закрытая одежда корякско-чукотского типа, более приспособленная к местным климатическим условиям. Интересно, что, восприняв эту одежду, эвены первоначально пытались придать ей более привычный для них вид. А. Сгибнев видел, например, кухлянку, украшенную по-эвенски бляхами и «хвостами» из оленьей шерсти.³³

Отдельные элементы покроя одежды и шапок были восприняты эвенами у якутов, однако заимствования эти вначале использовались лишь в одежде, изготовленной из новых материалов — ткани, конских и коровьих кож. Одежда из шкур оленя, лося, горного барана, особенно производственная, продолжала сохранять традиционные черты. Русское влияние на одежду оседлых эвенов стало ощутимо сказываться уже в середине XIX в. И. Булычев писал, что охотские мужчины-эвены «любят щеголять» в русских халатах, сюртуках, фуражках, жилетах, галстуках, которые их, однако, сильно «безобразят», в то время как «в своем национальном костюме тунгус статен и красив».³⁴ У оленеводов русские рубашка, сарафан, штаны раньше всего стали вытеснять ровдужную и меховую одежду, игравшую роль нательной.

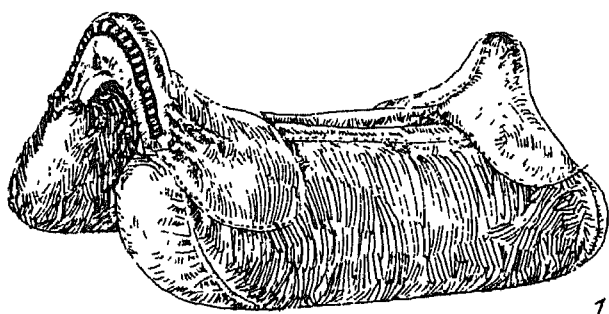
В настоящее время повседневная летняя верхняя одежда эвенов ничем не отличается от общепринятой и состоит, как правило, из рубашки, брюк, пиджака, свитера или куртки, длинных резиновых сапог, кепки или вязаной шапочки. Женщины носят обычные платья, кофты, брюки или шаровары, короткие резиновые сапоги и платки. Охотники и оленеводы пользуются покупными брезентовыми куртками, ватниками и плащами. Из водонепроницаемых материалов (полиэтилен, клеенка и др.) самостоятельно шьют куртки с капюшонами, нередко используя при этом традиционные выкройки.

Зимняя одежда сохраняет традиционные черты в гораздо большей степени, чем летняя, поскольку лучше приспособлена к местным условиям. Правда, распахнутую одежду общетунгусского типа носят сегодня только женщины, мужчины предпочитают глухую корякско-чукотскую. В ней удобнее работать в стаде, она лучше держит тепло. Окончательно вышел из употребления у мужчин и эвенский нагрудник. Его можно встретить сегодня лишь в женском традиционном праздничном костюме, который, к сожалению, имеют далеко не все семьи. К тому же шьется сегодня такая одежда в основном из сукна. Традиционные черты ей придают лишь покрой да украшения бисером.

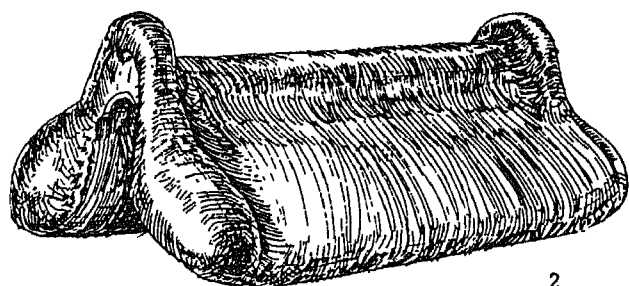
СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

Единственным транспортным средством для большинства эвенов в прошлом был олень. Его использовали в этом качестве в любое время года. У пеших тунгусов и оседлых эвенов средством передвижения служили собаки. Олени, используемые для передвижения, подразделялись на два вида: вьючных и верховых. Под вьюк использовали любого обученного этому делу оленя, для верховой езды отбирались наиболее крупные и выносливые животные. Таких оленей, как правило, кастрировали бескровным способом.

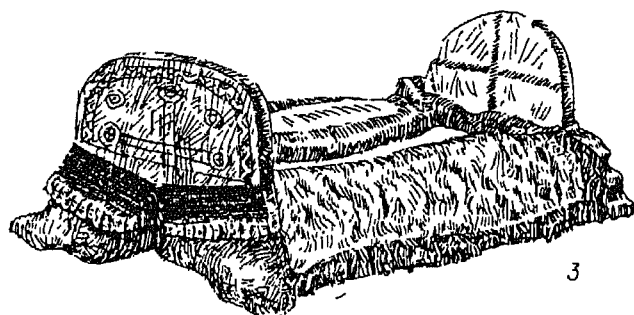
Приручение и обучение оленей работе под седлом и вьюком начинались обычно с двух-трехлетнего возраста и занимали две-три недели. Чтобы олень быстрее привыкал слушаться хозяина, к недоузду с левой стороны крепилась специальная зубчатая пластинка из кости. Нажимая на нее с помощью повода, оленя заставляли ускорять или замедлять шаг, поворачивать в ту или иную сторону. Когда олень привыкал ходить под седлом, пластинка снималась. Недоуздок надевали на



1



2



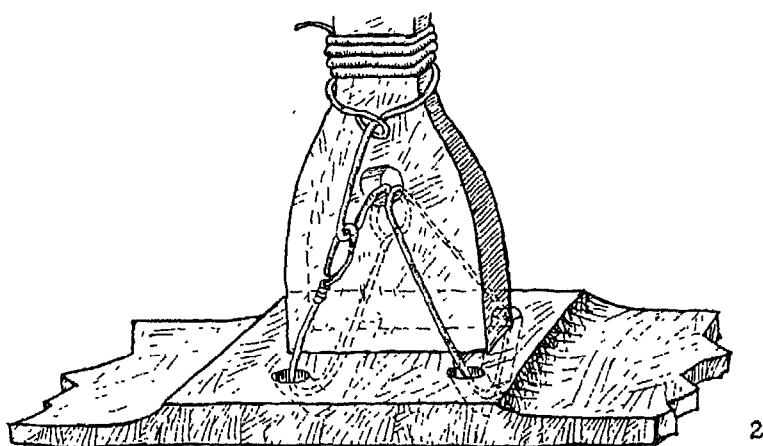
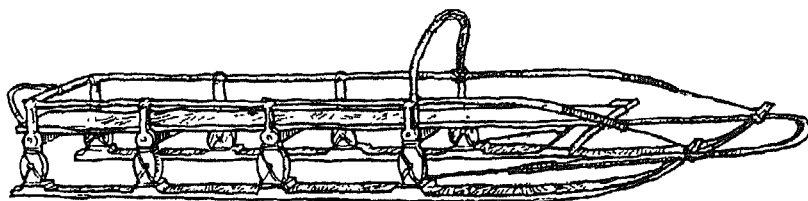
3

Типы седел: 1—2 — верховые; 3 — вьючное.

каждого верхового или вьючного оленя. Он состоял из ременной петли-обро́ти с двумя ремешками, которые завязывались за рогами животного, и поводка для управления. К обро́ти обязательно пришивались бахрома и кисточки, которые, раскачиваясь во время движения, отгоняли докучливых насекомых.

В отличие от чукчей у эвенов никогда не возникало проблем со сбором оленей для перекочевки. Животных ловили арканами или даже руками. Вся подготовительная операция занимала не более часа. Чукчам же, чтобы отловить своих полудиких ездовых оленей, требовалось минимум 3—4 часа, при этом приходилось еще сооружать подобие загона. По наблюдениям В. Г. Богораза, в некоторых хозяйствах оленей не могли собрать и по нескольким дням.³⁵

Эвены подходили к оленю, седлали и вьючили, а также садились на него только с правой стороны. Седло закреплялось на лопатках оленя с помощью единственной подпруги. При посадке верхом опирались на специальный посох. С его помощью всадник также поддерживал равновесие в седле во время движения. Посохи у эвенов были мужскими *нинками* и женскими *тийун*. У женского посоха на конце

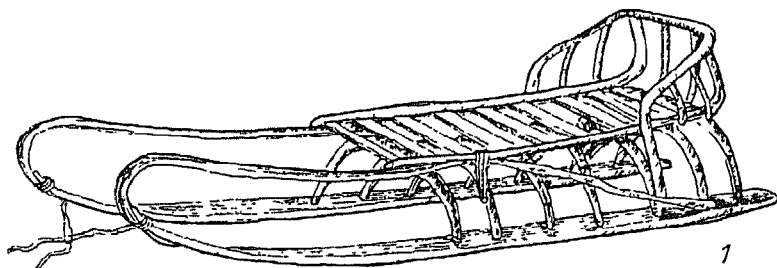


Восточно-сибирский вариант нарты с одной передней дугой (1) и ее деталь-крепление (2). Приведено по: ИЭАС (табл. I).

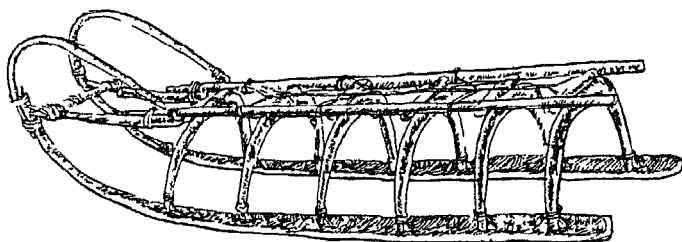
имелся металлический крюк, которым женщины поправляли вечно сползавшие выючные сумы.

Верховая езда на олене требовала особых навыков. Седло, расположенное на лопатках животного, постоянно раскачивалось, сидеть в нем было непросто, поэтому обучались езде на олене с раннего детства. Ребенок с пяти-шести лет ездил уже самостоятельно: мальчик в мужском седле, девочка — в женском. В. И. Иохельсон, рисуя портрет эвена, особо подчеркивал «щеголеватость манер» оленных всадников. На остановках мужчина обязательно становился на одно колено, чтобы на второе могла наступить женщина, слезающая с седла.³⁶ В способах верховой езды у некоторых групп эвенов (вплоть до второй половины XIX в.) сохранялись весьма архаичные приемы. Так, момские эвены, судя по наблюдениям Худякова, ездили «без седла, прямо на шее» (лопатках) оленя.³⁷

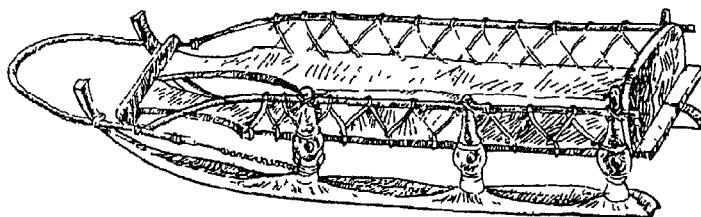
Мужские седла отличались от женских меньшими размерами, их луки изготовлялись из рога. Деревянная основа седла, так называемый ленчик, обшивалась оленьей шкурой мехом внутрь, подушки седел набивались оленьей шерстью. Женские седла имели более высокие деревянные луки и более длинные ленчики. Детские седла *донка* делались с широкими и высокими деревянными луками, к которым по бокам крепились тонкие бортовые доски, образующие подобие короба. Кроме того, ребенка пристегивали к седлу специальной лямкой. Отличительный признак грузового седла *дуннилкан* — наличие деревянного стержня, соединяющего луки, к нему привязывали обычно ремни выючных сум. Роговые и деревянные луки седел обязательно украшались орнаментом. Особой красочностью отличались седла, предназначенные для свадебных торжеств.



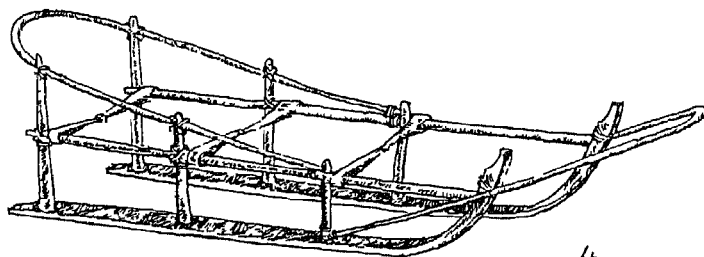
1



2



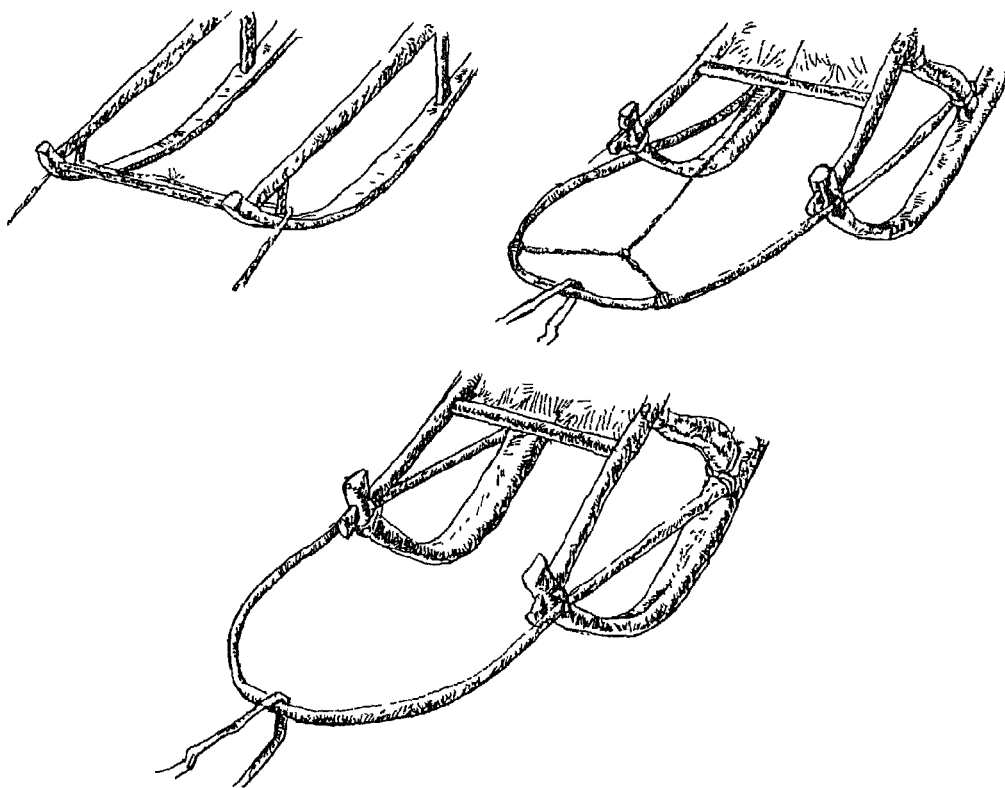
3



4

Типы ездовых нарт: 1—2 — дугокопильные, 3—4 — прямоугольные (северо-якутский вариант)
Приведено по ИЭАС (табл. I)

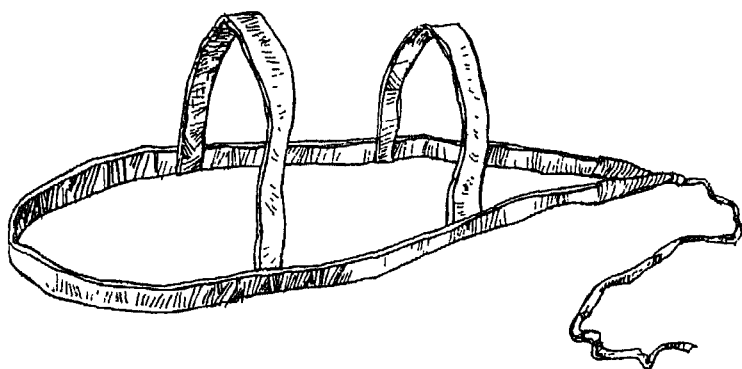
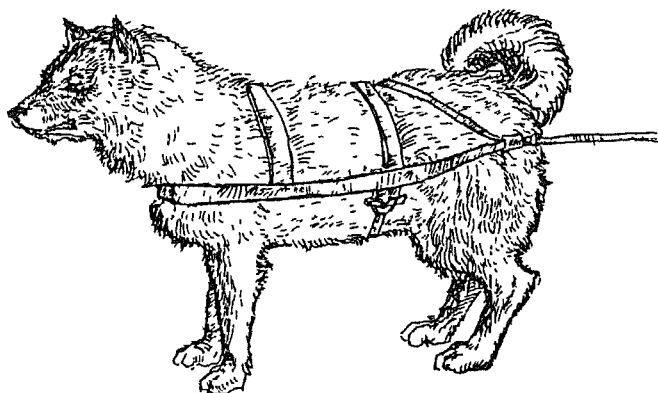
У каждого ездового или вьючного оленя было свое предназначение, в соответствии с которым он имел особое название. Детей в возрасте до пяти лет возил в специальной люльке олень *бэбэрук* (от «бэбэ» — колыбель); оленей, ходивших с детскими седлами, называли *онерук* или *онесэк*, одеяла, спальные мешки-кукули, оленьи шкуры (постели) перевозил олень *хулрърук*, посуду — *хэрукурук*, и т. п. Замыкающим в кочевом караване всегда был олень *ирукарук*, тащивший за собой шесты для остова юрты или чума.



Перекидной тип креплений тяжа с нартой Приведено по ИЭАС (табл. III).

Для перевозки различных вещей у эвенов были специальные парные переметные сумы *хэту*, *хэрук мунгэрэ* из оленьего камуса. Их вешали по обе стороны грузового седла, а чтобы они не сползли, притягивали к седлу подпругой или специальным ремнем, проходящим через грудь оленя. При перевозке маленьких детей в люльке ее обязательно уравнивали противовесом *гасан*. Чаще всего эту роль выполняла обычная вьючная сума на другой стороне седла. У каждой перевозимой вещи была своя особая сумка. Котлы, топоры, различные инструменты всегда помещались в специальные чехлы или мешки, хрупкие предметы и посуду перевозили в посудных берестяных ящиках, перекладывая их стружками или мягкими шкурками, для мелких вещей существовали особые плоские сумки *авса*. Для защиты от дождя и мокрого снега вьючные сумы обязательно укрывали покрывками *кумнан* из шкур с головы оленя или камуса. В прошлом они также богато орнаментировались. Общий вес груза, переносимый вьючным оленем, колебался от 25 до 40 кг и более. Завьюченные олени выстраивались в походном караване друг за другом. Поводок от головной веревки каждого последующего оленя привязывался к седлу предыдущего. Первым шел верховой олень.

Традиции верховой и вьючной езды на оленях в значительной степени сохраняются и сегодня. Однако в последние годы для этих целей все чаще используют лошадей. Их ценят за способность нести значительно больший груз. Вьючно-верховые лошади имеются практически в каждой оленеводческой бригаде, во многих



Типы упряжек. грудная с двумя перемычками. Приведено по: ИЭАС (табл. III)

эвенских семьях. В большинстве случаев их по-прежнему держат на вольном выпасе и не подковывают. В качестве упряжи используются седла и сбруя, заимствованные у русских и якутов. Теперь при перекочевках оленеводов можно нередко наблюдать смешанные «оленье-лошадные» караваны. Впереди следуют лошади, в некотором отдалении от них — олени. Снаряжают лошадей в дорогу мужчины, женщины в это время навьючивают оленей, но обязательно в сторонке, поскольку олени боятся лошадей.

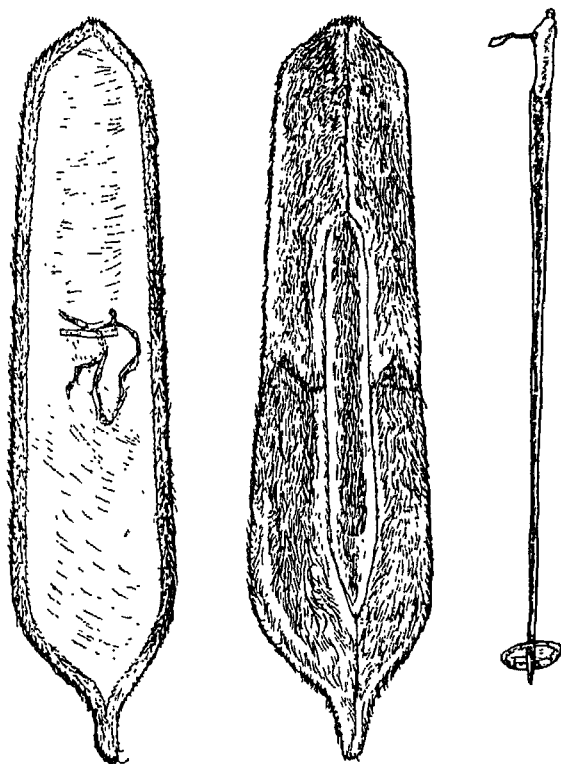
С появлением нарты у эвенов стала интенсивно развиваться перевозка грузов по найму. Особое распространение получил извоз уже в советское время в районах деятельности Дальстроя. В Охотском районе, например, в середине 30-х годов на перевозке грузов было занято ежедневно до 7 тыс. животных. В Ольском районе в начале коллективизации существовала даже специальная транспортная артель — Элекчанская. В 1933 г. в ней работало 23 бригады каюров, в том числе 3 женских. В их распоряжении имелось 614 нарт и 1534 ездовых оленя. Средняя заработная плата каюра за сезон составляла около 3 тыс. руб.³⁸

В грузовую нарту впрягалось обычно два оленя, которые перевозили 150 кг груза. Каждый каюр вел за собой 7—8 упряжек. Средний переход с нагруженными нартами составлял 20—25 км. Перевозка осуществлялась по так называемым «трактам» — кратчайшему расстоянию с удобным рельефом местности. Особой известностью в Охотском районе пользовался Оймяконский тракт протяженностью около 400 км. Он связывал Охотск с Куйдусуном, Уегой и другими

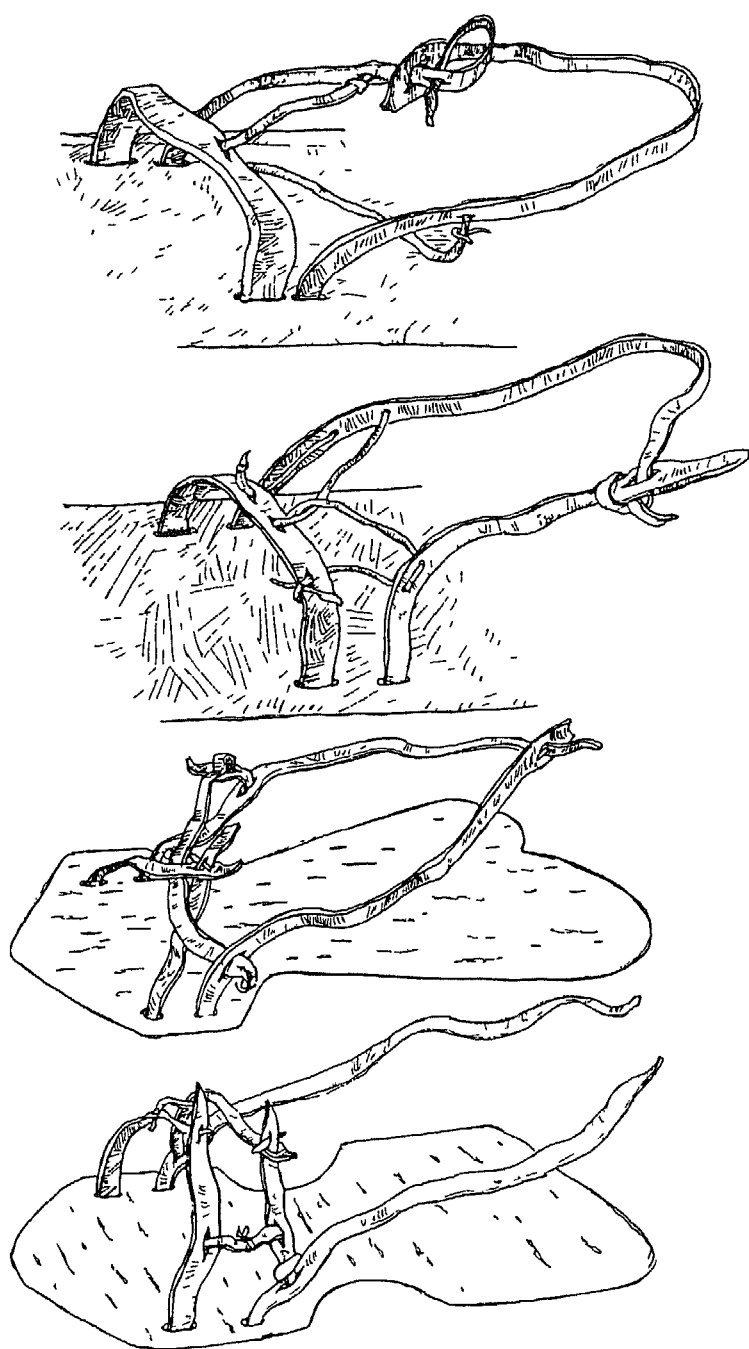
районами, где разворачивалось горнопромышленное строительство. В Северо-Эвенском районе наиболее протяженным был тракт из Наяхана в Магадан через Таватум, Вилигу и Туманы. Не менее широкое распространение извоз получил в Томпонском районе Якутии, через территорию которого проходили основные дороги республики: Якутск—Верхоянск и Якутск—Оймякон—Мома, движение по которым долгие годы осуществлялось оленьим транспортом.

В настоящее время в большинстве районов, где живут эвены, используются прямокопыльные нарты двух видов — для перевозки груза и легковые. Последние короче грузовых, у них менее массивные полозья, более тонкие и высокие копылья с небольшой площадью настила. Упряжка обычно парная, но запрягают иногда и трех оленей. Крайний правый олень всегда является ведущим. Упряжь оленьей нарты состоит из потяга, один конец которого крепится к дуге барана, и лямок. Садятся на нарту во время движения, как и на верхового оленя, с правой стороны боком, положив левую ногу на нарту, а правую опустив на полоз. Управляют упряжкой с помощью длинного поводка в левой руке, в правой держат остол *таралавун*, которым погоняют оленей. Его используют и в качестве тормоза.

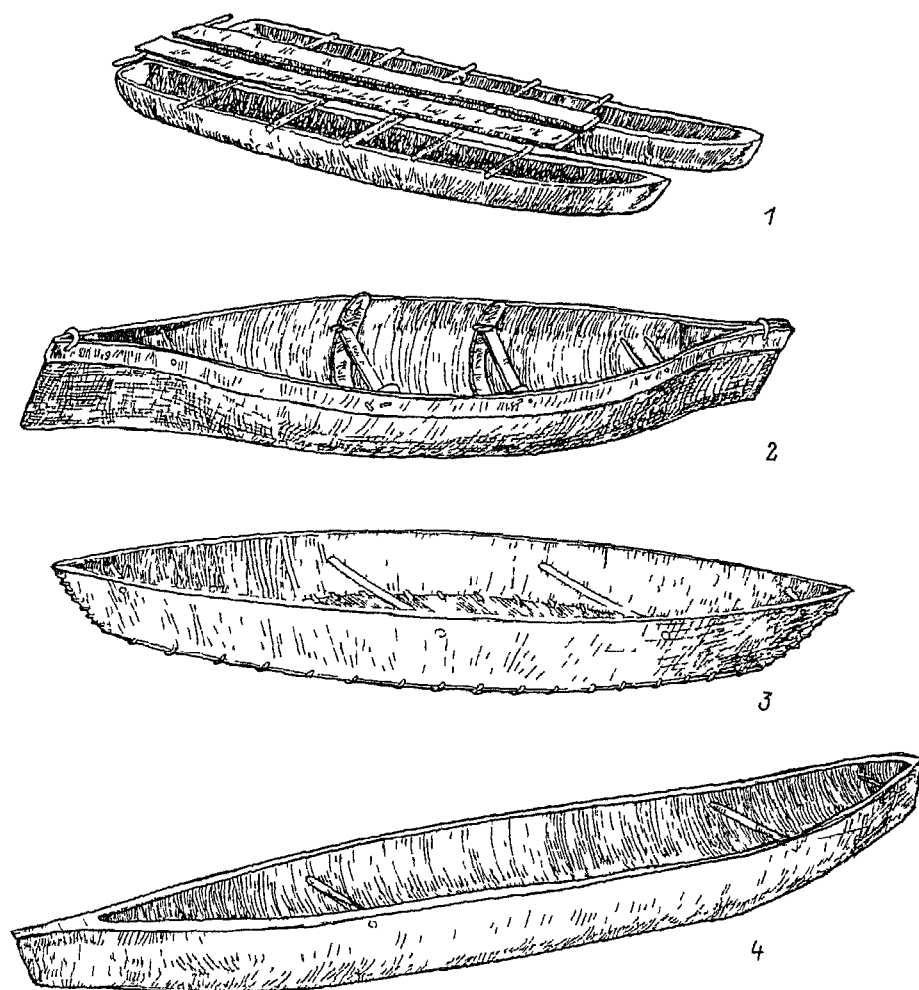
В начале XX в. довольно распространенным видом транспорта у отдельных групп эвенов стали собачьи упряжки. Вначале ими пользовались в основном оседлые эвены на Охотском побережье, где были хорошие условия для содержания ездовых собак. При поездках на дальние расстояния с ними не могли соперничать олени. Если за день олень преодолевал расстояние в 20—25 км, то собачья упряжка в два—три раза больше, а весной, когда устанавливался прочный наст, до 100 км и более. Особенно эффективным оказался этот вид транспорта при пассажирских перевозках, которые интенсивно развивались в 20—30-е гг.



Подшитые лыжи мэрэнгтэ и лыжный посох. Приведено по: ИЭАС (табл. IV).



Виды лыжных креплений (восточно-сибирского типа лыж) Приведено по ИЭАС (табл. III)



Виды лодок 1 — баты, 2 — восточно-сибирская долбленка, 3 — сложная, составная; 4 — колодообразная долбленка. Приведено по ИЭАС (табл. 1, 2, 5)

Вначале эвены использовали в упряжном собаководстве преимущественно камчатскую лайку, обладавшую превосходными ездовыми качествами. Однако обычай кастрировать упряжных животных быстро привел к вырождению этой породы, и для поездок стали использовать любых собак. В упряжку запрягали, как правило, 12 собак примерно с годовалого возраста. Срок работы собаки в упряжке не превышал 5—6 лет. В семи-восемилетнем возрасте многие собаки уже теряли зубы и не могли питаться сухой жесткой юколой, которая была в поездках основным кормом. В день каждой собаке полагалось 500—700 г юколы, при дальних поездках к ежедневному рациону добавлялось до 100 г жира морского зверя. Ездовых собак содержали круглый год на привязи под открытым небом.

В настоящее время собаки в качестве транспортных животных используются нечасто. Связано это в основном с дороговизной содержания собачьей упряжки. Собаками пользуются в основном охотники, причем к месту охоты они едут на

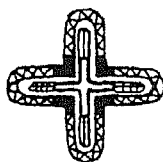
оленьях, а на самом промысле используют преимущественно собак. Охотники с собачьим транспортом добывают пушнины, как правило, больше ³⁹ Собаачьи нарты эвенов Охотского побережья и Камчатки отличаются от оленьих и напоминают камчадалские. Сократилось и число собак в упряжке; теперь она в большинстве случаев состоит из 6 животных, запряженных цугом. Управляют собаками при помощи команд голосом.

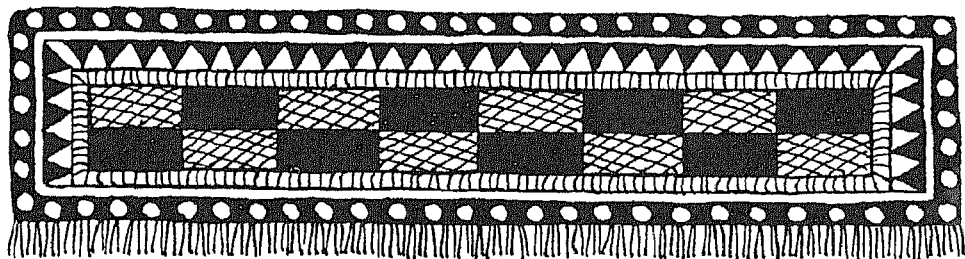
Широко распространенным средством передвижения в прошлом и настоящем у эвенов являются лыжи. Известны два типа лыж: голицы *кайсар*, которые используются по ровной местности, и подбитые камусом *мэрэнгтэ*. Последние были очень удобны для передвижения по тайге. Широкие (24—26 см) и короткие (125—130 см), они выгодно отличались от якутских тем, что позволяли легко маневрировать среди деревьев и не проваливались в рыхлом лесном снегу. Приморские чукчи охотно покупали ламутские лыжи, поскольку высоко ценили их камусную подбивку, по качеству значительно превосходившую тюленью кожу, которой они пользовались для этих целей. В. Г. Богораз считал эвенов самыми быстрыми лыжниками среди народов Северо-Востока. «Некоторые из ламутов, — писал он, — отличаются необычной быстротой в беге на лыжах, так что даже могут равняться по скорости с собачьей упряжкой» ⁴⁰

Некогда лыжи эвенов имели и еще одно неоспоримое преимущество — у них был изгиб не только спереди, но и сзади. Это очень удобно при медленном спуске с горы. Для этого достаточно повернуть лыжи шерстью против движения. ⁴¹ В настоящее время такие лыжи уже вышли из употребления. При ходьбе на лыжах эвены, следуя традициям верховой езды на оленях, всегда опираются на одну палку. Иногда ее используют и в качестве упора при стрельбе.

О водном транспорте у эвенов известно мало. Линденау наблюдал у пеших тунгусов в XVII в. лодки двух типов: долбленный бат или челнок *моми* и берестяную лодку *нелуч*. На бат усаживались три-четыре человека с короткими однолопастными веслами *оливон*. Пользовались им обычно на реках, но по весне выходили и в море для промысла нерпы. Лодка-берестянка была рассчитана на одного, максимум на двух человек. Управляли ею с помощью двухлопастного весла *овурга*. Подобными лодками-берестянками широко пользовались до недавнего времени все тунгусы в различных районах Сибири и Дальнего Востока. Кое-где они сохраняются и сегодня. Лодки-долбенки в настоящее время почти вышли из употребления. Их заменили сначала дощатые, а потом моторные лодки заводского изготовления.

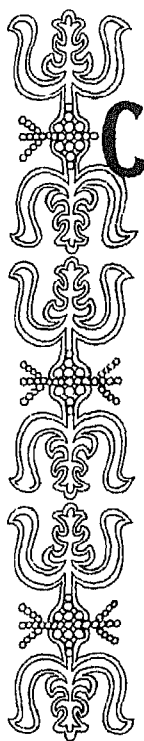
Изменения в экономике и быту, происшедшие в последние десятилетия, сказались и на транспортных средствах эвенов. Традиционными видами пользуются теперь только в оленеводческих бригадах и на промысле. В поселках, где живет сегодня большинство эвенов, преобладает современный транспорт: мотоциклы, автомашины, трактора, «Бураны». По крупным рекам курсируют грузовые и пассажирские теплоходы, до недавнего времени все населенные пункты были связаны с районными центрами авиасообщением.





ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ



С типологической точки зрения, система религиозных воззрений эвенов характеризуется как анимизм. Согласно анимистическим представлениям, все существующие миры имеют принципиально одинаковое устройство, так как они населены одними и теми же существами в различных ипостасях (живущими и умирающими людьми). Для анимистических представлений характерно также то, что сверхъестественные существа мыслятся как полная аналогия живым: они не причиняют людям зла, если люди не причиняют зла духам; духи отнюдь не всемогущи и могут попадать в затруднительное положение, в том числе по воле человека; они даже обращаются к человеку за помощью.

Многие информаторы-эвены утверждают, что духи-хозяева вызывают у людей лишь почтительное отношение, но не страх; духи не стремятся следить за каждым шагом человека или наказывать его за какие-то «грехи» — они считают неприятным и или опасным и для себя действия, которые могут причинить неприятность людям.

Подобная трактовка анимистических воззрений их носителями невольно побуждает критически посмотреть на сложившиеся представления о происхождении религиозных воззрений как следствие страха перед стихиями природы. Религиозные воззрения возникают в обществе, скорее, как результат интеллектуальной деятельности по моделированию мира, построению параллельных миров, лишь немного отличающихся от видимого мира.

Модель мира в представлениях эвенов в целом традиционна для тунгусо-маньчжурских народов. Вселенную они делили на три сферы-мира: мир живущих людей (средний мир), мир умерших (нижний мир), мир Бога и ангелов (верхний мир). Во всех мирах жизнь напоминает земную, но с некоторыми особенностями. Так, дома в верхнем мире сделаны из серебра и золота, в нижнем — из железа.¹

При таком традиционном членении наполнение верхнего (отчасти и нижнего) мира оказалось у эвенов трансформированным в связи с распространением у них христианства. Так, эвены Гижиги отождествляли верхний мир с христианским раем, а нижний — с адом. По их мнению, в верхний мир после смерти попадали люди «безгрешные», в нижний — те, кто при жизни обманывал и обижал других, был жестоким. По воззрениям рассохинских эвенов в нижний мир (*бун*) попадают

на 40-й день после смерти только «безгрешные» покойники. Не соблюдавшие традиционных обрядов и обычаев в буйе не принимались, а превращались в привидения, которые стонали и плакали на могилах. Для того чтобы души таких покойников могли попасть в нижний мир, необходимо было молиться в их домах на иконы и приносить *хэвки* (богу) умиловительные жертвы — оленей, меха, лепешки.²

Описание мира мертвых в рассказах эвенов наиболее детализировано. Информаторы сообщают о нем обычно гораздо больше сведений, чем о верхнем мире. Устройство нижнего мира такое же, как и мира живых, с той лишь разницей, что нижний мир как бы перевернут по отношению к среднему: когда у живых людей зима, у умерших — лето, когда в среднем мире день, в нижнем — ночь, и т. д. Эта своеобразная зеркальность нижнего мира вызывает ряд запретов на действия, противоположные обычным: нельзя надевать шапку задом наперед, опускать платок на глаза — можно умереть; нельзя пользоваться ломаными вещами или битой посудой — они принадлежат умершим; нельзя играть в похороны — сам умрешь или кто-то умрет.

Люди в нижнем мире занимаются тем же, чем и в среднем: охотятся, пасут оленей. По словам М. А. Чидры из Гижиги, там хорошая охота, у каждого много оленей. На вопрос: «Ловят ли в нижнем мире рыбу?» — она ответила: «Что ты — там же бедных нет, не ловят». Считается, что в мире умерших восстанавливаются родственные и брачные связи: у умерших те же мужья и жены, что и в среднем мире, если они не вступают в новый брак. Если же вступают, то умершие в мире мертвых также заключают новый брак. Аналогичные представления были отмечены Я. Линденау у пеших тунгусов.³

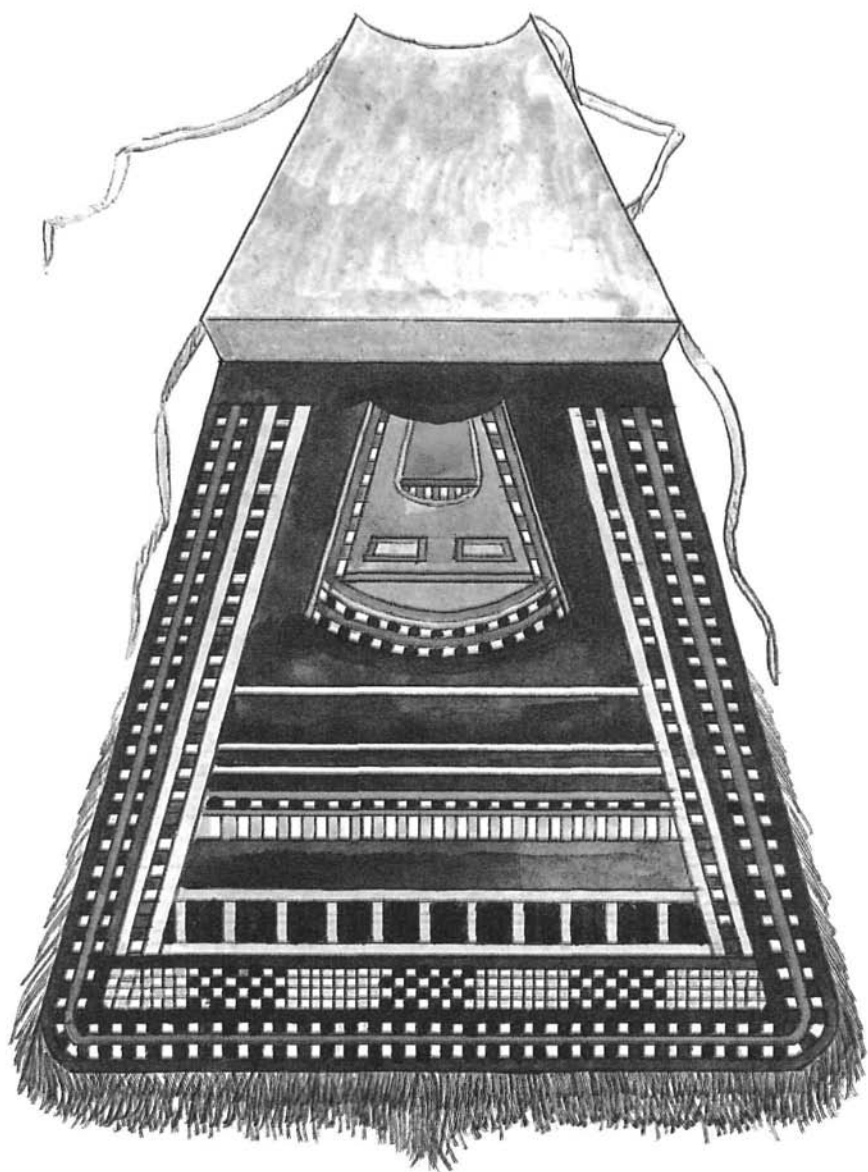
Живой человек может попасть в нижний мир, встретиться с умершими родственниками, но он не может с ними разговаривать — обитатели нижнего мира не слышат голоса живого человека. Один из сказочных персонажей, случайно попавший в мир мертвых, возвращается оттуда, надев по совету старухи-колдуньи на голову вместо шапки женские натазники.

Как полагают эвены, обитатели мира мертвых свободны в выборе своей дальнейшей судьбы: каждый человек, прожив свою жизнь в мире мертвых, может либо вернуться в мир живых людей в виде новорожденного младенца, либо уйти в другой мир, располагающийся ниже мира мертвых, — по-эвенски этот мир называется *хулимкур*. Как устроен этот мир, что в нем происходит, — никто не знает, оттуда никто не возвращается.

Представления эвенов о происхождении Вселенной и человека довольно противоречивы. Они известны в различных вариантах: одни из них могут являться чисто фольклорным заимствованием у соседних народов, другие отражают явно христианскую традицию.

В. А. Роббек и Х. И. Дуткин записали один из космогонических мифов о происхождении окружающего мира из тела восьминогого оленя: «Девушка, изгнанная с неба, на восьминогом олене спускается на поверхность моря. По совету оленя она раскидала по воде клочки шерсти, которые сразу превратились в бревна, из которых она сделала плот — *там*. По настоятельной просьбе оленя она убивает его и разделяет так, как он завещал. Тут же шкура оленя превратилась в землю, череп и кости в горы, шерсть в леса, вши — в диких оленей. Когда она ломала кости, хруст от этого превратился в гром, предсмертный вздох стал ветром. Сердце его превратилось в богатыря, легкие — в мальчика и девочку».⁴ Записанный миф можно считать общезэвенским: он характерен для эвенов Камчатки, Якутии, Магаданской области.

Другие мифы о происхождении Земли и человека, безусловно, связаны с христианством. В них присутствуют образы творца, шамана неба, сверхъестественных людей. Наиболее ранний из таких мифов удалось записать Я. Линденау у пеших тунгусов в окрестностях Охотска: «Сначала кругом была вода. Из одной



Образец декора мужского нагрудника эвенов конца XIX—начала XX в.
Олений мех, ровдуга, цветная ткань, шитье бисером и оленьим волосом.
Рис. Н. В. Кочешкова по материалам МАЭ. № 454-5.



Эвепский кисет начала XX в.
Ровдуга, цветная ткань, вышивка цветной нитью,
кожаные ремешки, бисер.
Рис. Н. В. Кочешкова по материалам МНИ.

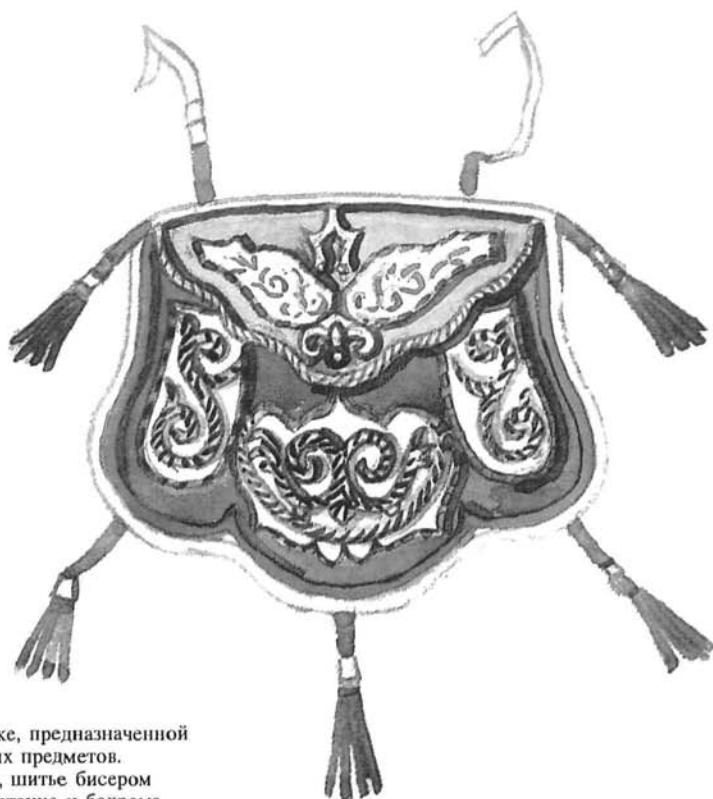


Ровдужная обувь эвенского шамана конца XIX в.
Ровдуга, бисер, бахрома из кожаных ремешков.
Рис. Н. В. Кочешкова по материалам ГМЭ.
№ 2245-306.



Эвенские праздничные торбаса 1950-х годов.
Мех, лосиная ровдуга, аппликация из ткани,
шитые цветным бисером.
Художественный фонд России.

Берестяная коробка эвенов. Конец XIX в.
Рис. Н. В. Кочешкова по материалам МАЭ.
№ 2650-24.



Узоры на эвенской сумочке, предназначенной
для хранения мелких предметов.

Ровдуга, цветная ткань, шитье бисером
и оленьим волосом, плетение и бахрома
из ровдужных ремешков. Начало XX в.

Рис. Н. В. Кочешкова
по материалам ПКМ.

части воды Бог (Хэвки) создал птиц, животных и людей. Первые люди — мужчина и женщина — были созданы на юге из особой глины. Они получили жизнь тотчас при своем создании, и, для того чтобы они любили друг друга, Хэвки обменял им ребра. Другие говорят, что сначала было все водой, и над ней парил Хэвки и сделал из воды сначала песок, а потом землю, а из земли создал мужчину. От этого мужчины взял с левой стороны одно из первых ребер и создал женщину». Как видим, здесь немало параллелей с известными библейскими сюжетами.

Я. Линденау записал у пенных тунгусов и своеобразную версию происхождения охотских ламутов: человек, у которого сторел дом из соломы, пришел на берег моря и увидел людей, пытавшихся попасть из лука в дерево. Человек первой же стрелой расщепил ствол, из него вышла девушка. С ней он вернулся к сторевшему жилищу, построил новое. Они имели много детей, от которых и берут начало ламуты.⁵ По более поздним записям, эвены Охотского побережья считают, что от дерева рождается не только человек, но и олень.⁶

Представление о душе. Как и у других народов Северо-Востока Азии, у эвенов существует представление о реинкарнации — бессмертии человеческой души и ее возвращении после смерти человека в мир живущих в новой ипостаси — в виде новорожденного младенца, причем таким образом к живущим людям возвращаются непременно их умершие родственники. Как полагают, мать или кто-либо из родственников могут увидеть во сне, кто именно из умерших сородичей возвращается в виде новорожденного. Позднее это можно определить также по внешнему виду, характеру, привычкам и склонностям человека. Существует также запрет называть детей именами старших родственников, если те живы: нарушение этого запрета неодобрительно встречается людьми старшего поколения.

Понятие «душа» выражается в эвенском языке двумя словами: *хиян* (тень, призрак) и *ханин* (дым). По представлениям гижигинских эвенов человек имеет три души. После смерти одна душа попадает в верхний мир — ее забирают ангелы, другая — в мир мертвых, третья *икири муранни* (хозяин костей) остается на месте захоронения умершего. Вероятно, с этими представлениями связан существующий у некоторых групп эвенов обычай проделывать в крышке гроба в изголовье три отверстия.

Душа человека, по представлению эвенов, обладает свойством сверхъестественной связи с другими существами. Ульинские эвены полагают, что у каждого человека есть свой *хэвэк* — животное (олень или собака), душа которого сверхъестественным образом связана с душой человека: человек может отвести на своего хэвэка болезнь, а несчастье, происшедшее с хэвэком, может отразиться на человеке. В качестве хэвэка выступает не только реальное животное, но и его изображение — вплоть до современной статуэтки фабричного изготовления или игрушки.

Похоронная обрядность эвенов вытекает из их представлений о мире мертвых. Она имеет различные генетические корни и связана как с первобытными дошаманскими и дохристианскими верованиями, так и с влиянием христианской религии.

В прошлом у эвенов существовало два способа погребения — воздушный и наземный. Наиболее раннее описание воздушного способа относится к середине XVIII в. По сообщению тогдашнего иркутского губернатора А. Бриля, эвены хоронили покойников на специальных площадках на высоких деревьях или столбах.⁷ Воздушный способ захоронения существовал и много позже. Во всяком случае многие информаторы современных исследователей подробно описывают различные варианты таких захоронений. Так, например, по словам А. П. Осениной, аркинские эвены гроб, выдолбленный из ствола толстого дерева, подвешивали к двум стоявшим рядом деревьям, верхушки которых спиливали. Дно гроба,

имевшего форму корыта, застилали ровдугой. В изголовье покойника укладывалась маленькая ровдужная подушечка, набитая травой. Покойника укрывали с головой ровдужным же одеялом. Крышка гроба крепилась деревянными гвоздями.⁸

У охотских (магаданских) эвенов долбленную колоду-гроб устанавливали на специальных площадках на высоких и прямых деревьях. Почетным захоронением считалось погребение на помостах (*урьдан*), поставленных на четырех высоких столбах. Так хоронили глубоких стариков, а также тех, кто пользовался при жизни всеобщим уважением. Крышка гроба у охотских эвенов не прибивалась, а крепко привязывалась гибкими прутьями, после этого гроб обертывали куском ровдужной покрывки от юрты. Другим таким куском покрывался весь настил или помост с гробом, а сверху все захоронение покрывали хвойными ветками. Вместе с гробом на помост (или под него) укладывали личные вещи умершего. Захоронение почетного покойника обязательно покрывали несколькими слоями коры даурской лиственницы.

Для погребения выбирались обычно возвышенные сухие места в глухой хвойной тайге. На отдельных деревьях вокруг захоронения устанавливали фигурки птиц, вырезанных из дерева, или вырезали изображение этих птиц на стволах деревьев, сняв предварительно с них кору. Фигурки птиц и их изображения служили предупреждением посторонним, что данное место запрещено для посещения.

При наземном способе захоронения гроб ставили прямо на землю и делали над ним прямоугольное сооружение из жердей или небольшой сруб.⁹ В настоящее время эти способы погребения не используются, хотя еще 20—30 лет назад детей, умерших в младенческом возрасте, хоронили нередко воздушным способом, подвешивая гробик на ремнях к дереву.

По мере распространения христианства преобладающей формой погребения стало захоронение в земле. До перехода на оседлость кладбищ у эвенов не было. Хоронили там, где пожелал человек еще при жизни. Определять место своего будущего захоронения было весьма распространено у эвенов, и желание это неизменно исполнялось, хотя для этого иногда приходилось проделывать с покойником весьма долгий путь. Если же при жизни человек не успел распорядиться на этот счет, место для захоронения выбирали родственники.

С конца XVIII в. широкое распространение получило отпевание покойника. Оно проводилось, как правило, уже после похорон, когда родственники встречались со священниками на ярмарках или в селениях. С этой целью эвены нередко приносили священнику горсть земли с могилы умершего.¹⁰

Похороны по христианскому обычаю непременно сочетались с элементами традиционного погребального обряда, причем до конца XIX в. обычно преобладала традиционная обрядность. Интересное описание таких похорон сделано в середине прошлого века в Верхоянском округе Якутии.

Покойницу положили в гроб в специально сшитой для этого одежде, в точности напоминавшей наряд, в котором ее забрал из родительского дома будущий муж. Могилу вырыли примерно в пяти верстах от стойбища. Гроб с телом отвезли к месту погребения на нартах. В последний путь покойницу сопровождали только мужчины. Один из них вел 5 белых оленей, навьюченных сумками с домашними вещами. Везли деревянную чашку, котел, ложку, жестяную тарелку, чайник, фаянсовую чашку, топор, пальму, новое заячье одеяло, покрывку с нарты и др.

После погребения все привезенные вещи были оставлены на длинной горизонтальной палке, установленной с восточной стороны могилы на кольях-подпорках, причем в точно такой последовательности, как они были навьючены на оленей. Обратно ехали очень быстро той же самой дорогой, но к самому стойбищу оленей подвели с противоположной стороны. Затем все 5 оленей были удушены специальным ремнем, его тянули за концы все мужчины. Удавив, показали в сторону могилы и сказали: «Идите туда!»

Покончив с оленями, птясь задом, подошли к жилищу покойной и тут же разошлись по домам. Поздно вечером родственники покойной разделили оленей, мясо занесли в юрту, стали его варить и ели несколько дней. В другие юрты мясо не посылали, не было на поминальной трапезе и гостей. «Чужие это мясо не едят, — пояснили родственники, — иначе душа оленя не попадет к покойной. Мы верим, что она не умерла, а уехала жить в другое место, и, чтобы там не ходить пешком и иметь все нужное, мы послали ей оленей и отдали часть имущества».¹¹

Описания похоронного обряда, сделанные исследователями в более поздний период, свидетельствуют о его многовариантности. Похороны у разных групп эвенов имели свои особенности, однако можно сказать, что в целом похоронная обрядность эволюционировала в сторону христианских норм и обычаев.

Покойнику обмывали лицо и руки водой из большой деревянной чашки, еще позднее стали обмывать все тело. Занимались этим родственники, мужчины обмывали мужчину, женщины — женщину. В настоящее время это делают соседи. Гроб стали делать из досок лиственницы, причем доски скрепляли не гвоздями, а ремешками через просверленные отверстия. Если готовых досок не оказывалось, их делали сами, вытесывая из стволов деревьев. В оленеводческих бригадах доски для гроба делают таким образом и сегодня. Березовские эвены до сих пор не пользуются железными гвоздями. Их заменяют деревянными.

Раньше вся поверхность гроба обшивалась маленькими крестиками, однако с середины 30-х гг. эта традиция стала исчезать. По рассказам некоторых информаторов, лишь при похоронах стариков на крышке гроба нашивался крест, да и то на ее внутренней стороне. Не исключено, что эта новация родилась как компромисс между традицией и воинствующим атеизмом местных органов власти. В 60-е гг. весьма распространенным стало обивать гроб белой тканью. Теперь преобладает общесоветский стандарт: белая ткань внутри, красная — снаружи.

Могилу копали соседи-мужчины, как правило глубже человеческого роста, в каменистой почве — по грудь, но старались обычно подыскать для могилы место с мягкой землей. У охотских эвенов глубина могилы зависела от возраста покойного. Чем старше он был, тем глубже рыли могилу.¹² Есть сведения, что эвены мямьяльского рода в середине XIX в. могилу делали чисто символической — только чтобы прикрыть покойного землей.¹³ Сегодня в большинстве районов, где живут эвены, могилу роют до вечной мерзлоты.

В ногах покойного, который должен был смотреть на восход солнца, ставили пятиконечный крест с двумя горизонтальными перекладинами. Были и семиконечные кресты. В этом случае третья, нижняя перекладина ставилась наискось. Крест — непременный атрибут захоронения эвенов и в настоящее время, даже если оно состоялось в тайге или тундре. На кладбищах теперь преобладают кресты с двумя перекладинами, одна из которых устанавливается наискось. Интересно, что искаженное русское слово «крест» означает по-эвенски *кирэс* — не только собственно крест, но и могилу вообще.¹⁴

К христианской традиции относится также обычай хоронить покойника на третий день после смерти, помянуть его — на девятый и сороковой после похорон. Участие в поминальной трапезе не только родственников, но и соседей также вошло в обиход из православного похоронного обряда.

По представлениям эвенов, хоронить человека обязательно нужно было в специально изготовленной для этого нарядной одежде. Иначе, как считалось, умерший в нижнем мире окажется бедным. По сообщениям У. Г. Поповой, погребальная одежда (*бусэк*) пожилыми людьми готовилась заранее, однако березовский эвен Н. П. Тарабукин утверждает, что этот обычай — позднего (советского) происхождения. Возник он как реакция на обобществление оленей. Раньше погребальную одежду заранее не готовили. Она должна была быть сшита уже после смерти человека. В настоящее время специальную погребальную одежду имеют немногие старики. Они ее действительно запасают заранее. Чаще всего в качестве

погребальной одежды используют обычный национальный костюм, который имеют многие эвены. Если традиционной одежды не оказывается, родственники или соседи стараются дополнить последний наряд умершего каким-нибудь элементом традиционного костюма — торбасами, нагрудником и т. п.

В гроб умершему обязательно клали для мужчин нож, кiset с трубкой и табаком, для женщин — второй передник (*нэл*), посох для езды на олене (*нери*), сумку для женского рукоделия (*авса*). Умершему шаману укладывали в гроб шаманские принадлежности.

У омонских и гижигинских эвенов погребальная одежда и те предметы, которые укладывались в гроб, обязательно должны были быть целыми и исправными. В других территориальных группах, наоборот, погребальный костюм и предметы портили. Так, колымские эвены прорезали отверстия в пятках обуви, обязательно делали дыру в одежде момские и аллаховские эвены. Они же делали дыру и в гробу со стороны левого уха.¹⁵ Считалось, что в мире умерших разрезанная одежда и сломанные предметы превратятся в исправные. Общераспространенным был обычай срезать на одежде умершего бахрому, различные завязки, кисти, поскольку по дороге умершего в нижний мир они могли привлечь к себе злых духов.

Покойника, одетого в погребальную одежду, укладывали в юрте на его спальном месте. Не исключено, что это тоже заимствование из русского похоронного обряда. Во всяком случае верхоянские эвены в середине XIX в., по сообщению И. А. Худякова, покойника сразу же выносили из юрты, и он лежал на улице до дня похорон.¹⁶

Рядом с покойником в юрте ставили на низком столике два блюда с мелко нарезанным мясом: большое, общее, и маленькое — для души покойного. Пришедшие проститься с покойным должны были съесть мясо из общего блюда и выпить чаю; пищу за покойника «принимал» огонь очага. С начала 60-х гг. XX в. практически обязательным в поминальной трапезе стали спирт или водка.

Перед выносом тела с умершим прощались; момские и аллаховские эвены кланялись 3 раза в сторону лица, груди и ног покойного;¹⁷ гижигинские эвены, прощаясь, брали покойника за правую руку и произносили прощальное слово по-корякски. Более распространенным был христианский обряд прощания — поцелуй в лоб, но через покрывало.

Выносили гроб с покойником ногами вперед через боковую стенку северной стороны юрты. Для этого часть крыши юрты поднималась, и убирался один комплект деревянного стенового каркаса. Если покойник был курящий, то перед прощанием все присутствующие закуривали. У камчатских эвенов принято было курить непрерывно, пока покойник находился в юрте.¹⁸

На месте похорон гроб завертывали частью крыши юрты, трижды обносили его по ходу солнца вокруг могилы на веревках и опускали в могилу. Сверху укладывалась вторая часть крыши, после чего могилу закапывали. К верхней перекладине креста обязательно крепили деревянные фигурки двух птиц. Они символизировали отлетевшую душу покойника и считались хранителями «тени» мертвеца.¹⁹

Непременным элементом погребений у эвенов всех групп и районов было сооружение *чурима* — жилища для «жизни» покойника в мире мертвых. Строили его из трех-четырех тонких жердей в виде неправильной треугольной пирамиды, напоминающей остов тунгусского чума. Внутри импровизируемого чума, на месте предполагаемого очага, клали два тонких полена со стружками для «костра».

Кроме *чурима*, обязательным было также сооружение *хэвэ* — специальной площадки для имущества покойника. Ее устраивали на сучьях деревьев или на специальной треноге из жердей в 15—20 шагах от могилы с западной стороны. Сюда укладывали седла, вьючные сумы с вещами, которые предварительно приводили в негодность. Там же помещалась оленья голова с рогами, передняя и задняя

ноги с неснятой шкурой и мясом, а также правая половина грудной клетки с ребрами. Если убивали несколько оленей, то их рога также размещались на жердях рядом с хэвэ.²⁰

Обряд ритуального умерщвления оленей обязательно совершался бескровным способом — удушением ременными петлями. Раньше на похоронах богатых оленеводов убивали до ста животных и более,²¹ но обычно ограничивались одним-двумя оленями. Считалось, что умерший поедет на них в нижний мир. Количество убитых животных, по мнению И. С. Гурвича, зависело от пола покойника. Для мужчин убивали обычно одного оленя, для женщин — два или больше.²² Некоторые эвены еще при жизни наказывали, сколько и каких оленей убить на похоронах. Могли распорядиться, чтобы оленей вообще не убивали, потому что они пойдут в нижний мир пешком. В этом случае в могилу с умершим клали посох *нимка*.

Ритуальное умерщвление оленей сохраняется и сегодня, причем не только в оленеводческих бригадах, но и в селах, если, разумеется, у умершего есть личные олени. Интересно, что этот обычай заимствовали у эвенов-тюгесиров якуты в Эвено-Бытантайском районе. Вместо оленя они убивают на похоронах лошадь или корову. В свою очередь эвены в этом и некоторых других районах Якутии стали убивать жертвенного оленя не ременной петлей, а ножом. Удушение оленя у них производится лишь на похоронах самоубийц.

Поведению животного в момент удушения эвены придают важное значение. Считается хорошей приметой, если олень умирает быстро. В этом случае родственники покойного могут рассчитывать на счастливую жизнь. Долгая смерть животного, особенно если он успеет повернуть голову назад, воспринимается как большая беда — в семье в скором времени может быть еще покойник.

После похорон от покойника не должно оставаться никаких следов. Всю его одежду, вещи обязательно сжигают на могиле. Если он успел завещать свое имущество родственникам, то завещание в точности выполняется. Все остальное уничтожается. Даже щепки от гроба обязательно собирают и оставляют на могиле или присыпают землей. Считается очень хорошим предзнаменованием, если через 1—2 дня после похорон пойдет дождь или снег, которые смывают и закрывают все следы покойного. На второй день после похорон стойбище, в котором умер человек, должно откочевать на другое место. Там, где стояла юрта умершего, оставляли несколько стоек от остова, иногда весь деревянный каркас, а также часть покрывки юрты.

Посещать могилу умершего раньше можно было в течение трех лет (у эвенов-тюгесиров, а также момских и аллайховских — в течение года). Стараются следовать этому обычаю и сегодня. При последнем посещении могилы особое внимание обращают на рога и оленью голову на хэвэ. Если они не потревожены дикими зверями (обычно росомаха), значит жизнь родственников умершего будет благополучной.

У эвенов в прошлом отсутствовали внешние признаки траура. Лишь в последние десятилетия пожилые женщины стали одевать на похоронах белые платки. Во время похорон с умершим обращаются как с живым, хотя имя его не называют и о покойнике не говорят вообще. Вспоминая после похорон, говорят о нем, как о человеке, который не умер, а просто отсутствует в данный момент. Через год после смерти его именем можно назвать новорожденного.

Оповещение соседей и родственников о смерти человека ни раньше, ни теперь не проводится «открытым текстом». Для этого пользуются определенной системой знаков, несущих информацию о смерти. Так, человек, посланный сообщить о смерти соседям, долго не заходит в жилище; зайдя, молчит, молча курит. Этого вполне достаточно, чтобы понять, что произошло. Другой аналогичный знак состоит в том, что перед жилищем, в котором умер человек, усаживается старик и долго молча курит.

Информатор 3. Никулина рассказывала нам такой эпизод, которому она была очевидцем. Старик, прилетевший к пастухам в стадо, чтобы сообщить о смерти человека в поселке, выйдя из вертолета, тут же сел на землю и молча закурил. Бежавшие к вертолету пастухи остановились как вкопанные. Единственный вопрос, который они задали спустя некоторое время, был: кто? Эвены считают, что смерть человека отражается на состоянии погоды, она портится, «жалест» умершего: поднимается ветер, идет дождь, налетает пурга. Камчатские и анадырские эвены считают, что состояние погоды в день похорон связано с тем, как прожил жизнь умерший: если он был хорошим человеком — стоит хорошая погода.

Современные кладбища в эвенских поселках в большинстве случаев несут на себе отпечаток традиции. На многих из них можно встретить и «чурима» и «хэвэ» с вещами и оленьей упряжью умершего; на могилах или крестах олени рога, даже целые головы, которые смотрят на восток или на юг. На таких кладбищах стараются родственников хоронить вместе, однако привычные на русских могилах оградки у эвенов встречаются редко. Более распространен, особенно в эвенских районах Якутии, обычай делать на могилах довольно сложные деревянные надгробья — «мавзолеи». Многие из них выполнены весьма искусно, а некоторые имеют еще и предохранительный навес на точеных столбиках. Возможно, это тоже дань далекой традиции, когда наземное захоронение эвенов укрывалось сверху срубам. Правда, подобные сооружения часто можно видеть и на могилах русских.

В некоторых местах существуют и чисто эвенские кладбища. Одно из них мы видели в пос. Батогай-Алыта (Якутия). Тамошние эвены (тюгесиры) сильно якутизированы, но продолжают сохранять многое из традиционного похоронного обряда. Современное кладбище существует здесь с начала 60-х гг., и все это время там хоронят только эвенов. Имеются лишь несколько якутских и одно русское захоронение членов смешанных семей.

Культ животных, природных объектов и духов-хозяев. В систему религиозных воззрений эвенов входит культ духов-хозяев природы и различных стихий. Согласно анимистическим представлениям, каждый предмет или явление действительности, природный объект или стихия имеют своего духа-хозяина (*муран, мусан*). В литературе обычно описываются духи-хозяева стихий природы или географических объектов (огня, местности, реки и т. п.), однако духи-хозяева есть у всех без исключения предметов; просто отношение людей к духам-хозяевам разных объектов различно. Пользуются особым почитанием лишь те, от кого в наибольшей степени зависит благополучие самого человека.

Относительно внешнего облика духов-хозяев в рассказах эвенов много разногласий. Большинство духов-хозяев антропоморфно; некоторые из них могут быть «с кукулу размером» (хозяин огня), другие — ростом с человека или много больше (хозяин ветра, хозяин реки, хозяин местности). Хозяин огня описывается эвенами по-разному — в виде старичка, в виде старушки, причем разные описания встречаются иногда у одного и того же информатора.

Дух-хозяин оленей иногда изображается как мужчина, одетый в белую одежду из оленьих шкур, но он может быть и старым оленем и старой важенкой. Эвены Верхоянского округа в 60-е гг. XIX в. представляли себе хозяина оленей (Орон Мураани) в облике очень старого человека с белой бородой, который обычно не показывает людям своего лица. Считалось, что если такое все-таки случится, то человек, разглядевший лицо Орон Мураани, обязательно лишится своих оленей.²³

По представлениям эвенов Тахтоямска, хозяин земли и леса — это медведь, хозяин горы — снежный баран, хозяин моря — сивуч, хозяин реки — выдра. У эвенов Северо-Эвенского района существует запрет брать найденные рога погибшего снежного барана — нашедший их может погибнуть под снежным обвалом, выдра же в сказках выступает в виде оборотня — она способна превращаться в человека.

Все животные, по представлениям эвенов, также имеют своего *хозяина* — обычно это особо крупное или очень старое животное. Однако хозяева природных объектов, которые в наибольшей мере затрагиваются деятельностью человека, приобретают антропоморфный облик. Голосом хозяина земли, по рассказам эвенов Тахтоямска, является эхо. Хозяин моря в некоторых рассказах оказывается антропоморфным, но сами эти рассказы напоминают сюжет былины о Садко.

Из великого множества духов-хозяев, живущих в окружающем мире, лишь немногие пользовались почитанием у эвенов. Особые почести оказывались всегда духу-хозяину огня (Топ Мураани). У эвенов Камчатки приобщение к огню начиналось сразу после рождения ребенка. Младенца в люльке подвешивали на 1—2 минуты над очагом, как бы прося для него защиты у хозяина огня от всех жизненных опасностей. Очищение огнем обязательно проходили у камчатских эвенов все гости. С этой целью им под ноги бросали угли или головешку из очага. Переступив через огонь, гость как бы получал благословение. В жертву огню обязательно приносился первый ковш крови от убитого домашнего оленя.²⁴ Охотские ламуты во время грозы, опасаясь грома, обязательно разводили огонь.

Общераспространенным обычаем было «кормление» огня перед промыслом. В очаг бросали кусочки пищи, приговаривая: «Хорошо гори, не гасни». Добыв зверя, охотник непременно бросал в огонь маленькие кусочки жира, сердца, головы, губ и просил хозяина огня вновь послать ему удачу. «Кормление» огня, в том числе вином, весьма распространено и сегодня. Угощают водкой очаг в пастушеской юрте, печь в поселковом доме, газовую плиту в городской квартире. Усиливающееся в этот момент пламя свидетельствует, по словам эвенов, о том, что жертва принята благосклонно.

Считается, что дух-хозяин огня может подавать советы, предупреждения. Так, треск дерева в огне считается предупреждением об опасности.

У эвенов существует запрет трогать огонь острыми предметами: считается, что можно поранить духу-хозяину лицо. Рассохинские эвены никогда не жгут в огне мусор и ненужные вещи. Эвены Березовки никогда не наступят ногой на старое кострище.

Эвены Чукотки регулярно приносили жертвы духу-хозяину реки: во время ледохода в воду бросали чай, табак, чтобы лето выдалось хорошим, а река была щедрой. В. Д. Лебедев и В. И. Цинциус записали в Якутии заклинание к реке, которое произносят, выливая в воду молоко важенки: «Дух-хозяин именитый, шумной прославленной моей реки... Если бы ты из своего свободно гуляющего богатства пустил бы в нашу вершу хоть одного малька, мы чрезвычайно обрадовались бы».²⁵ Анюйские эвены, принося жертву реке, произносили: «Пусть вода возьмет».

Жертвоприношения обязательно делались и многочисленным духам-хозяевам местности. В местах, опасных для жизни человека (обрывистые скалы, перевалы, переправы через реки и т. п.), имелись специальные жертвенники *дэлбурээ*, куда складывали приношения — различные мелкие предметы, монеты, кусочки ткани и т. п. Такие подарки обязательно оставляли аркинские эвены, переходя через реку Элум; камчатские эвены задабривали подобным образом крутой утес на берегу р. Быстрой.

Особенно почитались духи-хозяева тех мест, где человеку приходилось пасти оленей, охотиться, ловить рыбу. В этом случае дело не ограничивалось мелкими подарками, в жертву приносились даже олени. Оленя убивали до восхода солнца, подвешивали на жердях над землей головой на восток. После захода солнца мясо варили и ели. Голова, шкура и кости укладывались по особому обряду на жертвенном месте. В особых случаях жертвенного оленя не съедали, а подвешивали или укладывали на земле. В настоящее время оленя в жертву хозяину местности приносят очень редко. Жертвуют обычно шкуру соболя или другого ценного пушного зверя.

Духу-хозяину Земли могли приноситься в жертву предметы, по тем или иным причинам вышедшие из употребления. По сообщению В. Е. Кундырь, в начале 30-х гг. у эвенов еще сохранялись охотничьи луки, но с появлением в достаточном количестве огнестрельного оружия их «положили на землю», «оставили», т. е. отдали духу-хозяину земли. Среди эвенов существует запрет поднимать пищу, упавшую на землю: она уже «съедена» хозяином земли.

По материалам Я. И. Линденау, раньше эвены приносили в жертву собак и употребляли в ритуале жертвоприношения собачье мясо в пищу. Ныне эти обычаи полностью утрачены. А появились они у эвенов под воздействием верования коряков, у которых обычай приносить в жертву собак был широко распространен.

Одной из ипостасей духа-хозяина Земли (Тор мусани) является мухомор. «Он же из земли вырос», — говорят гижигинские эвены. Они считают, что мухомор «водит» человека, поевшего этот гриб, по своим владениям под землей.

Важное место в религиозных воззрениях эвенов принадлежит культу семейно-родовых святынь. В каждой юрте обязательно имелось антропоморфное изображение духа *хайта*, являвшегося главным хранителем мира и спокойствия семьи. Делали его из дерева крепкой породы, которое росло, обвившись вокруг другого, и уже в своем естественном состоянии выступало как бы в роли защитника. Хайта изготовлялся длиной в локоть с маленьким лицом, без ног. На него надевались шапка и верхняя одежда с металлическими украшениями. В юрте его укладывали у стены и закрывали одеждой. При перекочевках возили в белой ровдужной сумке на особом олене и всегда в середине каравана. На стоянках белую сумку с фигуркой духа всегда держали в стороне от других вещей.²⁶ Позднее, когда христианство довольно широко распространилось среди эвенов, такие же «почести» оказывали иконам.²⁷

Периодически фигурку духа окуривали жиром. Со своеобразной молитвой-заклинанием к ней обращались практически ежедневно. Просили то, без чего жизнь эвена была бы невозможна, — удачи на промысле.

Существовало немало и других обрядов и ритуалов, связанных с промыслами. Так, например, охотник, убив лося, обязательно обращался к нему с заклинанием-примирением. Голову лося, дикого оленя привозили в стойбище и в знак уважения к ним выставляли на почетном месте в юрте. Убив лису и сняв с нее шкуру, охотник помещал тушку на ветви лиственницы, а в пасть зверя клал кусочек рыбы или пищевую зелень.

Ранес у эвенов, как и у многих других народов Сибири и Дальнего Востока, существовал культ медведя. Наиболее характерной чертой его внешнего проявления был медвежий праздник. Н. Ткачик записал в 1937 г. в с. Арка Охотского района один из вариантов мифа о происхождении медвежьего праздника. В кратком изложении он выглядит так.

Однажды девушка провалилась в берлогу медведя. Зимой, чтобы не умереть от голода, она сосала его лапу. Весной медведь показал ей дорогу домой. Вскоре она забеременела и пропала. Нашли ее в пещере, где она родила сначала медвежонка, затем ребенка. Медвежонка, которого звали Накат, стала воспитывать бабушка. Когда он вырос, то ушел в лес. Мальчик по имени Торгани тоже вырос, и однажды человек и зверь стали драться. Торгани убил Наката. Умирая, медведь научил людей, как нужно делать медвежий праздник-уркачак.²⁸

Иносказательно, в обиходе медвежий праздник называют *старикова* (*старухина*) *свадьба*.²⁹ Название же медведя *накат* в разговоре упоминать запрещалось. Вместо него, особенно на охоте, применяли специальные названия. Так, охотские и томпонские эвены называли медведя *дэбэрэ*, быстринские — *ллана*, момские — *ддана*, пенжинские — *умльнэ*, колымско-омолонские — *умл*, арманские — *каки*.³⁰

Добыв медведя и разделявая его тушу, охотники старались «убедить» зверя, что это не они его убили. Отделяя по суставам кости, рубить и резать которые

категорически запрещалось, распорядитель обряда припевал: «*Чамакчана киргаддын, дилики киргаддын...*» (Мыши тебя грызут, горностаи грызут); вырезая шкуру около глаз, распорядитель каркал, как ворон.³¹

Переднюю часть туши привозили в стойбище и устраивали медвежий праздник, на котором могли присутствовать лишь мужчины. Уркачак был внутренним праздником мужчин одного стойбища, одного рода. Мясо ели, отрезая ножом маленькие кусочки, откусывать зубами было запрещено, это могло рассердить священного зверя. Еда чередовалась со спортивными состязаниями и всеобщим весельем. Затем привозили и варили заднюю часть туловища, которую уже могли есть и женщины. Самая старшая из них, получив первый кусок медвежьего мяса, бросала его в огонь очага, воздавая тем самым благодарственную и искупительную жертву священному животному. Пиршество заканчивалось общим танцем, после которого мужчины хоронили череп и кости медведя на специальном помосте. Считалось, что в черепе и костях медведя находится его душа. Кости скелета связывались вместе в анатомическом порядке, чтобы медведь как можно быстрее возродился.³² Перед захоронением кости наряжали — надевали корьевые очки на глазницы, серьги, браслеты и т. п. По мнению эвенов, все это было необходимо медведю для далекого пути. На лиственницу, недалеко от помоста, вешали кусок материи — *хунматин*, который должен был защищать людей и оленей от этого медведя в будущем.³³

Как считает У. Г. Попова, уркачак был праздником исключительно мужчин. Некоторые запреты, распространившиеся при проведении медвежьего праздника на женщин, были, очевидно, связаны с тем, что женщина считалась медведю более близкой родственницей, чем мужчина. Согласно легенде, она была его матерью. Следует отметить, что у рассохинской группы эвенов из-за запретов шаманов медвежий праздник не устраивался, на медведя здесь не охотились, убивали только в порядке самозащиты. При разделе животного и захоронении его костей соблюдалось, однако, все полагающиеся правила. В последние годы культ медведя у эвенов почти забыт, лишь охотники пожилого возраста относятся к нему с суеверным почтением. Ушло в прошлое и многое другое из традиционной промысловой, бытовой и семейной обрядности, имевшей связь с различными культами. Однако до сих пор довольно стойко сохраняется система амулетов-охранителей.

Амулетов-охранителей у эвенов много, и они разнообразны. Наиболее многочисленная и распространенная сегодня группа — камни-амулеты. Эвены, как правило, подбирают и хранят камни необычной формы или камни с отверстием — в Гижиге их можно встретить почти в каждом доме. Иногда камни-амулеты зашиваю в ткань, и их хранят в специальной сумочке. В качестве амулетов у эвенов встречаются кристаллы кварца, камни необычной формы, камни с вкраплениями принимаемого за золото пирита, а также камни, найденные при необычных обстоятельствах, например мокрый камень среди сухих на речном берегу; камень, вокруг которого зимой нет снега; камни, найденные в желудках животных и птиц.

Амулеты, связанные с животными, встречаются сегодня реже, однако в прошлом они имели большое распространение. Обычно в виде таких амулетов выступали различные части тела животных — передние зубы, верхнее небо, губы, коготь медведя, лосиные уши, подшейная кисточка шерсти и т. п. У эвенов юго-восточной Якутии их называли *тигык*, они считались посредниками между людьми и духами-божествами. Амулеты привязывались к деревянному колечку и хранились в специальной сумке, перевозимой при перекочевках на особом олене, который для других работ не использовался. Связка таких амулетов являлась, по мнению эвенов, примирителем охотника со зверями и одновременно жертвоприношением охотничьему божеству, имевшему ряд названий — *Сингкэн—Байанай—*

*Барылах—Эхэкэн.*³⁴ Перед выходом на охоту охотник окуривал амулеты дымом сгоревшего жира и просил удачи.

В настоящее время довольно часто в качестве амулета встречается так называемое «оленье счастье» — маленькие уплотнения, которые образуются под кожей оленя. Считается, что тот, кто найдет их при разделке животного, будет удачлив. «Оленье счастье», как и другие амулеты, обычно хранят в помещениях. Носимых амулетов у эвенов мало: голубая бусина на ровдужном ремешке (ее носят на шее), нитки бисера или браслеты на запястьях и т. п.

Встречаются сегодня и амулетные комплексы, состоящие из предметов, составляющих функциональное единство: связка копыт новорожденных оленят, мешочек с мелкими камешками, найденными в желудках птиц, добытых на охоте (по словам В. Е. Кундырь, эти камешки собирались более 20 лет), несколько камней черного цвета, имеющих одинаковую, почти правильную шарообразную форму, связка разнообразных предметов — разноцветных тряпочек, булавок, пуговиц, ключей, металлических подвесок. Если хотят, чтобы задуманное желание исполнилось, то привязывают какой-нибудь предмет к этой связке.

В фольклоре эвенов встречаются упоминания об амулетах-охранителях, от которых зависело благополучие семьи или в которых заключалась сверхъестественная сила духа-хозяина. Такие амулеты назывались *эдик*, *эдек* и хранились в особой сумке. Считалось, что домашний эдек мог предсказывать будущее и становился легким, предвещаая добро, или тяжелым, предсказывая что-либо недоброе.

Шаманизм и христианство. Сведений о шаманизме эвенов в литературе немного. Связано это прежде всего с тем, что Русская православная церковь, в лоне которой к концу XVIII в. оказалось большинство эвенов, вела непримиримую борьбу с дохристианскими верованиями, в том числе и с шаманизмом. Не жаловали его и местные органы Советской власти. В шаманах видели эксплуататоров, «социально чуждые элементы» и всячески искореняли их из национальной жизни. Все это привело к тому, что шаманы и шаманство тщательно охранялись населением от чужих глаз, а шаманизм длительное время существовал скрытно, преимущественно в семейных формах. Функции шамана с общего согласия выполнял кто-нибудь из членов семьи. И все же профессиональные, признанные шаманы имелись в каждой территориальной группе.

По представлению эвенов, дар настоящего, сильного шамана передавался по наследству, по материнской линии,³⁵ шаману было запрещено охотиться (его духи-помощники могли вступить в противоборство с духами-покровителями промысловых животных), поэтому часто шаманами становились те, кто по состоянию здоровья не мог заниматься промыслом.

Широко известные среди эвенов шаманы П. Мотонин, П. Пача (Наездник) действительно отличались слабым здоровьем и физическими недостатками. По словам Пачи, записанным М. Г. Левиным, он стал шаманить с детства, потому что «хворал очень, без памяти падал».³⁶

Шаман играл в традиционном обществе эвенов огромную роль. Он призван был объяснить происхождение и строение мироздания, анализировать и предсказывать будущее, провожать умерших в другой мир, узнавать и рассказывать сородичам о новостях. Шаманы являлись, как правило, отличными знатоками народных обычаев и традиций, обладали даром внушения, умели убеждать людей, выступали лидерами своих общин.

Лечение больных было одной из наиболее важных и общественно значимых функций шамана. От того, насколько успешно он ее осуществлял, зависел его авторитет у сородичей. Шаманские камлания над больным подразделялись на большие и малые. Последние происходили обычно в юрте шамана, куда приходил больной сам, или у постели тяжелобольного в его жилище. Большие камлания или

общественные устраивались в случае массовых заболеваний людей или животных. Зимой они проводились в юрте шамана, летом — на воздухе; присутствовало на них много людей, преимущественно старых и пожилых мужчин. Молодежи бывать на таких камланиях не полагалось. Известно, что еще раньше для таких камланий сооружались специальные помещения в виде конического чума, вокруг которого устраивалась ограда.³⁷

Для лечения больных шаманы очень часто пользовались средствами народной медицины, но существовали и чисто шаманские средства, носившие магический характер. Такими «лекарствами» служили различные повязки на голову, браслеты из сухожильных ниток на руки и ноги, ожерелье из бус на шею. Для придания им «лечебной» силы шаман повязывался ими во время камлания, прикреплял к своему бубну, а затем надевал на больного. Очень сильным «лекарством» считалось шаманское платье, одетое на больного.

Одним из шаманских способов лечения у анадырских эвенов была перемена одежды больного. Н. П. Сокольников приобрел в 1904 г. на Анадыре одежду, сшитую по указанию эвенского шамана для тяжелобольного человека. Одна ее сторона напоминала женскую одежду, вторая — мужскую, одна сторона была из белой ткани, вторая — из черной. По мнению шамана, злой дух, вызывающий болезнь, перестает узнавать в такой одежде преследуемого человека, и тот вскоре должен выздороветь.³⁸

Для того чтобы вступить в контакт с духами, шаман должен был облачиться в специальный костюм, который у разных территориальных групп эвенов имел отличия. По описанию Е. Д. Прокофьевой, он был эвенкийского покроя, длинной — до колен, с несходящимися на груди полами, двухцветный: левая сторона темная (цвет ночи, загробного мира), правая — светлая (цвет солнца, верхнего мира). На нагруднике, а также сзади костюма вышивали изображения духов-помощников.

На шаманский костюм эвенов восточной части Якутии сильное влияние оказала культура якутов — кафтан шился из ровдуги или шкуры мехом внутрь, рукава оканчивались перчатками, к концам пальцев которых прикреплялись кусочки медвежьей шерсти, а к тыльной стороне — изображение медной лапы медведя *мани* — духа-покровителя шамана. Головным убором для шаманов этой группы эвенов служил мягкий венец с железными рогами на темени.³⁹

Костюм омонских шаманов, состоящий из короткой ровдужной куртки с прикрепленными железными ребрами, медными бляхами и бахромой, символизировал собой образ зверя (олени и медведя) и птицы. Атрибуты шамана включали в себя также бубен *унтун* и колотушку *гисун*.

У пеших тунгусов Охотского побережья, по сообщению Я. Линденау, специального шаманского костюма не было. Шаманы совершали обряд камлания, сидя у огня, голыми.⁴⁰ По сведениям М. Г. Левина, молодые шаманы на первых порах обзаводились только шаманской шапкой, а женщины шаманили без бубна и специального облачения.⁴¹

Похороны шаманов отличались от обычных. Раньше их, как правило, хоронили на помосте *урадан*, но известны и совсем необычные способы похорон: труп умершего расчленялся, кости и голова вешались на дереве⁴² или над костром.⁴³ Один из известных шаманов у эвенов Якутии уже в советское время был похоронен в земле лицом вниз.⁴⁴ В последнем случае было исполнено пожелание умершего. Большинство из известных современным информаторам шаманов похоронены не на кладбищах, а в указанных ими местах, которые сохраняются втайне. Возможно, по этой причине в эвенских селах можно услышать немало полумистических историй о месте захоронения шаманов.

Несмотря на то что шаманство играло большую роль в жизни традиционного эвенского общества, оно не стало исключительной формой верований эвенов. Многие обряды (уркачак, угощение огня, жертвоприношения духам и т. п.), как

мы уже видели, совершались без участия шаманов. Во многих территориальных группах эвенов шаманизм в значительной степени срастался с христианством. Православная вера владела душами оленеводов и охотников ничуть не меньше шаманизма.

По переписи 1897 г. 82 % тогдашних тунгусов были православными, 15 % — ламаистами и буддистами и лишь 3 % считали себя последователями традиционных верований.⁴⁵ В отличие от других народов Северо-Востока христианство утверждалось в сознании эвенов далеко не формально. Особой набожностью в XIX в. отличались, по свидетельству современников, эвены Колымы и Охотского побережья. Достаточно сказать, что только в Ольской волости до революции постоянно действовало 3 церкви с полным штатом служителей и 5 часовен, большинство из которых были построены по инициативе и на средства самих эвенов.⁴⁶

Все эвены носили нательные кресты, в каждой юрте имелись иконы, которые хранили в специальных чехлах и футлярах. По воскресеньям и церковным праздникам перед иконами в переднем углу (возле входа) юрты зажигали свечи. Если свечей не было, рядом с иконами вешали шкуру белки или горноста.⁴⁷ На ночь и после сна обязательно молились. Совершались и все положенные церковные обряды: исповедь, покаяние, крещение и т. п. Следует, однако, отметить, что молитвенные формулы эвенов отличались от традиционных текстов. Произносили обычно: «*Аич бидэку боли!*» («Чтобы я хорошо жил, дай!»); «*Абгар бидэку боли!*» («Чтобы я здоровым был, дай!»).

Элементы традиционного мировоззрения и верований эвены с успехом привносили и в христианское вероучение. Особенно это было заметно в дни церковных праздников. Ради праздничного дня стойбище переносилось на новое место, при этом вход жилища ориентировался строго на запад, чтобы «святые места» юрты, где обычно помещались иконы, располагались на восход солнца. Накануне праздника в жертву Богу приносилась важенка, которую убивали копьём в затылок. Головы жертвенных оленей укладывали на настил мордами в сторону запада. Кровью забитых важенок поливали вокруг очагов в юртах, мазали длинный, наполовину ошкуренный шест, установленный с наклоном в сторону востока. К верхней его части подвешивали шкуру ценного зверька. Мясо жертвенных оленей распределялось между всеми жителями по обычаю нимата. Кости животных также укладывались на настил рядом с головами.⁴⁸

Таким образом, верования эвенов к XX в. представляли собой сложный комплекс, в котором наряду с традиционными верованиями важное место занимали уже и христианские воззрения.

Традиционные верования эвенов, долгие годы искоренявшиеся Русской православной церковью, атеистической пропагандой и репрессивным аппаратом советского государства, во многом продолжают сохранять свои позиции. Тщательно оберегавшиеся до недавнего времени от чужого глаза, в условиях демократизации общественной жизни они становятся более доступными для исследователей. Сегодня во многих семьях уже не боятся показывать предметы традиционного культа, откровеннее стали сообщения информаторов о совершаемых обрядах, есть попытки к возрождению семейного шаманизма. Особенно показательно, что традиционные культы и их обрядовая сторона начинают восприниматься коренным населением как безусловная этническая ценность, способ духовного воспроизводства личности и этноса.

Глобальная интернационализация, охватившая в последние десятилетия все сферы национальной жизни, разрушила многие этнообразующие элементы традиционной культуры. Тем большее значение приобретают те из них, которые еще несут на себе этническую нагрузку. В качестве такого определителя, эффективного средства сохранения и развития этнического самосознания может быть использована и религиозная самобытность эвенов.

Для достижения этой цели необходимо обеспечить возможности открытого, гласного отправления религиозных культов и связанной с ними обрядности, восстановить систему традиционных праздников, концентрирующих в себе религиозно-обрядовую сторону, а главное — традиций и обычаев аборигенов. Шаманизм и другие ранние формы религии — такая же мировоззренческая традиция, как христианство, ислам или буддизм, ни хуже, ни лучше, просто она другая. Как и современным мировым религиям, ей свойственны нормативно-этические функции, регулирующие отношения людей друг к другу и к природе, без чего существование этноса как системы просто невозможно.

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ

Жизнь в суровых природно-климатических условиях сформировала у эвенов особую систему жизнеобеспечения, важным элементом которой были положительные знания о природе и человеке. Степень их развитости и специфику обуславливала практика промыслового и кочевого хозяйства. Как и у других народов Севера, у эвенов до недавнего времени отсутствовала письменность, поэтому накопленные знания и опыт передавались от поколения к поколению в устной форме.

Детальное знание среды обитания было первым условием нормальной жизни эвенов. От правильного выбора мест стоянок, маршрутов охоты и кочевок, ориентации в пространстве во многом зависело само существование человека. Доскональное знание своей промысловой территории наиболее ярко отразилось в языке эвенов, в их умении изображать на плоскости схемы местности.

Поражает богатство географической лексики в языке эвенов. Она настолько развита, что подчас некоторым терминам не находится прямых русских соответствий. Так, для обозначения возвышенностей существует более 10 терминов: *урэкчэн* — гора, *хупкэчэн* — небольшая сопка, *калра* — крутая гора, *хулэнг* — остроконечная гора, *яс* — крутой яр и др. Только для названия болот и сырых мест в языке имеется более 13 понятий: *хивтаг* — болото, *булэ* — топь, *нярукай* — топкое место, *тэргэмнэн* — болотистое место, *нямалпракаг* — мшистое болото, *дэт* — тундровое, *омчин* — моховое, а также не имеющие аналогий в русском языке такие «болотные» термины, как, например, *тэмбэг*, *тэмбэкэг*, *бадаран*, *нирукаг*, *емалкан* и др.⁴⁹

Необычную форму и отличительные признаки природных объектов, степень их хозяйственного использования, а также особенности ландшафта, флоры и фауны эвены фиксировали с помощью географических названий. Так, среди эвенских топонимов в Магаданской области можно встретить такие, как гора Хирканья (Ольский район), название которой буквально означает «гора с вершиной, похожей на большой нож»; урочище Больгитакич — «местность кедрового стланика»; р. Дывэгчэн — «место, где растет каменная береза»; р. Кивач — «место, где загатавливают бересту»; сопка Хириникан — «рябчиковая»; о. Шеликан — «бурундучий»; р. Тэутэджак — «переправная»; ручей Чоратах — от «заброшенное жильё»; р. Мэлдэк — «место, где ловят рыбу на крючок»; р. Гаданджа — «нерес-товая»; р. Буюнда (приток р. Колымы) — «место, где много диких оленей», и т. п.⁵⁰

Такой способ номинации природных объектов в свою очередь делал географические названия важным средством ориентации. Умение эвенов правильно и быстро найти нужное направление всегда поражало европейцев. «Нет ни одного холмика, ущелья и реченьки, которые не знал бы тунгус, — писал Н. В. Слюнин в 1896 г., — нет озера, где бы он не поинтересовался живущими там рыбами и моллюсками; нет ни камня на хребте, бросающегося в глаза своим видом или странной формой, которого не захватил бы с собой тунгус... способность его

ориентироваться поразительно — будет ли то непроглядная пурга, замораживающая веки, или частый бор, сквозь ветви которого не видно даже ни клочка неба; знаток пустынного захолустья, он отличается удивительным зрением или чутьем, которое позволяет ему узнавать присутствие, например, белки там, где вы принуждены тратить целый час, чтобы найти этого маленького зверька...»⁵¹

Эвены имели представление о четырех сторонах света. Восток и запад были начальной и конечной точками траектории движения Солнца: *нюлтэн хиптун* (солнце встает) — восток; *нюлтэн тыкэнмэин* (солнце садится) — запад. Названия севера и юга, судя по языковым данным, были связаны с направлением ветров: юг — *нямгида* (от *ням* — тепло) и север — *ингэнгидэ* (от *иньгэн* — стужа, холод, мороз). Но, выполняя схемы местности, эвены чаще всего ориентировались не по сторонам света, а относительно направления главной водной артерии и положения ее к себе в данный момент. Реже — по горам, жилищам, выходам горных пород (белые и черные камни), застругам, направлению лесной растительности и т. п. При этом ими в общем правильно соблюдались расстояния и площади; реки, жилища, горы, озера изображались условными знаками. С. А. Бутурлин считал эвенов «неподражаемыми разведчиками и топографами», подчеркивая ценность их схем и информации «В конце лета, — вспоминал он поездку на Колыму и в Охотский край в 1905 г., — я от встречных ламутов узнавал гораздо больше и точнее о положении висок, озер и холмов, чем от местных уроженцев — русских или юкагиров».⁵² Картами тунгусов пользовались многие исследователи — П. Кропоткин, А. Миддендорф, И. Толмачев и др.

Ночью эвены ориентировались по Луне *бег*, *аткекан* и звездам *осикат*. Среди последних особо выделяли Марс — его называли *Хуланя осикат* — «Красная звезда»; Венеру *Илин* — самую яркую точку на небе на закате и перед рассветом (некоторые группы эвенов считали ее за две разные звезды — утреннюю и вечернюю), ими была отмечена и неподвижность Полярной звезды *Коланду*; из эвенских названий созвездий известно лишь об общетунгусском созвездии *Илкун* (Большая Медведица), дословно — «Сохатый». В целом астрономические знания не были хорошо развиты, что возможно объясняется их второстепенным значением для хозяйственной деятельности в сравнении с ролью земных ориентиров. Так, в свое время А. Ф. Миддендорф справедливо отмечал, что «не зная даже Полярной Звезды, тунгусы знакомы самым детальным образом со своей страной. Будучи жителями лесов, они при путешествии думают главным образом не о направлении (как тунгусы тундры или вообще степные народы), а все время стремятся „распознавать“ местность. Для горного тунгуса направление горных рек и впадин гораздо важнее — он отыскивает горные вершины, с которых может обозревать местность».⁵³

Фазы движения Луны и Солнца были главными временными ориентирами. В эвенском языке сохранились следы древнего лунного времяисчисления. Так, название месяца как временного промежутка и как обозначение Луны — идентичны Единицей времени в прошлом был день *инэнг*. Понятия «сутки», объединяющего день и ночь, не было — они считались отдельно; отсутствовали также понятия «недели», «декады» и т. п. Днем ориентировались по движению Солнца рассвет, утро — *нюлтэн хинни* («солнце взошло»), полдень *калтагинен* («солнце в зените»), вечер *нюлтэн тыкэнмэин* («солнце садится»).

Как и все народы Севера, эвены имели представление о годе, который обозначали словом *аннган*. Деление времени внутри года к концу XIX в. имело два варианта, отражавших совершенно различные принципы времяисчисления: счет времени по частям человеческого тела и по природно-хозяйственному принципу. Счет по частям тела впервые был зафиксирован у охотской группы эвенов во второй половине XVIII в. экспедицией Миддендорфа, а позже был подробно описан у анадырских эвенов В. Г. Богоразом. Характерные особенности этой системы состоят в том, что год начинался в июне—июле и делился на

двенадцать месяцев *аткекан*. Названия месяцев были производны от названия частей человеческого тела: июль — *дюгани хэ* («макушка лета»), август — *ойчири чордакич* («подымающиеся суставы пальцев»), декабрь — *ойчири мир* («подымающееся плечо») и т. д.⁵⁴ Порядок счета носил восходяще-нисходящий характер, вызывая образ солнечного часового круга.⁵⁵ Эта весьма своеобразная система ставила эвенов в изолированное положение среди других народов Северо-Востока.

Счет времени по природно-хозяйственному принципу начинался в последней декаде августа—сентябре. Год подразделялся на шесть сезонов, характерных для естественно-климатических условий региона. Кроме основных сезонов, выделялись еще два — предвесенье и предзимье; затянутые переходы от осени к зиме и от зимы к весне: *дюгани* — лето, *монтэлсэ* — первая половина осени, *болони* — вторая половина, *тугэни* — зима, *нэлкэни* — первая половина весны, *нэгнэни* — вторая. У охотских эвенов, помимо этих шести сезонов хозяйственный год делился еще на восемь подсезонов, связанных с особенностями хозяйства — оленеводства, охоты и рыболовства.

Названия сезонов и подсезонов в этой системе времяисчисления производны от основных хозяйственных занятий эвенов и от местных климатических условий. Так, например, начало первого сезона *монтэлсэ* было связано с массовым появлением грибов и исчезновением тасяного гнуса. Это был сигнал к отпуску оленей на свободный выпас. Этот период делился на две части — *монтэлсэк* («осеневка», «раннеосенняя длительная стоянка стойбищ») и *энтивчек* («время спаривания оленей»). Второй сезон назывался *боль ни*, что означало «предзимье» или «поздняя осень»; он охватывал время со второй половины октября до конца ноября — период заморзания земли и начала перекочевков на зимние пастбища и т. д.⁵⁶

Древнейшим принципом времяисчисления у эвенов, как и у многих других народов, стадially близким им в своем развитии на конец XIX в., является природно-хозяйственный, иллюстрирующий, кроме прочего, и факт давнего освоения эвенами севера Сибири и Дальнего Востока. Система же счета времени по частям тела, вероятней всего, сложилась у эвенов под влиянием русского народного счета времен года и месяцев по суставам рук. Так, названия месяцев, несмотря на их кажущуюся самобытность, являются описательным переводом русских названий месяцев из старинного доюлианского, православно-христианского календаря, который употреблялся в России до XVIII в. Новогодие начиналось в нем 1 сентября, а год делился на 12 частей-месяцев. По мнению У. Г. Поповой, специально исследовавшей этот вопрос, такую систему эвены могли позаимствовать не позднее первой четверти XVIII в., т. е. еще до массового крещения.⁵⁷

Точный счет дней эвены начали вести с распространением в их среде христианства. У них стали входить в употребление календари в виде небольших деревянных дощечек прямоугольной формы.⁵⁸ Охотские эвены называли их *чивбетть* или *чивлэсь*, анадырские — *цывэша*. Эти названия есть эвенская транскрипция русских слов «святцы», «свеча». Первые такие календари попали к эвенам от их соседей эвенков, а к последним — от христианских миссионеров. Год в них начинался с 1 сентября и длился, как правило, 365 дней. Месяцы и число дней отмечались в виде отверстий-дырочек поперек доски по горизонтали, счет начинался сверху, с левого угла и шел направо, в строку. Иногда месяцы группировались в сезоны, которые ограничивались горизонтальной чертой или более мелкими точками-отверстиями. Дополнительные знаки (например, в виде звездочек) обозначали отдельные христианские праздники. В отверстия вставляли палочку, постепенно ее сдвигая. Одиннадцать месяцев длились 30 дней, а февраль — 28. Месяцы назывались чаще всего по частям тела, а иногда именами святых при довольно странном сочетании слов. Например, сентябрь — Семенов-числа, октябрь — Покров-числа и т. д.,⁵⁹ что по своему доказывало факт весьма поверхностного восприятия эвенами христианского вероучения.

Основные хозяйственные занятия эвенов сформировали у них определенную сумму математических знаний, прежде всего счет и измерения. К началу XX в. эвенская система счета, как и у других тунгусо-маньчжурских народов, была десятичной. Числа от одного до десяти включительно обозначались отдельными словами: *умэн, дюр, елан, дыген, тунган, нюнгэн, надан, дялкан, уюн, мен*. Сотня имела особый термин — *няма*. Остальные числа образовывались путем комбинации названий единиц с десятками или сотнями. Например, 11 — *мен-умэн*, 20 — *дюр-мен*, 200 — *дюр-няма* и т. п. Понятия «тысяча» и далее эвены обозначали словом *хо, хоя* — т. е. «много», «множество». Специальные названия для больших чисел вошли в эвенский язык позже из русского языка.⁶⁰

В обозначенных пределах счисления счетная лексика была хорошо развитой. Так, только числительные в ней представлены более чем девятью разрядами: количественным, порядковым, разделительным, повторительным, умножительным, собирательным общим, собирательным для счета копытных животных, для счета хозяйств, для счета очков в игре и т. д.

Эвены были знакомы со всеми четырьмя основными арифметическими действиями, для которых в их языке были выработаны специальные термины: *борин-май* — деление, *хойланмай* — умножение, *улэнмэй* — вычитание, *хавунмай* — сложение. Имелись начальные представления о некоторых геометрических фигурах: о шаре (*бунгнюка*), круге (*мэрэты/эрэлэк*), прямых и кривых линиях (*нгун* и *кевгиан игтынгин*).

Простейшие меры измерения были связаны прежде всего с оленеводством. Так, чтобы составить представление о числе своих оленей, зажиточные оленеводы нанизывали на жилые нитки кусочки оленьих ушей *илкэн*.⁶¹ Это же слово означало понятия «измерение» и «мера», а глагол *илкэдэй* (измерять что-либо) дословно переводится «ставить метки на оленьих ушах». Другой пример — единая мера расстояния и времени *нулгэ*, обозначающая один переход или одну кочевку, что составляло примерно от 10 до 15 км.

Более мелкими мерами расстояния были полет стрелы, выпущенной из лука *дээн*, человеческий шаг *гаеркан*, части тела — палец *хаир*, ширина ладони *ханнга*, размер кулака *чор*, размах рук *дарит* и т. д. При необходимости в качестве измерительного инструмента использовались хозяйственные орудия — лук, копье, котел, карта, шест.

У эвенов существовали различные способы и средства фиксации и передачи полезной и необходимой информации. Среди этих дописменных средств коммуникации большая часть относилась к так называемому предметному письму — всевозможным знакам, сооружавшимся из подручных материалов веток, деревьев, коря, мха, камней, кустарников, щепок и т. п. Долгая практика кочевого образа жизни закрепила за ними строго определенное значение, безошибочно прочитывавшееся любым эвеном, а также их соседями. В первую очередь это были знаки, символизирующие об опасности и указывающие направление пути. Например, на развилке троп, на середине той, куда по каким-то причинам не рекомендовалось ехать, втыкалось обломанное молодое деревце или поперек дороги оставлялась жердина, прислоненная одним концом к пеньку. Те же знаки, поставленные поперек любой дороги, предупреждали об опасности: «Туда нельзя — опасно!» или «Возвращайся! Дальше хода нет!» Направление пути указывали затеси и зарубки на стволах деревьев, характерно загнутые или обломанные ветки, жердины, прислоненные к пням вдоль дороги или же на месте оставленного стойбища. Томпоно-оймяконские эвены иногда умышленно оставляли на такой жердине несколько сучьев, количество которых сообщало, сколько дней пути, кочевок от данного места до нового стойбища. У них же оставленные на месте брошенного стойбища и воткнутые в землю три-четыре палки, поперек которых ставились еще одна длинная жердина, обозначали, что прежние жители в очень спешном порядке откочевали далеко, так что догонять их бесполезно. Требование «зайти непременно

но» выражали следующим образом: на развилке дорог одну перегораживали, а вдоль другой, ведущей к жилью, втыкали несколько палок.⁶²

Возможно, что уже в XVII в. эвены пользовались и простейшим пиктографическим письмом. Так, известия типа «убил лося» передавались в виде схематичного рисунка животного на стволе дерева, информация о погибшем олене — в виде пиктограммы, изображавшей лежащего оленя. Если олень терялся, из лучины или веток делалась точная копия рогов пропавшего животного, которая затем подвешивалась на веточке или жердине, указывающей направление к оставленному стойбищу. К пиктограммам относятся и особые для каждого рода символы, а также специальные счетные знаки в виде черточек, прямоугольников и крестиков.⁶³ Вполне вероятно, что проживи эвены еще несколько столетий в условиях изоляции, они могли бы создать и свою собственную письменность. Во всяком случае имевшиеся у них в начале XX в. зачатки идеографического письма, выполненного на бересте, дают основание для такого вывода. Идеограммы содержали в себе по сравнению с другими средствами коммуникации более сложную информацию.⁶⁴

Занимаясь оленеводством, охотой и рыболовством, эвены накопили богатую информацию о жизни живой природы. Особенно детальными были знания, связанные с практикой оленеводства, так как именно оно являлось основой относительного благосостояния кочевого хозяйства. Эвены хорошо различали оленей не только по полу, но и во возрасту, выработав, наряду с общими видовыми названиями для оленей (домашний — *орон*, дикий — *буйон*), специальную половозрастную терминологию. Так, эвены Камчатки, имевшие около 12 таких терминов, новорожденного теленка домашнего оленя называли *ончаган*, годовалого — *явкан*, двухлетнего самца — *мулкан*, семилетнего — *гяври*, самку, отелившуюся в двухлетнем возрасте, — *гулкэ*, и т. д.⁶⁵ Среди почти 1500 слов в эвенском языке, относящихся к оленеводству, 125 связаны с анатомией оленя, подчас очень детальной, 24 — с названиями различных болезней. Среди последних выделяли одних только болезней ног оленя — 12.⁶⁶

Болезни оленей были большим бедствием для оленеводов, так как со многими из них эвены не умели бороться. Не понимая причин массовых эпизоотий, ведущих к гибели целых табунов, они обращались за помощью к духам, но наряду с этим использовались и некоторые рациональные профилактические меры. В частности, пытаясь спасти оленей от самой распространенной и губительной болезни «копытки» (*бутукэ*), эвены стремились по возможности изолировать больных животных. Зачастую захромавшего оленя сразу пускали на мясо, так как знали, что он все равно погибнет, или же перегоняли табун в места, где не проходили олени, больные «копытницей».

Эвены различали оленей по масти, построению рогов, по их внешнему сходству с другими животными, по склонностям и особенностям их поведения, давая оленям соответствующие клички: *Унумкур* — Рыжеватый, *Туракичан* — Вороненок, *Омчэгэ* — Одиночка, *Ондаткан* — Манщик, *Геркук* — Ходок и др.⁶⁷

Заботясь о поддержании здорового и работоспособного поголовья, эвены проводили своего рода селекционную работу. Заметив, что близкородственные связи вредно сказываются на экстерьере оленей, они старались скрещивать домашних оленей с дикими или с оленями из других районов; отбирали в производители самых развитых и крепких самцов; воздерживались от использования в хозяйстве важенков; «выбраковывали» больных и слабых животных; регулярно проводили обрезку рогов *хунадак*, кастрацию ездовых оленей *атадаки* и т. п. Все это в конечном счете привело к созданию особой породы таежного оленя, которую так и называли — «ламутская».

Эвены, как и другие народы с «присваивающей экономикой», полностью зависели от окружающей их природы. Успешно преодолевать эту зависимость им помогали накопленные в ходе повседневной жизни обширные знания о повадках, образе жизни, особенностях поведения промысловых животных, птиц, рыб, пред-

ставления о различных свойствах растений. Их инстинктивная наблюдательность, соединенная с природной любознательностью, порой не просто поражала, а даже пугала европейцев. «Тунгус узнает след всякой лыжи, — свидетельствовал казак Кандин, — белки, волка. По следу на земле или снегу, продавленному лодыжками медведя или волка, узнают, сердитый или нет, опасный или нет для их оленей, хитрый или нет волк».⁶⁸ Н. В. Слюнин писал об охотских эвенах «Вечный странник, тунгус знает лучшие места охоты и мельчайшие привычки каждого промыслового животного, различая по следам на снегу не только, когда прошел зверь, но и даже такие тонкости, пробежала ли здесь простая, красная лисица, или чернобурка».⁶⁹

Эвены ясно осознавали свою неразрывную связь с природой. На уровне рациональных знаний это выразилось в бережном отношении к природным богатствам и к практически безотходному их использованию. Так, например, сроки охоты определялись ритмом жизни животных. Охотские эвены не охотились в период линьки зверей, рождения и роста детенышей, во время перелета птиц. К сожалению, с распространением огнестрельного оружия и становлением товарных отношений в пушном промысле у эвенов, как и у многих северных народов, стали разрушаться эти древние и мудрые охотничьи традиции.

Широко использовались эвенами дикорастущие растения, которые они употребляли в пищу, использовали в качестве лекарств, красящих, дубильных и прочих средств при выделке шкур, изготовлении и окраске одежды, плетении сетей и неводов и т. п. Влажные гнилушки тополя или даурской лиственницы использовались при дымлении шкур и кож для придания им водонепроницаемости. Мягкий сфагновый мох *нахта* служил увлажнителем при выделке кож. Для снятия мездры употребляли иголки кедрового стланика, посыпая им шкуру, которую затем складывали конвертом и «парили» в течение суток. Для крашения кожи и шерсти использовали как растительные, так и минеральные красители. Например, оранжевый цвет получали из растворенного в воде порошка натуральной охры, черный — из растертого древесного угля, графита, золы или сажи; сок брусники окрашивал изделия в красный цвет; настой коры черемухи — в желтый, а ольхи — в коричневый и т. д.⁷⁰

Наблюдения за особенностями поведения больных и здоровых животных, познание целебных свойств растений и минералов заложили у эвенов основы медицинских знаний, включающих в себя нормы коллективной и личной гигиены, профилактики заболеваний, способы и средства врачевания. Лекарственные средства преимущественно растительного и животного происхождения готовили в виде настоев, отваров, порошков, употребляли их внутрь и использовали в качестве примочек, компрессов.

Наиболее универсальными лечебными средствами были *де* — желчь медведя, горного барана и мускус (струя) кабарги. Желчь высушивалась, растиралась в порошок, который затем разводился в воде (позднее на спирту) и употреблялся внутрь при болезнях желудка, печени, почек, желудочно-кишечных расстройствах.

Широко употреблялась *хунгал* — горячая кровь оленя. Ею успокаивали боли в желудке и кишечнике. Свежая кровь считалась хорошим кроветворным, общеукрепляющим и даже «омолаживающим» средством. Кровью оленя, а у якутских эвенов также кровью собаки или сердца дятла, врачевали ожоги. При лечении туберкулеза и других легочных заболеваний употребляли внутрь вытопленный олений или собачий жир. Лучшим средством от цинги было употребление сырого или мороженого мяса и внутренностей животных.

Эвенам были хорошо знакомы вяжущие, бактерицидные, болеутоляющие, жаропонижающие, возбуждающие и другие свойства местной фауны. В качестве лекарственного сырья служили кора и древесина различных деревьев, стебли, листья, плоды и цветы растений и кустарников. В народной фитотерапии преобладали настои и отвары, позволяющие максимально сохранять целительные

свойства растений. Так, при лечении внутренних болезней использовались отвары и настои калгана, зверобоя, папоротника, коры пихты, ольхи, тополя, листьев и ягод брусники, Иван-чая, пиретрума, соки брусники, черемухи, кислицы, настои багульника, шиповника, хвоща и др. При зубной боли рекомендовалось жевать корни калгана или прикладывать к больному месту его листья, при поносе жевали верхний слой бересты, для укрепления десен — смолу даурской лиственницы.

Универсальным общеукрепляющим и ранозаживляющим средством служили настои из коры, веток и игл кедрового стланика. Его использовали также как противоревматическое и противоцинготное средство. Примочки из настоя чаги и чозении заживляли порезы и открытые раны.

До массовых контактов с европейцами эвены были невосприимчивы ко многим простудным заболеваниям, что было обусловлено традиционной моделью питания и длительным кочевым образом жизни. Еще в середине XIX в. лекарь Богородский, проводивший медико-топографическое обследование Гижигинского округа, отмечал, что «здесьшний народ привычен к холодам и считает за ничто провести 4—5 дней под открытым небом, при жестокой стуже и ветре, питаясь одной юколой и запивая, вместо воды, снегом».⁷¹

Расконсервация традиционной культуры эвенов разрушила равновесие между человеком и северной природой, привела к резкому росту как простудных заболеваний, с которыми эвены еще могли как-то бороться, так и инфекционных и заразных болезней, против которых северяне были бессильны. При практически полном отсутствии медицинских учреждений им оставалось в этом случае надеяться только на иррациональные силы.

При простуде, лечении различных обморожений активно использовались тепло и холод. Легкие обморожения растирались снегом или кусочком льда, более серьезные лечили длительным прогреванием. Например, быстринские эвены обмороженные конечности помещали в разрезанную брюшную полость только что забитого оленя, охотские — обморозившегося человека обертывали шкурой еще «горячего» убитого оленя. Теплая кровь, печень, специально оставленная в шкуре, считались в таких случаях лучшим средством. В качестве источника тепла служили также горячая зола, камни и земля из костра; их прикладывали к больному месту.

Весьма своеобразный метод лечения простуды был зафиксирован у охотских эвенов: заболевшего человека и связанного оленя укладывали вместе на подстилку из веток и закрывали сверху шкурами так, чтобы наружный воздух не проникал внутрь. «Лечение» горячим дыханием оленя длилось 20—30 минут. Оленя потом отпускали в стадо, но, по словам эвенов, с этого момента на нем уже нельзя было ездить верхом и перевозить старые вещи.

При лечении переломов и некоторых заболеваний глаз использовались своего рода хирургические методы. Так, камчатские эвены соединяли поврежденные кости, накладывая на них березовые дубки и прибинтовывая их. При жжении или боли в веках в качестве инструмента употреблялись личинки овода, которыми растирали веки, или производилось разрезание сосудов склепы большого глаза. При трахоме и остром конъюнктивите пораженное место выскабливали кончиком острого ножа или краем стебля осоки. Есть сведения, что в прошлом эвены оперировали даже, судя по описаниям, катаракту, аккуратно вырезая пленку, закрывающую зрачок, острием ножа. После операции глаз заливали топленным женским молоком.⁷²

У эвенов в прошлом было широко распространено специфическое нервное заболевание, известное в литературе как «эмиряк», «мирячество», или «полярная истерия». Лучшим средством приведения больного в сознание при этой болезни был массаж: пощипывание носа и переносицы или натирание краем медной монеты локтевого сгиба с внутренней стороны до появления синяков и ссадин.⁷³

Причины многих болезней эвены не понимали и связывали их с деятельностью злых духов, проникших в человека. Врачеванием занимались знахари — знатоки

трав, ягод, но лечение серьезно заболевших людей было главной обязанностью шаманов. Диагностика болезни состояла в выяснении — какие именно духи «принесли беду». Для этого вечером, перед обрядом камлания, шаман гадал по костям зверей, птиц, по золе и т. п. Шаман П. Матонин, пользовавшийся в 30-е гг. большим влиянием среди охотских эвенов, свои лечебные функции называл *хак* («загораживание»). Браня других за неудачное лечение, он говорил: «Чего же он хворь-то не загородил?»⁷⁴ После «загораживания» дороги злым духам начиналось их изгнание. Считалось, что злые духи боятся звона, громких заклинаний, огня и света. Поэтому шаман активно использовал теплосветозвуковые эффекты. Эта своеобразная терапия приводила к изменению состояния психики как больного, так и самого шамана. Больной, как правило, засыпал и расслаблялся во сне, что зачастую приводило к выздоровлению.⁷⁵

В целом же, рациональная часть медицинских познаний эвенов была хорошо развита, что доказывается наличием в их лечебной практике широкого спектра лекарств растительного и животного происхождения, а также характером и методами их применения.

Точные представления эвенов о своей собственной истории значительно отставали от знаний о природе, что является характерной чертой всех традиционных обществ. Эта информация, еще рационально не осмысливаемая, в мифологизированной форме была зафиксирована в народной памяти — в архаическом эпосе, мифах и легендах.

Положительные знания эвенов о мире отвечали практическим потребностям их кочевого хозяйства, помогали успешно достигать поставленных целей, жить в гармонии с суровой северной природой.

ФОЛЬКЛОР

Источниковая база для изучения эвенского фольклора начала создаваться в начале XVIII в. Первые фольклорные записи от охотских ламутов сделаны Я. Линденау, однако ни он, ни последующие исследователи и путешественники, собиравшие материалы об эвенах, языком эвенов не владели. В результате за два столетия был собран весьма незначительный по объему фольклорный материал: космогонические мифы, сказки, исторические предания, этнографические зарисовки танца *пэээ*.

Основу научного сбора и публикации фольклорных текстов на эвенском языке заложил В. Г. Богораз. Им впервые были записаны (1895 г.) от 70-летнего олонского сказителя А. Балаганчика уникальные образцы обрядовой поэзии, изданные затем на эвенском и русском языках.⁷⁶

Фольклорно-собираТЕЛЬская работа ненадолго оживилась в 30-е гг. XX в. Наиболее значимые публикации этого периода, вышедшие на языке оригинала с переводом на русский, принадлежат М. Г. Левину и В. Л. Кронгаузу.⁷⁷ С тех пор, к сожалению, на эвенском языке фольклорные материалы не публиковались. Образцы эвенского фольклора в русских изданиях использовались лишь как иллюстративные материалы к исследованиям преимущественно лингвистического характера да в сводных антологиях по устному народному творчеству.⁷⁸

Фольклорные издания на языке оригинала с переводом на русский возобновились в середине 80-х гг. К настоящему времени опубликованы сказки камчатских эвенов в записях К. Черканова; эпическое наследие 98-летнего нимкалана Н. Г. Мокроусова, записанное Н. П. Ткачиком в Арке в 1936 г. и подготовленное к изданию Ж. К. Лебедевой; мифологический эпос «Иркэнмэл, Оииндя, Мэтэлэ» в записи А. А. Даниловой от 86-летнего оймьяконского певца-сказителя В. А. Данилова, и эпический текст «Нэлтэк», записанный В. А. Роббеком от 83-летней среднеколымской сказительницы Е. И. Тайшиной.⁷⁹

В конце 80-х гг. в Якутском институте языка, философии и литературы для серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» были подготовлены два тома эвенского фольклора, в которые вошли героический эпос, жанры сказочной и несказочной прозы, а также лиро-эпическая поэзия. К сожалению, тома пока не изданы.

Таким образом, большая часть накопленного фольклорного наследия эвенов по-прежнему пока хранится в архивах страны, в личных портфелях собирателей. Весьма скромными следует признать и фольклористические исследования. Они ограничиваются, как правило, лишь рассмотрением частных вопросов бытования и характеристики жанрового и сюжетного состава.⁸⁰ Являясь прекрасным источником для лингвистической науки, эвенский фольклор по существу остается малоизученным с точки зрения самой фольклористики.

Сюжеты и эпизоды эвенского фольклора по своему происхождению и распространению очень разнообразны и в своей совокупности представляют ничто иное, как банк памяти, в котором хранится мощный пласт народной духовной культуры, в том числе дошедшие до наших дней ее реликтовые формы.

Для эвенского фольклора характерны следующие жанры: заклинание, мифы, сказки, эпос, легенды и предания, песни-импровизации, загадки, поговорки, обереги и запреты.

Заклинание (благопожелание) — *пиргэчэн* — древнейший жанр обрядовой поэзии, вышедший из недр охотничье-промыслового обряда и не подвергшийся жанровой трансформации. В эвенском фольклоре он представлен обращениями к Солнцу, Луне, Земле, духам-хозяевам стихий и природы. Впервые на этот жанр обратил внимание В. Г. Богораз, высказав мысль, что обряд древнее мифа и что заклинание как фольклорный жанр является промежуточным звеном между обрядом и мифом.⁸¹ Записанные им от олонских эвенов заклинания связаны с солярным и медвежьим культами.

В обрядах и обрядовом фольклоре Слово, Мысль, Звук имеют сакральное значение. Охотники, отправляясь на промысел, избегали вслух называть зверя («услышав», он не покажется охотнику), предпочитая обращаться к нему с заклинаниями. Так, например, во время охоты на медведя у его берлоги произносилось следующее заклинание: «Дедушка! Наша бабушка, а твоя старшая сестра Дантра велела, говорила тебе: не пугай [нас], умри!»⁸²

После В. Г. Богораз, спустя столетие В. Д. Лебедевым были записаны заклинания от эвенов Мямяльского и Кингалахского родов в Момском и Томпонском районах Якутии. Они обращены к духам-хозяевам с просьбой оказать помощь на охоте. Зафиксированы также благопожелания отдельным лицам, например жениху и невесте во время свадьбы, благопожелания гостя хозяевам и т. п.⁸³

Обращает внимание структурное оформление заклинательной речи. В конце и начале ее имеются запевные слова типа: «Дэной, дэной», «Крешите, крешите», «Дирэлэнь, дирэлэнь», «Тун, тун», «Гуло, гуло» и др. В обрядовой поэзии запевные слова имели магический смысл. «Гуло, гуло», например, означало призыв к собравшимся «вдохновиться, разжечь праздник». Ввиду того что Слово было культом, семантика текстов обрядовой промысловой поэзии с трудом поддается расшифровке. В. Д. Лебедеву удалось расшифровать один из таких текстов. Он считает, что первые шесть строк этого заклинания рассказывают о начале охоты, в которой принимают участие только взрослые мужчины. Вторые восемь строк оповещают всех членов рода об удачной охоте и о том, что тушу медведя разделяют для общей трапезы. Последние шесть строк повествуют о захоронении останков тотемного предка.⁸⁴

Следует иметь в виду, что слова с культовой семантикой со временем трансформировались в словесные знаки-символы, которые не переводятся на современный язык. В этом отношении показателен пример с хороводным круговым танцем

лэзэ, широко бытующим ныне во всех районах обитания эвенков. Вероятно, на ранних этапах истории тунгусоязычных народов он выполнял ряд ритуальных назначений и имел строгую привязку ко времени и месту исполнения. По сведениям информаторов, некогда этот танец выполнял функцию сигнала о вражеском нападении. Об этом пишет эвенская поэтесса М. Амамич в старину этот танец исполняли, когда нападали *хонэл* — враги.⁸⁵ Слова, сопровождающие танец, действительно похожи на боевой клич. Несомненно, это были кодовые слова, а сам танец нес в себе информацию, понятную только тому роду, который его исполнял. В пользу родовой информативности танца говорят и выводы Б. М. Добровольского и Г. М. Василевич, которые на примере эвенкийских эпических напевов показали, что они являются некими родовыми музыкальными иероглифами, а запевные слова — определенными знаками, в том числе и родовыми.⁸⁶

К сожалению, современной науке почти ничего не известно как о природе самих музыкальных родовых напевов, так и о запевных словах, сопровождавших некогда определенные жанры обрядовой поэзии. Непереводимые слова, как правило, всегда обрамляют словесный текст и встречаются не только в обрядовой поэзии, но и в мифах, хороводных круговых танцах, имевших в прошлом ритуально-обрядовую семантику.

Эвенский миф содержит большинство сюжетов и мотивов, которые составляют ядро мифологии тунгусоязычных народов, сложившейся на рубеже I в. н. э. Эвенские мифы представлены тремя видами: тотемические, основные сюжетные линии которых отражают происхождение определенных родов; космогонические (создание Вселенной, ее модель, происхождение флоры и фауны); анимистические, в которых ведущая тема — взаимоотношения человека с духами-хозяевами природы и стихий. В целом можно сказать, что мифологическая система чрезвычайно устойчива и пронизывает весь фольклор.

Космогонические мифы отражают стройную концепцию мироздания, в основе которой лежит мировое дерево, соединяющее три мира — верхний (небо), средний (земля) и нижний (подземный мир). Сообщаются миры между собой через «отверстия». Одним из них считается Полярная звезда. В некоторых мифах эту функцию выполняют Утренняя звезда, которая заходит к восходу Солнца, и Вечерняя звезда, заходящая к закату. По «отверстию» Утренней звезды люди попадают в верхний мир; по «отверстию» Вечерней — в нижний. Согласно другим версиям, люди могут попасть в нижний мир также через речное дно.

Возможно, мифологическим воззрением объясняется то обстоятельство, что у эвенков строго соблюдалась ориентация тела покойного во время захоронения покойного клади головой в сторону восхода, чтобы он быстрее попал в «отверстие» Утренней звезды, т. е. в верхний мир. Если положить покойника головой к западу, то по «отверстию» Вечерней звезды он попадет в нижний мир. Заметим, что запад как ориентир в пространстве занимает важное место в эвенской мифологии: нижний мир располагается в западной стороне, Солнце «уходит» на запад, умерший «смотрит» на запад.

В мифологическом сознании эвенков особое место занимает Луна, которой посвящается обряд почитания, сопровождающийся ритуальным танцем. Мифы эвенков дают основания думать, что функциональная роль Луны, возникшей от кремня и имеющей сущность женского начала, и Солнца, возникшего от огнива и имеющего мужское начало, адекватна ритуально-мифологической роли богов, покровительствующих обитателям среднего мира. Об этом свидетельствуют отдельные фрагменты из эвенской поэзии, в которых обращения охотников к Солнцу и Луне носят весьма экспрессивный характер. «Солнце — свет земли, не состарь оленей... Оберегай нас, пусть минует нас злой дух... Смотри не замуривайся, чтобы от сего времени мы жили спокойно. Дай нам светлый разум, мы твои дети,

твои творения. На этой земле мы хотим жить вместе. Если смерть настигнет нас, возьми нас хорошо, чтобы мертвые мы могли прийти к тебе без мук, к твоему свету!»⁸⁷

Наличие в мифологии женского и мужского начал связано, на наш взгляд, с социальной организацией эвенского общества в его архаических формах.

В связи с поздними влияниями представления эвенков о космической модели мира подверглись значительной трансформации. Если в ранних мифах модель мира имела вертикальную ориентацию и связь между мирами осуществлялась посредством мирового дерева, то в более поздних вариантах положение мира в пространстве стало определяться как горизонтальное, а функции мирового дерева стала выполнять воображаемая река, соединявшая верхний, средний и нижний миры. В еще более поздних вариантах связующим звеном между мирами стали шаманские реки, берущие свое начало на западе и текущие на север. Свойством самостоятельно «перемещаться» по космическим мирам обладало Слово, оно выступало как бы медиатором, осуществляя связь между людьми и верховными божествами.

Встречаются и мифы, где с дошаманскими и шаманскими представлениями тесно переплелись христианские мотивы. В таких мифах черт обитает в нижнем мире, Микола (Николай Чудотворец) — в среднем, Иисус Христос — в верхнем. В соответствии с таким же миропониманием считалось, что душа покойного улетает в верхний мир к Христу, тело остается у Миколы, а болезнетворная сила, вызвавшая смерть человека, уходит к черту.

Анимистические мифы вобрали в себя представления о главном верховном божестве и его помощниках, в ведении которых находится весь космогонический мир. Верховное божество, по эвенской версии — Сэвэки, обычно находится в верхнем мире и создает средний мир (человека, зверей, птиц, горы, реки и т. д.) из искр, высекаемых огнивом. Помимо верховного божества, к статусу которого отнесены Солнце, Луна и Земля, мифологический пантеон эвенков наполнен множеством духов-хозяев. В соответствии с их функциональной деятельностью они делятся на духов-покровителей и духов-помощников верховных божеств. Духи-хозяева выступают в мифах в облике пожилых женщин и почтенных старцев, к которым обращаются за помощью в любых жизненных ситуациях, причем эти обращения, как правило, несут экспрессивную, эмоциональную окраску. Помимо духов-покровителей, в эвенской мифологии существуют вредные для человека духи. Пантеон злых духов может пополняться за счет микробов *магзили* или *аринкал*, вызывающих тяжкие болезни, особенно у женщин. Эти магзили, через три года трансформируясь во вредоносные существа, поселяются затем в местах, именуемых «долинами опасных духов», которые человек всегда обходит стороной.

Тотемические мифы эвенков, как и всю мифологическую систему тунгусоязычных народов, объединяют общие «палеонтологические» мотивы о прародителях человека. Это сюжеты о медведе, которые широко распространены среди народов Дальнего Востока, таежной Сибири вплоть до Урала; мифы с мотивом рождения человека от птицы, чаще всего от мифических дев-лебедей; мифы с образом Ворона, которые распространены в основном среди эвенков магадано-камчатского региона и обусловлены длительными контактами эвенков с палеоазиатами. Последний мотив не связан с генезисом тотемических представлений тунгусоязычных народов и не характерен для их общего фольклорного массива. «Вороньи мотивы», встречающиеся в мифах этой группы народов, в том числе и у эвенков, выявляют внутренние типологические параллели с мифами нганасан, юкагиров, всех палеоазиатских народов Чукотки, Камчатки, а также Аляски и северо-западного побережья Америки.⁸⁸

Тотемические мифы эвенов основаны на представлениях о магической силе, заключенной в тотемном предке. Одним из таких прародителей эвены считали медведя, старшая сестра которого Дантра обучила его обращению с человеком. Умирая, медведь завещает людям ритуальный комплекс охоты, свежевания, трапезы и захоронения, а также изготовления из своих останков промыслово-охотничьего снаряжения, жилищ и предметов быта: из обеих лопаток — лыж; из ребер — лука и стрел; из груди — лодки; из шкуры — пологи для юрты; из ушей, носа, глаз и языка — собак.

Таким образом, истоки культа медведя в эвенских мифах связаны с женским началом. Медведь в женской ипостаси, как мифологическая прародительница, передает человеку «культурные навыки» охотничье-промыслового быта и культовые обряды.

Рассмотренные жанры — обрядовые заклинания и миф — позволяют думать, что основное ядро их сложилось в период общности пратунгусских племен. В пользу этого мнения говорят: мифологическая концепция о троичном членении Вселенной; пантеон божеств и духов-хозяев, имеющих свои названия; развитая терминология.

Фольклорная традиция народов Севера, в том числе и эвенская, характеризуется так называемыми маргинальными жанрами типа миф-сказка, миф-легенда, миф-предание, т. е. переходными формами от собственно мифа к волшебной сказке и к повествовательным жанрам — легенде и преданию.

Отметим, что жанровая форма, которую в эвенском фольклоре принято называть волшебной сказкой, по существу мифологически не созрела до ее классического уровня. Эвенская *нимкан* относится в архаической форме сказки.⁸⁹ Структура волшебной классической сказки в ней только намечена. Обязательное звено (чудесный подвиг-испытание героя) выделено отчетливо, но в отличие от героев классической волшебной сказки, которые, пройдя предварительную серию испытаний, получают в награду волшебное средство, помогающее достичь цели, персонажи архаической формы волшебной сказки действуют исключительно с помощью физической силы. Правда, магическое средство подразумевается и в эвенской сказке, но заключено оно в религиозно-мифологическом веровании в тотемное существо.

С точки зрения специфики художественного изображения мира, классическая волшебная сказка построена на вымысле, тогда как эвенская архаическая сказка не утратила конкретной «этнографичности» и связи с мифом. В ней пока еще преобладает мифологический стержень, но уже намечены и другие сюжетные темы. Так, мифологическая схема борьбы со злыми силами (духами) перерастает в сюжет героической борьбы (персонаж вступает в поединок с реальными врагами). Мифологическая тема мироустройства переходит в семейную, но, не получив дальнейшей разработки, ограничивается поисками героем невесты или похищенной жены. Мифологический образ младшего брата, созидającego людей на Земле, постепенно трансформируется, он предстает глупым и гонимым. Сказки о сироте, преследуемом соплеменниками, но опекаемом высшими существами, чрезвычайно популярны у народов Севера и являются наиболее характерным сюжетом формирующейся волшебной сказки. Таким образом, сюжетная тематика эвенской архаической сказки ограничена определенным типовым набором и возникла в результате трансформации мифологических сюжетов и мотивов.

Поскольку все маргинальные жанры связаны в большей или меньшей степени с мифом, то соответственно в каждом из них обнаруживаются и мифологические представления, и корни образов. Особенно тесно связана с мифологическими представлениями и верованиями (тотемизмом, отголосками шаманизма) архаическая сказка о животных. К этому типу относятся также кумулятивные сказки о животных

Архаический эпос эвенов по народной классификации также именуется *нимкан* и характеризуется как сказочно-мифологический. Типовая сюжетная ось эпичес-

кой традиции эвенов — героическое сватовство. В эпике колымско-индигирских эвенов доминируют семейно-родовые темы в сказочно-мифологическом оформлении, героические элементы борьбы составляют как бы второй сюжетный план. В охотской эпике сюжет богатырской борьбы с врагом составляет основу повествования, а семейно-родовая тема (героическое сватовство в его архаической подаче) как бы уходит в сюжетную традицию. Анализ известных эпических памятников позволяет сгруппировать их следующим образом.

1. Группа сюжетов о богатырском сватовстве с мотивом совершеннолетия эпической героини, в основе которого, по-видимому, лежит ритуальная мифология, связанная с отголосками обряда инициации. Сюда же примыкают сюжеты с женскими поединками, где героини-участницы состязания соперничают друг с другом в ловкости, быстроте, смелости и гибкости ума. Эта тема является как бы прелюдией к общему ряду эпических сюжетов о героическом сватовстве.

2 Сюжет о богатырском сватовстве с мотивом поиска эпической героиней суженого. В таких эпических памятниках также обнаруживаются некоторые следы обряда совершеннолетия героини. Обоснованными представляются предположения, что героическому сватовству предшествовала длительная и серьезная подготовка.

3. Сюжеты о богатырском сватовстве с мотивом поиска и добывания жены. Подобные эпические памятники более позднего происхождения имеют сюжетные параллели и типологически сходны с сюжетами второй группы. Они также содержат в себе следы архаики, которые усматриваются в эпизодах мужских «игрищ» с присутствием эпических героинь — как отголосок былых встреч мужских и женских обществ на игрищах между родами.

В сюжетики эвенского эпоса прослеживается историческая типология. Так, сюжет совершеннолетия эпической героини отразил, на наш взгляд, подготовительный предбрачный период невесты, во всяком случае в типологическом плане он представляет, безусловно, след ранней традиции. Вероятность такого предположения доказывает эпизод из сюжета «поиск эпической героиней суженого», когда героиня выступает в ритуале брачного состязания вполне подготовленной, проявляя все необходимые качества. Трудно сказать, связано ли генетически данное явление с инициацией только девушек. Дело в том, что встречаются и такие фольклорно-этнографические аналоги, где речь идет об эпических богатырях. Прибывшие со всех земель демонстрируют силу, быстроту бега, ловкость, а в поединке с противником — эпизоды, отдаленно напоминающие обряд воинского и охотничьего посвящения. Правда, все эти мужские игрища проходят с непременным участием героинь.

К ранним формам архаического эпоса примыкает сюжетная линия «младший брат добывает старшему суженую», в основе которой лежат мифологические воззрения. Этот сюжет широко распространен в эпике, а типовые схемы эпического сватовства аналогичны эвенкийскому эпико-мифологическому сюжету «сестра добывает брату суженую».

Тематически родственные эпические произведения с сюжетом о шаманке также имеют свою стадийно-типологическую последовательность. В колымском варианте эпическая шаманка использует не шаманские атрибуты, а колчан со стрелами и копье, с помощью которых она сражается с чудовищами. В охотском варианте шаманка прилетает в верхний мир на *удэке* (рабочий инструмент, употребляемый при кройке шкур). Как известно, средством передвижения шаманов по трем мирам во время камлания у разных народов был бубен. Но известно и то, что до бубна как культового инструмента у шаманов существовали его ритуальные предшественники — лук, плеть, различные опахала. Вероятно, к ним можно отнести и *удэки*.

В варианте индигирских эвенов у шаманки уже есть все необходимое для камлания: бубен, шаманское одеяние. Эпос воспроизводит и некоторые детали шаманских действий.

Группа сюжетов о борьбе эпического героя с вражеским богатырем в эпосе эвенов является основной и самой распространенной. В типологическом плане она представляет собой позднюю ступень развития народной эпикки.

Перечисленным тематическим сюжетам соответствуют эпические образы. Особое внимание привлекают женские персонажи, выступающие в роли героинь-защитниц в нормах архаической эстетики. В целом сюжеты фиксируют трансформацию образа героини-воительницы с ее опозитизированной богатырской силой в образ героини-шаманки, а затем — в образ нормальной женщины. Причина такой трансформации кроется в смене общественных отношений, в изменении положения женщины в патриархальном роде и семье.

События, образы эпических произведений неразрывно связаны с категориями времени и пространства. Причем в архаическом эпосе эвенов отражено их представление о пространственных отношениях. В нем нет еще реальной географии и топонимики, представление о пространстве мифологизировано. С числительными три, четыре, имеющими сакральное значение, связано членение космического пространства на эпические миры и существование четырех сторон света. Эпические миры изображены по-разному. Средний мир — «своя земля», на которой обитают богатыри и люди их рода, это реальная земля с вполне реальным ландшафтом. Герои живут на ней в речных долинах, в жилищах различного типа (конусообразная юрта, шалаши, землянки, жилище из камней). Непременный атрибут таких поселений — боевое дерево — эквивалент мифологического мирового дерева, на котором висят боевые доспехи. Верхний и нижний миры («чужая земля») описаны в мифологической традиции. Нижний мир представляет собой железную землю без солнца, где царит вечная мгла. Здесь в железных жилищах обитают враги богатыря, у них железные волосы и когти. Верхний мир не имеет подробного описания, просто он освещен сияющим солнечным светом, это место ритуальных игрищ эпических богатырей.

Концепция эпического пространства неразсторжима с концепцией единства эпического времени. Архаическая эпика эвенов не знает исторической хронологии событий. В тексте понятие о времени передается через набор определенных формул: «Давным-давно, когда земля только становилась», «В старину жил человек» и т. п. Время измеряется движением героев в пространстве и передается особыми художественными приемами эпическими формулами («Долго-долго сражались»), метафорическими выражениями («Зиму узнавали по тому, как края волос покрывались инеем...»); сакральными числительными (три, четыре, семь, восемь, девять), идущими от мифологического сознания.

Таким образом, эпос эвенов, несомненно, относится к архаическому типу народной эпикки, сложившийся в рамках догосударственной художественной традиции. В силу этого она носит синкретический характер. Обряд, миф, архаическая форма волшебной сказки составляют генетические основы эпоса. Синкретический характер его жанровой природы в известной мере определил и его художественно-поэтическую структуру (в частности, чередование прозаического и ритмической составляющих). Эпические произведения, по-видимому, явились трансформацией предшествующих художественных форм — обрядовой поэзии, мифа, архаической сказки, которые часто включали в себя и пение, и драматическое представление.

Говоря об эпических жанрах, отметим, что у эвенов до сих пор сохраняется различие по исполнительской функции. Сказители-певцы различают «сказки-песни» и «короткие сказки». Исполнителями первого вида сказок (архаического эпоса) являлись обычно мужчины, между которыми в старину проходили соревнования. «Короткие», или собственно сказки исполнялись женщинами. Они рассказывались только детям.

Волшебнo-фантастические элементы, являющиеся структурным звеном волшебной архаической сказки и архаического эпоса, характерны и для так называ-

емых легендарных и новеллистических сказок, из которых позднее сформировались повествовательные жанры — легенды и предания.

Легенды и предания *тэ́льн* также проявляют мифологические признаки, особенно в эпонимических текстах, где фольклорные персонажи — звери, рыбы, насекомые, которые, по воззрениям эвенов, являются их тотемными предками. В топонимических преданиях указаны маршруты кочевий, говорится о происхождении современных эвенских поселков.

Сюжеты с мотивами на историческую тему в повествовательных жанрах имеют реальное описание, особенно в рассказах позднего времени. Начавшаяся миграция отдельных групп эвенов на территорию других народов Северо-Востока происходила далеко не мирно, и в исторических преданиях эвенов нашли отражение многие аспекты этого процесса: военные столкновения с чукчами, коряками, чуванцами, особенности взаимоотношений отдельных родов и т. п.

Завершая характеристику сказочной и несказочной прозы, нельзя не обратить внимание на синкретику в народной терминологии фольклорных жанров. У эвенов для них имеется всего два названия: *нимкан*, объединяющее миф, сказку, эпос, и *тэ́льн*, объединяющее жанры несказочной прозы. Данное обстоятельство связано, как отмечалось выше, с синкретической сущностью самих жанров.

Песенная культура эвенов чрезвычайно богата и по-своему уникальна. Она содержит в себе как ранние архаичные формы песенной традиции, так и современные. В основном эвенскую песню *икэ* можно охарактеризовать как лирическую, хотя она и охватывает все стороны жизни. В конце 1950-х гг. В. Д. Лебедевым были записаны свадебные обрядовые песни от момской группы эвенов, а в конце 80-х гг. — и сам обряд сватовства (Ж. К. Лебедева). Сватовство обычно проходило в первые дни лета, когда эвены собирались на праздник *сэбдьэк*. Здесь молодые парни выбирали себе невесту, будущую жену. Если парень делал окончательный выбор, он подавал особый знак — касался девушки рукой. После этого мать жениха приглашала на разговор отца невесты: «У вас есть самка, — говорила она, — самка понравилась нам, поэтому я дарю вам верхового оленя».

По возвращении отец говорил дочери: «Мне подарили верхового оленя, взамен хотят взять самку. Что ты скажешь?» Если девушка была согласна выйти замуж, она шила кисет, который затем передавали в знак согласия. Через год приезжали сваты, и начинался разговор: «Скоро погаснет очаг, некому его разжечь». Если девушка не могла сразу ответить, то говорила: «Не могу, у меня есть другой, еще не разгоревшийся очаг». Сватовство откладывалось на следующий год.

Через год разговор возобновлялся: «У вас есть самка горного барана?» Отец невесты отвечал: «Есть, кажется, бегает, но ее невозможно поймать». Это означало, что со сватовством следует вновь повременить. Наконец, отец, обращаясь к дочери, сам принимал решение: «Я помогу, чтобы тебя поймали». Если дочь молчала, значит она согласна принять сватов. В ходе сватовства обычно исполнялись песни свата и ответная песня родителя невесты.

Исполнительская манера старинных песен несколько отличалась от исполнения других жанров. Их образы имели обычно аллегорическую или метафорическую форму. Например, в песне, посвященной любимой девушке, воспевалась не сама девушка, а молодая важенка, при этом она сравнивалась с тальником. Если речь шла о женщине, то ее сравнивали со взрослой важенкой. Мужчину воспевали обычно в образе пятилетнего оленя, юношу — трехлетнего оленя.

Внутрижанровый состав эвенских песен отличается разнообразием. Кроме песен-воспеваний, есть сатирические песни *дварганикэ*, где объект высмеивается, сравниваясь с животными. Так, например, если высмеивали женщину, то пели о ней как о горностае. Особое место в песенном жанре занимали заимствованные песни. Это авторские песни с закрепленным текстом. Если кто-то другой воспро-

изводит чужую песню, то обязательно говорит, кому она принадлежит. Эта традиция закрепилась и за исполнением эпоса.

Исполнение многих фольклорных жанров проходило в соответствующей обстановке. В прошлом на летовке собирались люди разных родов, чтобы обсудить те или иные проблемы, оговорить маршрут кочевки и т. п. Для молодежи летовка была временем встреч. В такие дни и проходили традиционные соревнования сказителей, певцов, танцоров. Соревнования были как внутриродовые, так и межродовые.

Особое место в фольклоре эвенов занимают малоизученные афористические жанры — загадки, некоторые виды примет, поверий и оберегов, которые вобрали в себя богатые жизненные наблюдения, мировоззренческие представления эвенов, сконцентрировали в себе элементы этнопедагогики и народной психологии. Приметы и поверья *тоннэкич* отражают остатки древних форм сознания, родовых и семейных отношений. Их основная функция — предсказание будущего. Приметы и поверья можно разделить на две группы: предсказания без участия человека (ворон кричит — быть беде) и приметы-поверья, связанные с действиями человека (женские волосы спутать — пропадет память).

Не являясь самостоятельными фольклорными жанрами, приметы и поверья, как запреты и обереги, нередко сопровождаются толкованием, имеющим этнологическую концовку. Например, известный запрет убивать комаров (случится несчастье) находит разъяснение в следующем повествовании. «Однажды летом стали комары осаждать женщину. Она сшила из ровдуги мешочек и стала ловить комаров и опускать их в мешочек. Набрав полный мешочек, женщина надела кухлянку, а мешочек выбросила на мороз, говоря: „Мне тепло, а вы замерзайте“. Вновь наступило лето, комары напали на женщину и выпили из нее всю кровь. С тех пор комаров не убивают».⁹⁰ Такие рассказы уже могут быть включены в состав повествовательного фольклора.

Эвенская загадка *нэнукэн* — один из древнейших фольклорных жанров. Об этом говорит ее связь с обрядом, мифом, архаической формой сказки. Подобно другим жанрам, загадка выступает в фольклоре в разных видовых формах. Загадка-игра, загадка-считалка, загадка-пословица. В настоящее время преобладают загадки в их каноническом современном построении. Однако есть сведения, что когда-то они имели совсем другую форму — форму загадки-рассказа. В таком виде они бывали среди тунгусов еще в середине 40-х гг. Вот что пишет по этому поводу Г. М. Василевич: «В часы ручной работы эвенок, задав мне вопрос, сразу же давал на него свой коротенький ответ в виде рассказа. Этот момент навел меня на мысль, что не является ли такой способ передачи подобных рассказов традиционным. В таком случае они приближаются по форме к загадкам — очень древнему жанру фольклора».⁹¹

Подобные загадки-рассказы предназначались детям, поскольку содержали ответы на многочисленные вопросы, которые неизбежно возникают у детей. Иногда начало рассказа превращалось в беседу: «Дедушка, откуда олени? — Из шерсти медведя. — А медведь откуда? — Медведь был человеком».

Структура предложений в таких загадках чрезвычайно проста и совпадает со структурой разговорной речи. Подобно загадкам народов мира, эвенские загадки обучают рациональным знаниям, учат мыслить, выполняют развлекательные функции. Бытовая обстановка загадывания загадок предполагает обязательное условие — наличие аудитории, главного исполнителя и двух его помощников. Состязание длится, как правило, два-три часа без перерыва.

Тематика эвенских загадок связана с окружающим миром: явления природы, животный и растительный мир, человек и его тело, предметы материальной культуры и т. п. Загадки на космические темы выделяются учеными в древний подвид жанра, к нему же относят и загадки-вопросы.

Художественная литература малочисленных народов Севера заявила о себе в 30-е гг. нашего столетия. Начинаясь она с автобиографических произведений, что в определенной степени было закономерно, поскольку именно этот жанр в наибольшей степени отражал переход от коллективного авторства в фольклоре к индивидуальному творчеству. У писателей Севера не было опыта создания художественных произведений. Помогли знакомство с русской литературой, приобщение к мировой художественной культуре. Характерная особенность произведений писателей-северян, отражающих национальную самобытность своих народов, их традиции, обычаи, состоит в том, что в этих произведениях впервые Север предстал как бы изнутри, глазами самих северян.

Начало эвенской литературе положил своим творчеством Николай Саввич Тарабукин (1920—1950). Он родился в Эселяхском наслеге Момского района Якутии. После школы и рабфака в Якутске приехал в Ленинград, учился в Институте народов Севера, который окончил в 1937 г. Затем работал учителем эвенского языка в Силиннихской средней школе Усть-Янского района, переехал в Момский район. Был заведующим избой-читальней, методистом ликбеза, заведующим фермой. В последние годы жизни работал на охотничьем хозяйстве.

Н. С. Тарабукин прожил недолгую, полную драматизма жизнь. Его литературная деятельность началась в Ленинграде. Там в 1936 г. вышла первая книга молодого автора — сборник стихов на эвенском языке «Наги икални» (Песни тайги). Через два года появляется новое произведение Тарабукина — автобиографическая повесть «Мое детство». Повесть эта во многом предвосхитила целую серию литературно-художественных автобиографий первых писателей-северян, ставших интересными мемуарными свидетельствами целой эпохи.

«Мое детство» — своеобразная летопись жизни эвенов на рубеже двух столетий. Сюжет повести прост и типичен для книг начинающих литераторов Севера: это история эвенского мальчика, растущего в полной гармонии с природой. За внешней неприхотливостью, простотой изложения ощущаются затаенная грусть автора, безысходность и трагизм положения эвенов в начале XX в. С болью читаешь бесхитростные слова героя: «Был я инеем покрыт...», «Пришлось сродниться с уличными холодами...» Правдивость и особая поэтичность описаний делают эту книгу интересной даже сейчас, 60 лет спустя после ее появления. В свое время отдельные главы из нее вошли в книги для чтения и буквари для национальных школ, курсов ликбеза. В 1960 г. в Магадане под названием «Моя жизнь» повесть была переиздана.

Творчество Н. Тарабукина национально самобытно. Он широко опирался на традиции устного народного творчества, что сказалось и в выборе художественных средств изображения, и в принципах обрисовки характеров героев, и в создании картин природы. Используя прием контраста, Н. Тарабукин показывает органическую связь с родным фольклором («Оборвышем ходил, но вот стал я белой пичужкой, вырвался из темной ночи»). За обыденностью названий глав («Я начинаю ходить», «Я радуюсь птичкам», «Я сломал лопату») нельзя не увидеть сложных отношений между героями повести, а за ними и всю историю эвенов. В книге раскрывается добрая душа эвенского мальчика, трудное постижение социального неравенства, пересмотр устоявшихся представлений, привыкание к новой жизни.

Особое место в творчестве Н. Тарабукина занимает пейзаж. Писателя с полным правом можно назвать мастером звукописи. В его зимних зарисовках почти физически ощущается свистящее дыхание мороза, шуршание снега. Совершенно по-другому изображается весна. Это подлинная картина обновления природы, движения земли, образное видение окружающего мира: «С деревьев потекли капельки пота...»; «Земля, испугавшись солнца, спрятала свою белую кухлянку...»; «Реки словно кочуют, убегают от солнца...»

Природа Тарабукина одухотворена, она не только образна, но и эмоционально возвышена. Ощущение поэтичности, радостного восприятия жизни, оптимизма еще более усиливается от стихотворных вставок, которыми автор то и дело перемежает текст. Эта особенность творческой манеры Тарабукина по достоинству будет оценена и взята на вооружение его последователями — удэгейцем Джанси Кимонко, мансийским писателем Юваном Шесталовым.

В прозе и стихах Н. Тарабукина можно увидеть немало следов ученичества у великого Пушкина, услышать некрасовские интонации, ясно ощутить чеховское сочувствие к маленькому человеку, брошенному «в люди». Свет поэзии Пушкина преломился в творчестве писателя особым образом. В лучших традициях устного народного творчества эвенов создает Тарабукин стихотворение «Пушкин». В нем великий русский поэт предстает «сказочным богатырем», который живет в верхнем мире и который пропел свою песнь «золотым горлом».

Среди многих тем Н. Тарабукина выделяется тема, возникающая под впечатлением полета на планере и выросшая до символического выражения душевной возвышенности («Полет золотой девушки»), единения с родным народом («Прыжок в воздух»). Эта тема, начатая Тарабукиным, будет продолжена его последователями и станет характерной особенностью эвенской литературы. И еще одна тема появляется в творчестве Тарабукина, на этот раз в поэзии. Во многих его стихах мы находим слово «корень». Мотив корня, постижения глубинных пластов духа народа, органическая связь с прошлым — все это станет одной из главных черт литературы народов Севера.

Н. С. Тарабукин не создал больших эпических полотен, но его творчество положило начало национальной литературе малочисленных народов севера Якутии. Не последнюю роль в этом сыграла и сама якутская литература, так как для многих авторов якутский язык был вторым родным языком. В творчестве Н. Тарабукина это нашло отражение в использовании типичных якутских сравнений холода с быком, тумана со стадом оленей, верхушки лиственниц с беличьими хвостами и т. п. Творчество Н. Тарабукина оказало большое влияние на дальнейшее развитие эвенской литературы.

Младшим современником и ближайшим последователем традиций Н. Тарабукина был Платон Ламутский (П. А. Степанов), который и не скрывал своего ученичества у зачинателя национальной литературы. Чувства глубокой признательности учителю П. Ламутский выразил в стихотворении «Николаю Тарабукину».

Творчество Платона Ламутского (1920—1986) знаменует второй этап в развитии эвенской литературы. Педагог по специальности, Ламутский внес значительный вклад в развитие образования республики. Родился он в с. Себян-Кель Кобяйского района Якутии. После окончания педучилища всю свою жизнь посвятил воспитанию детей, этому, собственно говоря, посвящено и большинство его стихов. В форме воображаемой беседы со своими маленькими слушателями автор искусно передает мудрость эвенского народа, его любознательность, отзывчивость. Музыкальность, напевность стихов П. Ламутского стали основой для переложения их в песни.

П. Ламутский творчески воспринимал традиции русской литературы. Поистине баховские мотивы проходят через многие его стихи. Стихотворение «Ягоды Аныкчан» своей мелодичностью, напевностью напоминает знаменитое пушкинское «У лукоморья дуб зеленый». Стихотворение «Омчэни», воскрешающее эвенскую легенду о народном герое, добром, благородном защитнике справедливости Омчэни, во многом навеяно русскими былинами о Добрыне Никитиче, образом Нюргуна Боотура из якутского олонхо «Нюргун Боотур Стремительный».

Платон Ламутский является автором первого в эвенской литературе романа «Дух земли» («Сир иччитэ», 1987). Он повествует о жизни эвенов делянского рода начала нашего столетия. Прекрасный знаток эвенского фольклора, писатель вводит читателя в удивительный мир народных сказаний, легенд, шаманских

видений, предсказаний. В центре романа — история с мамонтом, тушу которого обнаружили эвены. Боясь страшной кары, они попытались скрыть находку. Однако ни обращения к духам, ни шаманские камлания не смогли избавить их от мысли о сопричастности к происходящему. Начавшаяся среди эвенов эпидемия воспринимается ими как возмездие за совершенное. Жизнь стойбищу спасает русский лекарь Мицкевич.

Ушло в прошлое понятие «дикий тунгус», но поэт оставляет за собой право памяти о прошлом народа. Размышления о судьбе эвенов, их прошлом, настоящем и будущем приводят художника к выводу о том, что земля родная начинается с самого человека, с того места, где он родился. Здесь его корни: в народных песнях, сказаниях, праздничных танцах, в доброй памяти о тех, кому обязан жизнью.

Годы не властны над поэзией Ламутского. Прожив большую жизнь, он сохранил юношеский романтизм в общении со своими многочисленными учениками. Для него главное — сохранить честь, собственную индивидуальность, искусство быть самим собой. Именно этому учит и его творчество: ясное, чистое, как таежный родник. Автор более 10 поэтических сборников, П. Ламутский стоял у истоков обновленной эвенской литературы и на новом историческом витке развития общества переосмыслил традиции предшествующей ему национальной литературы.

Есть поэты, которых узнают по одной строчке. Она становится нередко своего рода визитной карточкой художника, отражающей глубинную суть его творчества. Есть такая заветная строчка и у эвенского поэта Василия Дмитриевича Лебедева в его программном стихотворении «Белый олень». С присущим многим эвенам свойством придавать важный философский смысл, казалось бы, обыденному явлению В. Лебедев рассказывает о нелегкой судьбе оленеводов, о том, какое счастье приносит рождение белого оленя.

Каждое стихотворение В. Д. Лебедева — это своего рода экскурсия в прошлое, размышление о настоящем, путешествие в будущее. О чем бы ни говорил поэт, видно, насколько тесно он связан с народными обычаями, традициями, прошлым своего народа. Поэтому так многозначительно звучит лебедевское: «Для поэта преданья народа — тоже белый олень!»

Поэт и ученый В. Д. Лебедев (1934—1982) родился в Догда-Чебогадахском наслеге Момского района в семье охотника. Учился в Ленинградском пединституте им. А. И. Герцена, там же под руководством В. И. Цинциус начал заниматься исследованием эвенского языка. В 1970 г. защитил кандидатскую диссертацию «Момский говор эвенского языка».

Тонкий и глубокий лингвист, В. Д. Лебедев много сделал для популяризации и возрождения родного языка. Ему принадлежит ряд монографий — «Язык эвенов Якутии», «Охотский диалект эвенского языка», «Обрядовая поэзия эвенов» и др. Плодотворно занимался он педагогической деятельностью. Лебедев — автор книг для чтения в 1-м и 2-м классах эвенской начальной школы. Его статьи об эвенской литературе, молодом поколении художников слова раскрывают незаурядный талант Лебедева-критика.

Значительную часть своей жизни В. Д. Лебедев отдал литературному творчеству, получив признание читателей далеко за пределами Якутии. Начало его литературной деятельности относится к 50-м годам. Уже в первом поэтическом сборнике «Омчэни» (1963) Лебедев заявляет о себе как самобытный художник, в творчестве которого органично соединены прекрасное знание родной культуры, умение по-своему воспринимать и интерпретировать традиции эвенской литературы, заложенные предшественниками.

Как и у многих поэтов-северян, главной темой стихов Лебедева была тема природы, тяжелого труда оленеводов. Качество это, свойственное многим эвенским поэтам, у каждого проявляется по-своему. У Н. Тарабукина много горечи, неизбывной боли за прошлое своего народа; поэзия Ламутского светла, жизнеут-

верждающая, в ней больше народных мотивов, обрядовых интонаций, фольклорной орнаментовки. Лирику В. Лебедева можно определить как философское размышление о судьбе своего народа и человечества в целом

За внешней простотой многих стихов В. Лебедева таится глубокий смысл, их отличают национальная образность мышления, выбор специфических художественных выразительных средств. Это придает его поэзии особую притягательность и неповторимую живописность. Для эвенской поэзии характерен особый художественный прием. в последних строчках стихотворения в емкой и образной форме дается квинтэссенция мысли автора. Наиболее ярко эта особенность проявляется в стихах А. Кривошопкина, но начало ей положил В. Лебедев.

Удивительное свойство поэзии В. Лебедева состоит в том, что автор обладает способностью жить одновременно в трех измерениях. в прошлом, настоящем и будущем. Они органично связаны друг с другом, имеют общую духовную основу — память поэта. Своеобразным реквиемом по прошлому является стихотворение «Над могилой нимкалана». Небольшое по объему стихотворение вмещает в себя многовековую историю эвенского народа, который пережил трагедию исчезновения, чтобы снова воскреснуть в снежных объятиях тундры.

Прошлое для Лебедева — это и персонажи эвенского героического фольклора: красавица Нелтек, богатырь Чирини, людоед Селинтор и вполне реальные герои и события — история величия и крушения средневекового государства Бохай, основанного далекими предками современных эвенов и эвенков, тунгусоязычными племенами мохэ. Прошли века, но легенда о давних событиях передается из поколения в поколение, как призыв к миру и согласию между людьми. Историческому прошлому своего народа В. Лебедев посвятил поэмы «Отакчан», «Последнее камлание шамана Гургули», «Серкани». Стихи Лебедева еще долго будут водить нас по темным коридорам истории, пока мы не проникнемся мыслями автора о причастности к происходящим событиям.

В стихах В. Д. Лебедева явно ощущается присутствие трех героев, находящихся в гармоничном единстве. тайга, автор и его сердце. Только родившийся в тайге может сказать так образно о долгой зиме с ее бешеными пургами: «Примчалась пулею пурга, пургой прострелена тайга» («Сон тайги»). Долгими зимними вечерами прислушивается герой к ритму своего сердца, вбирающего звуки тайги: ритм оленьего бега, ритм дождей, ритм песен, которые поют, вспоминая свою молодость, старики, седые уямканы. Сердце поэта стучит в ритме эпохи и высекает искры «из камня, из песен, из снега». В. Лебедев поражает своей искренностью, открытостью. Он — часть природы, внешне суровой, но внутренне слабой и беззащитной.

Не виню тебя, моя тайга,
За твою застенчивую нежность.
Не виню вас, горы, что суровы
Ваши скалы, тропы, ледники
Я суров, как зубья пиков снежных,
Нежен, как в распадах тальники.
Вы мне подарили эту нежность
И суровость пламенной строки!

Природа в стихах В. Д. Лебедева приобретает иные очертания. Здесь нет изнуряющей стужи Н. Тарабукина, мягкого снега П. Ламутского. Описание природы у В. Лебедева похоже на взмах руки художника, который тонкой кистью наносит на холст яркие краски. Тесное единение с природой, проникновение в самую суть окружающего мира рождают строки, удивительные по своей простоте, образности и поэтичности. Обращаясь к озеру Кобальчан в одноименном стихотворении, В. Лебедев пишет:

Ты спишь спокойно, словно травы
Ночной порою.
Укрыто зеленью корней корявых,
Их добротою

Волна, нежной руки девичьей,
Склонит осоку.
И дремлешь ты под пенье птичье
Средь скал высоких.
Ты ночью — как зазданный кубок
Из цельной глыбы.
К тебе Луны прильнули губы —
Ложатся блики.
Молочным матовым мерцанием
Струятся воды.
Как будто двух планет созданию —
Двух душ свободных.

Программным стихотворением В. Лебедева, на наш взгляд, является стихотворение «У солнца сердце мудреца». Солнечность, оптимизм — характерные особенности эвенской поэзии. В полной мере проявилось это уже в творчестве Н. Тарабукина, с которым В. Лебедев был знаком лично (однажды Н. Тарабукин кочевал с семьей Лебедева целый год) и под влиянием которого родились его первые стихи, формировались поэтические образы. Образ Солнца, вошедший в эвенскую литературу с именем Н. Тарабукина, в поэзии В. Лебедева претерпел сложную эволюцию, приобрел новый смысл.

В. Лебедев не просто создает гимн дневному светилу, но и говорит о главной функции человека: жить с Солнцем в сердце, радоваться жизни, быть добрым. Кольцевая структура стихотворения, внутренняя ритмика говорят о причастности автора к традициям мировой поэзии.

Стихам В. Лебедева уготовлена долгая жизнь. Не случайно поэт пророчески заявил, обращаясь к своему другу-олению: «Пусть посмеемся и пусть поплачем, но мы с тобою еще поскачем через столетия и тысячелетия!»

В современной эвенской литературе наиболее яркой фигурой является, безусловно, Андрей Васильевич Кривошапкин, известный поэт, прозаик, общественный и политический деятель. Родился он в том же селе, что и Платон Ламутский, в 1941 г. Первая книга «Опо» вышла в 1969 г. Сегодня А. Кривошапкин — автор 20 книг на русском, эвенском и якутском языках.

Во многом А. Кривошапкин продолжает традиции своих предшественников. Как и Н. Тарабукин, он пишет автобиографическую повесть «Сын Чиктикана», в которой глазами мальчика Апоки, главного героя повести, показана жизнь эвенов в тундре. Герои А. Кривошапкина — люди другого времени. Изменилась тональность повествования, расширился диапазон проблем, волнующих автора, обогатился арсенал художественных изобразительных средств. Общим остается стремление показать внутренний мир героя через отношение к традициям и обычаям предков.

Главы повести различны по тематике: прошлое эвенов («Чум», «На леднике», «Рога в смоле»), рассказы о доброте, скромности, благородстве («Кунялан-быстроногий», «Неизвестные охотники»), взаимоотношения поколений, отношение человека к природе («Маут Чиктикана», «Выставка»). Особое место в повести занимает глава «Скала Суркаткит», рассказывающая о героизме матери.

В последние годы А. Кривошапкин активно работает в области прозы. Он автор повестей «Белая дорога», «Уямканы идут на Север», романов «Берег судьбы» (1988), «Золотой олень» (1990) и др. В романе «Берег судьбы» повествуется о жизни эвенов до революции, о событиях гражданской войны. Писатель поднимает важные социальные и нравственные проблемы. Героями других произведений являются наши современники, молодые люди, которым приходится решать сложные проблемы сегодняшнего дня. Писатель не обходит острых углов, нелицеприятных тем. Он показывает, как подспудно зреют в человеке мысли о важности родного языка, культуры, традиционных промыслов предков. Психологически насыщенные эпизоды органично связаны с прекрасными картинами описания природы, в создании которых Кривошапкин выступает как мастер-анималист.

Поистине кентовские картины проходят перед нами — так красочен пейзаж А. Кривошапкина. Читая повесть «Белый олень», забываешь, что это — прозаическое произведение. Поэтически образно показывает писатель драматические эпизоды из жизни оленьего стада. Сцены погони волков за Белым оленем, судьба юноши Орана и его любовь к Нянгит, встреча Орана со стариком Кэнели дают целостное представление о жизни кочевых племен на Крайнем Севере.

Традиционная для эвенской литературы тема природы весьма характерна для Кривошапкина-поэта. Родившись в тундре, он испытывает к Северу особое чувство. Новеллой в стихах можно назвать его стихотворение «Горы и солнце». Мы видим в нем, как «дремлют горы», «белый снег девственно млечен», «облака-оленьята» прикасаются к морщинистым скалам, «утесы молчат, погруженные мыслями только в себя». Все мрачно в этой картине. Но вот «Вышло Солнце — влюбленная женщина в огненном платье..».

Не каждый родившийся на Севере может так возвышенно сказать о нашем светиле. Вместе с лучами солнца происходит чудо: «Ожили горы, взгляд их восторженно тих», «Смеются утесы, счастливые и молодые». Особое отношение поэта к солнцу не дань моде, а органически присущее, впитанное с детства с обычаями и мудростью народа.

Симфонией звуков и образов можно назвать поэзию А. Кривошапкина. Его стихи связаны между собой незримыми нитями. Лейтмотивом всего творчества проходит мысль о неразрывном единстве между природой и человеком. Через отношение к природе проявляется сущность человека. Природа Кривошапкина сурова и величественна. У нее, как и в жизни, свои беды и радости. «Темным изваянием» много лет стоит одинокая скала, чей лик, словно «скорбный дневник». Почему в дружном хороводе скал она холодна и лишь «в тьме ночной каменеют рыдания»? Разгадку поэт находит в преданье мудрых предков. За гордость, высокомерие скала наказана: «Испить до конца одиночества долгие годы...» («Баллада об одинокой скале»). Только ли о природе это стихотворение? Оно о доброте, человечности, любви.

Поэзия А. Кривошапкина двухмерна. С одной стороны, это зрелая муза, умеющая давать достойные ответы на многие вопросы жизни. С другой стороны — ей свойствен юношеский максимализм, стремление самовыразиться. От стихов А. Кривошапкина всегда ждешь чего-то необычного. Этому способствуют особенность композиции, специфическая образность мышления поэта. Отсюда неожиданные концовки, придающие стихам неповторимость и самобытность. Образ оленя, столь привычный в литературе Севера, в творчестве Кривошапкина приобретает новый смысл и звучание. Это не только друг в трудной судьбе таежника, но и «птица Севера родного».

Говоря о современной эвенской литературе, нельзя не сказать о творчестве Василия Спиридоновича Кейметинова (Баргучан). Родился Кейметин в Кобяйском районе Якутии в 1941 г. Учеба в Ленинграде, в традиционном для северян пединституте определила жизненный путь будущего поэта. С 1977 г. Кейметин — учитель эвенского языка в Тополинской средней школе Томпонского района.

Писать В. С. Кейметин начал с 18 лет. Огромную роль в его становлении как поэта сыграл известный исследователь северных литератур М. Г. Воскобойников. Участник Всесоюзных семинаров молодых литераторов в Ялте, Магадане, В. Кейметин печатался в журналах «Дальний Восток», «Магаданский оленевод», «Молодая гвардия», «Полярная звезда», в альманахе «На Севере дальнем». Первый поэтический сборник «След оленя» вышел на эвенском языке в 1982 г. Через три года в Магаданском книжном издательстве выходит новая книга стихов Кейметина «Поздней стаи переключик» на русском и эвенском языках. Поэт пишет и на якутском языке («Хобо», 1987). Он член Союза писателей России (1991).

У стихов В. Кейметина своя звуковая окраска, свой темперамент и стиль.

Пишет он о современниках, проблемах возрождения духовности, сохранения родного языка, традиций, бережном отношении к природе. В поэзии Кейметинова четко прослеживается активная гражданская позиция. Одинаково хорошо владея эвенским, русским и якутским языками, в последнее время поэт увлеченно работает над переводами.

Среди литераторов-эвенов, живущих в Якутии, достаточно известно также творчество Варвары Григорьевны Белолоубской (Аркук) и Евдокии Николаевны Боковой. Обе они педагоги: В. Г. Белолоубская работает на северном отделении Якутского университета, Е. Н. Бокова — Заслуженный учитель республики. Пишут они на эвенском языке. Е. Н. Бокова, кроме того, — известная исполнительница народных песен, мелодистка.

Стихи В. Аркук печатались в журналах «Колокольчик», «Розовая чайка», в республиканской и центральной печати. В 1991 г. вышла ее первая поэтическая книга «Солнечный цветок», посвященная детям. Название сборника говорит о том, что поэтесса верна традициям своих предшественников, для творчества которых образ Солнца всегда был главным. Стихам Аркук свойственны афористичность, необычное видение мира. Казалось бы, самое незначительное явление становится в ее стихах предметом серьезных размышлений.

Особенность лирики Е. Боковой ярко раскрыл ее первый сборник «Скачи, скачи, мой олень» (1993). Стихам свойственны мелодичность, напевность. Пишет Е. Бокова и прозу. Ее повесть «Мой друг Нокэ» (1990) продолжает традиции эвенской литературы в автобиографическом жанре.

Рассказ о литературе эвенов будет неполным, если не упомянуть и другие имена. Среди тех, кто стоял у истоков эвенской литературы вместе с Н. Тарабукиным, был Афанасий Андреевич Черканов (1912—1966), чья книга стихов «Горячие ключи» увидела свет в 1937 г. В периодической печати, репертуарных сборниках в предвоенные годы публиковались на эвенском и русском языках стихи А. Саар, А. А. Абрамовой, В. Зарубина.

В конце 50-х гг. пробует свои силы в литературе молодая учитель с Камчатки Г. Ф. Семенов. Его рассказ «Снайпер» рисует яркий образ охотника-эвена, ставшего в годы войны прославленным снайпером. Рассказ привлек внимание критики.

Дружный хор молодых голосов зазвучал в эвенской литературе в 60-е гг. Увидели свет поэтические сборники «Если идти по родной земле» (1963) и «Звери и птицы родного края» (1968) выпускника Ленинградского пединститута Христофора Суздалова; «Весенняя ветка» (1963) Гавриила Кейметинова. Привлекла внимание книжечка стихов Дмитрия Слепцова, стихи, сказки и рассказы Николая Момского, Пахома Никулина, Дмитрия Едукина, Петра Колесова, Лины и Евдокии Лебедевых, Василия Доколева и др. С необычным для эвенской литературы жанром — басней выступил Прокопий Слепцов.

В 70-е гг. получает известность самобытное творчество Марии Амамич. Мария — уроженка Магаданской области. После Хабаровского пединститута работала в школах Охотского побережья. Как и многие другие эвенские литераторы, М. Амамич вначале писала тексты и музыку песен для коллективов художественной самодеятельности. В 1970 г. Магаданское книжное издательство выпустило сборник «Поэт Мария Амамич», в котором были собраны наиболее известные ее песни. И все же подлинную известность М. Н. Амамич принесли не песни и стихи, а прозаические новеллы, собранные с помощью журналиста С. Рыжова в небольшую книжечку «Не провожайте с тоской улетающих птиц». Она вышла в 1977 г. и сразу же стала библиографической редкостью.

Книга состоит из отдельных главок, каждая из которых — небольшой эпизод из жизни героини, маленькой эвенской девочки. По жанру — это уже традиционная для эвенской литературы автобиографическая повесть. Действие ее разворачивается в 30-е гг. Для эвенов-кочевников это был сложный и трудный период коренной ломки традиционного уклада жизни, нелегкого расставания с привычны-

ми понятиями и представлениями. Старое и новое тесно переплетаются в повествовании М. Амамич. Необычный колорит придают повести многочисленные фольклорные сюжеты.

Как верно заметил К. Б. Николаев, у М. Амамич совершенно иные принципы использования фольклора, чем у других писателей народов Севера. Прозе Марии Амамич старинные сказки и придания нужны не просто как фольклорные символы или некий языковой «оживляш». Для нее это прежде всего возможность показать, как осуществлялось у эвенов нравственное воспитание детей. Сконцентрированные в фольклоре нравственные нормы жизни традиционного общества через яркую художественную форму легенд, сказок и присловий мощно воздействовали на детское сознание, оставаясь в памяти на всю жизнь. В принципах использования фольклора Амамич-писатель явно уступает Амамич-педагогу.

Созвездием полярного неба назвал нивх В. Санги младописьменные литературы народов Севера. Яркими звездочками сияют в этом созвездии и имена эвенских поэтов и писателей.

ХОРЕОГРАФИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО

Хореографическое искусство эвенов стало предметом самостоятельного изучения сравнительно недавно — в середине 60-х гг. XX в., когда многое в традиционной танцевальной культуре народа оказалось уже безвозвратно утраченным. Исследователи, которым довелось наблюдать танцы эвенов в XVIII—XIX вв., к сожалению, тоже не оставили сколько-нибудь подробных описаний. Так, И. Линденау в своем известном труде ограничился на этот счет одной-единственной фразой: «Об увеселении их мало что можно сказать, есть у них хороводная пляска».⁹² Сообщениями о «сплоченном и медленно вращающемся круге», о «круговом танце-хороводе» исчерпываются сведения о хореографическом искусстве и у других исследователей культуры и быта эвенов.⁹³

Потребовалось более трех десятилетий кропотливого экспедиционного труда, чтобы из отрывочных сообщений информаторов, многочисленных наблюдений за исполнением танцев в различных районах проживания эвенов сложилась относительно цельная картина их традиционной народной хореографии.⁹⁴

В основе большинства традиционных эвенских танцев лежит хоровод. Танцы сопровождаются не игрой на музыкальных инструментах, а песней, ритмическими выкриками. Аккомпанементом служат также голосовые подражания дыханию бегущего оленя, звон металлических украшений на одежде танцующих. А. В. Олсуфьев так писал об этом виде аккомпанеента: «С помощью пояса, стягивающего нагрудник, у женщин висят на ремешках и цепочках всевозможные безделушки... Неумолкаемый звон побрякушек сопровождает каждое движение ламутской девушки».⁹⁵ Столь необычное звуковое сопровождение, а также яркая нарядная одежда танцующих в сумерках белой ночи придавали хороводной пляске эвенов особый колорит.

Наиболее характерным для эвенов является круговой танец «Хэдэ» (танец), исполняемый в Момском, Аллаиховском и Томпонском районах Якутии. В. И. Цинциус и Л. Д. Ришес в русско-эвенском словаре приводят и другие его названия. «Хэдедей», «Нургодей», «Норгэдэй».⁹⁶ Камчатские эвены называют свой хоровод «Норгэли».⁹⁷ Можно, однако, полагать, что названия эти когда-то означали не просто понятие танца, а несли в себе более обширную информацию. Так, некоторые информаторы считают, что раньше «Норгэдэй» исполнялся обычно весной на празднике встречи солнца, «Хэдэ» — осенью, перед кочевкой на зимние угодья.

«Хэдэ» исполняется большим числом участников под ритмические выкрики. Это массовый, наиболее распространенный круговой танец, сопровождаемый

отдельными словами и звукоподражаниями, произносимыми запевалой и повторяемыми всеми участниками.

Среди эвенов, проживающих в Якутии, существует три варианта «Хэдьэ», отличающихся по типу движения. Один из них бытует в Улахан-Чистайском наслеге Момского района. Танец состоит из трех частей. Начинают его мужчины. Взяв друг друга под руки, медленно переступая с ноги на ногу, слегка пружиня в коленях, они двигаются по ходу солнца. Постепенно к ним присоединяются другие танцоры. Когда танцующих собирается достаточно много, круг замыкается, и в него начинают входить женщины. Вначале все двигаются, опустив головы. Затем ритм танца убыстряется, все резко поднимают голову и делают ею энергичные движения вперед и назад. Так обычно мотает головой бегущий олень. Движение исполняется на две четверти, свободно, не напрягая мышц.

Темп танца вначале умеренный, но вот запевала произносит слова: «Хинмач, хинмач» («быстрой, быстрее»), и темп танца ускоряется, танцоры выпрямляются и стремительно несутся по кругу, создавая впечатление легко и свободно бегущих оленей.

Второй вариант танца «Хэдьэ» зафиксирован среди эвенов Эселяхского и Догдо-Чебогалахского наслегов Момского района. Основу движения в этом варианте также составляет хороводный круг, который образуют участники танца, взявшиеся под руки. При этом переплетенные «ребенкой» кисти рук находятся на уровне груди. Танец состоит из медленного зачина, второй и третьей (быстрой) частей. Хоровод сопровождается выкриками. Танцующие движутся по ходу солнца, слегка согнув ноги в коленях. Музыкальный размер танца — две четверти.

Оригинальный вариант «Хэдьэ» существует в Верхоянском районе Якутии. Его можно считать своеобразным представлением, в котором четверо запевал олицетворяли собой четыре времени года (старик — зиму, старуха — осень, девушка — весну, юноша — лето). Танец исполняется на две четверти, состоит из двух чередующихся частей: запева и припева. Запев произносят медленно, припев — четко и быстро. У каждого запевалы свой текст.

Старуха: «Бабушкины песни, песни сестры Буркани, споем. Ветер подует с вашего танца, девушки молодые. А я для вас запевалой пойду».

Старик: «Удалым отцом Каганканом спетую песню для вас, молодые храбрыцы-парни, спою и поведу вас, к танцу приглашаю».

Девушка: «Друзья мои, девушки, весеннего восхода цветы, во хмельном вихре танца „Хэдьэ“ гибкие суставы развернете».

Юноша: «Молодые красавцы, братья мужчины! Мужчины, утреннего солнца лучи! Веселье предков своих мы, молодое поколение, шумною гурьбою споем, спляшем».⁹⁸

Припев в танце состоит из многократно повторяемых выкриков: «Хэдьэ, хийдэ, хулдэ, хэврэ, хэгий, иха-тан, ила-тиклэ, эрссисэ, хи, хи, хм, хм...»

В исполнении этого варианта «Хэдьэ» заметно якутское влияние. Якутская танцевальная традиция прослеживается и при исполнении других массовых эвенских круговых танцев — «Ляхурья», «Дехонди», «Духари-духа», «Ихо-рико» и др. Все эти названия происходят от начальных слов запева.

Отличаются большим своеобразием традиционные круговые танцы у эвенов Северо-Эвенского района Магаданской области. В с. Гижига эвены свой танец также называют «Хэдьэ». По воспоминаниям эвенки М. И. Хардани, раньше танцевали вечером, когда пропадал комар, обязательно одевшись в самую нарядную одежду. Приходили все жители, и не только, чтобы повеселиться и показать свое мастерство в пении и танце, но и похвастаться шитьем и вышивкой на праздничной одежде. Начинали танец мужчины-запевалы. Они выходили вдвоем на чистое, ровное место и, запевая, приглашали всех принять участие в танцах. Поэтому эвены Гижиги первую часть танца так и называют: «Приглашение». Как бы откликаясь на призыв, одна, иногда две женщины входили в круг и устраи-

вались к человеку примерно одинакового роста. «Так легче передвигаться по кругу, лучше сливаются звуки, которые издаются во время танца, достигается гармония в голосовом сопровождении», — объясняют информаторы.

В кругу танцующих соблюдалось чередование: мужчина—женщина, мужчина—женщина. По сообщению М. Н. Энпичан (1916 г. рожд.), во время танца исполнители подражали голосом хорканью оленей — быков (мужчины) и важенков (женщины). Музыкальный размер танца — две четверти.

Аналогичный круговой танец в с. Гарманде Северо-Эвенского района называют «Норгели» («горлом петь»). Желая танцевать становились в круг. Когда он замыкался, танцоры брались под руки, переплетая кисти, и так исполняли первую часть танца. Во второй его части замкнутый круг, двигаясь по ходу солнца, постепенно начинал убыстрять темп. В третьей части танца все начинали подпрыгивать. Мужчины старались поддержать под локоть женщин и девушек, стоящих с ними рядом. Танцевали до тех пор, пока не уставали петь горлом. Выходили из круга спиной, стараясь соединить при этом руки рядом стоящих партнеров. Постепенно круг уменьшался, а затем и совсем распадался. На этом заканчивался хоровод. Если же появлялся новый запевала и вновь собирались исполнители, танец возобновлялся.

Эвены, живущие в с. Анавгай Быстринского района Камчатской области, свой традиционный танец называют «Норгели». Исполненный для нас специально, он носил характер хореографической импровизации. Музыкальный размер танца — две четверти. Танцевали его следующим образом. Мужчина вышел на середину площадки и принялся танцевать, приглашая присутствующих присоединиться. Он делал толчкообразное движение бедрами вправо и влево, вытягивая плечи и голову вперед и втягивая назад; слегка согнутые в локтях руки свободно двигал перед собой. Эти движения исполнитель повторял несколько раз, делая небольшие шаги на присогнутых в коленях ногах. Постепенно к танцующему со своими импровизациями присоединялись и другие исполнители, в том числе женщины. Одна из них сопровождала свой танец хлопками, а также толчкообразными движениями бедер из стороны в сторону. Этот коллективный танец представлял собою своеобразное соревнование исполнителей.

Варианты танца «Норгели» зафиксированы и в других селах Камчатки: Аянке, Хаилино, Ачайваеме, Тигиле. Исполняли его здесь в той же манере и с той же пластикой движений. «Норгели», пояснил И. Р. Солодяков, — это танец-соревнование за право танцевать с выбранной девушкой. Она отдавала предпочтение тому, кто выходил победителем.

По рассказам информаторов, «Норгели» танцевали и в чуме. 10—12 человек становились полукругом перед очагом. Если чум был большой, исполнители располагались спиной к входу, танцевали почти стоя на одном месте, сначала потихоньку, затем чуть подпрыгивая. В танце каждый из участников исполнял свою импровизацию. Объединял всех исполнителей ритмический звукоподражательный по своему характеру запев. Мужчины в танце исполняли резкие, четкие движения, женщины, наоборот, мягкие, спокойные. Основу танца составляли толчкообразные движения бедер, плеч и головы.

Наблюдая исполнение традиционного танца в с. Анавгай, мы также пришли к выводу о его соревновательном характере. Хотя исполнители и продвигались традиционно по кругу, взявшись за руки, явно ощущалось, что сцепленные руки мешают их собственной импровизации. Время от времени кто-нибудь из танцоров останавливался и танцевал стоя на месте. Таким образом, этот танец по существу уже нельзя назвать круговым.

Кроме кругового массового танца, у эвенов, по сообщениям информаторов, бывали раньше парные и индивидуальные танцы, ныне забытые. Сведения о парном танце «Эхымкай даблук» были получены от Е. П. Тарабукиной. Его танцевали двое, иногда четверо. Движение в танце напоминает бег оленя (*дьордь-*

энчин). По характеру движений этот танец напоминает якутскую игру-танец «Атах тэпси». Парным танцем, ныне забытым, был и женский танец «Кинди» (Кинди — маленькая птичка, которая весной прилетает на север), исполняется танец молодыми девушками, с хорощим голосом. Они образовывали круг и двигались по ходу солнца. Делая шаг, танцующие приподнимали и опускали сплетенные руки, имитируя взмах крыльев. Впечатление полета усиливали украшения на одежде, которые создавали шум, похожий на шелест крыльев, а голосовое сопровождение напоминало щебетание птицы.

Возможно, существовало несколько разновидностей танца. Сведения об одном из них записал эвенский писатель П. А. Ламутский. По его данным, танец исполняли две молодые девушки, которые, взмахивая руками и проделывая различные повороты, имитировали полет птиц. При этом они перекликались, как птички. В прошлом танец носил, вероятно, тотемический характер.

От якутов, видимо, был перенят эвенками «Танец Орла». К сожалению, сведений о нем очень мало. Известно лишь, что один из его участников подражал крику орла, и все другие исполнители имитировали различные движения и повадки птицы. Предположение о заимствовании исходит из того, что у некоторых якутских родов распространенным тотемом был Орел.

К индивидуальным эвенским танцам относятся и шаманские танцы. В Алланховском районе Якутии мы наблюдали фрагменты камлания. Шаманка имитировала полет птицы, изображала гагару, затем оленя, подражая ему движениями и голосом. Из рассказов информатора, видевшего камлание шамана над больной в Момском районе, можно сделать вывод, что это была своего рода мистерия, построенная на подражательских элементах. «Мчась за больной душой», шаман начинал прыгать, как олень, постукивая палочкой, как бы погоняя оленя, высматривал, что впереди. Затем «превращался» в ястреба, имитируя его полет и приземление, и т. д. Все движения шамана ритмизированы, исполняются под голосовое сопровождение и звуки бубна.

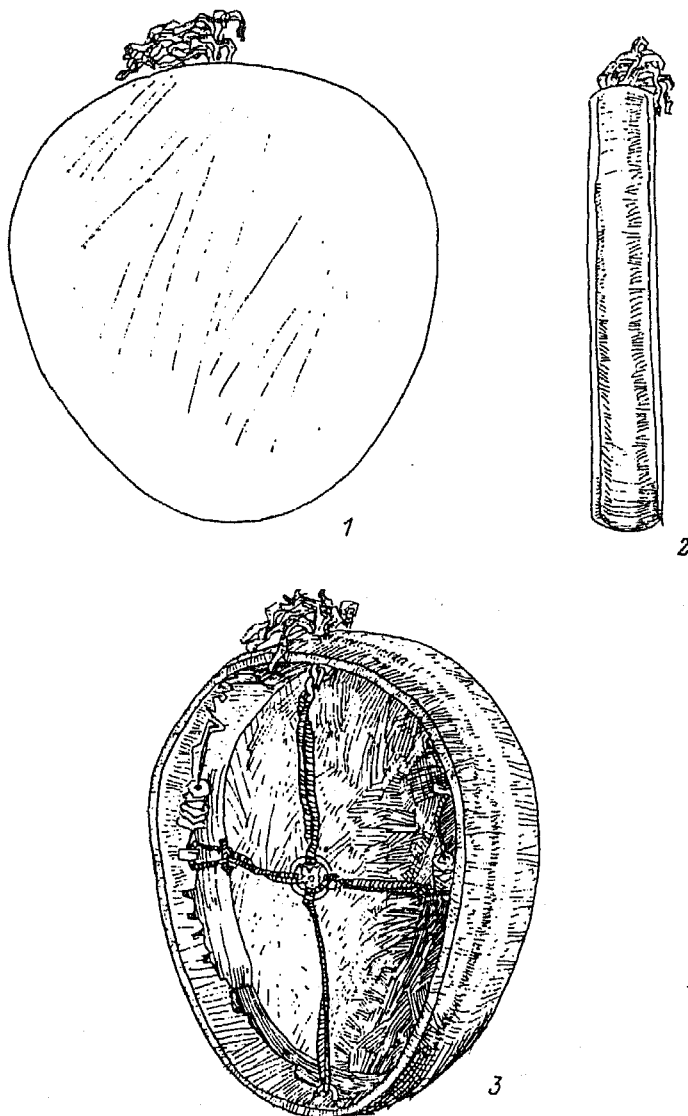
Танцы у эвенов составляли неотъемлемую часть магических обрядов. Известно, например, что на медвежьем празднике охотских эвенов «коллективное пиршество заканчивалось общим танцем „Хэдьэ“, танцевали до рассвета».⁹⁹

Плясками сопровождался и обряд, связанный с удачной охотой на медведя (информатор П. Д. Слепцов). Еще до трапезы один из самых почитаемых пожилых людей ходил вокруг шкуры, символизирующей убитого зверя, и всячески ублажал медведя, сообщая ему, что его кости будут обязательно похоронены. При этом он пел и совершал ритмически организованные поклоны, очищал с медвежьей шкуры снег, уговаривал медведя не сердиться: это не они его убили. Изображая жалость, вытирал слезы. В такт песне равномерным движением руки как бы поглаживал шерсть медведя.

Подобный обрядовый танец по случаю добытого медведя существовал и у эвенов Быстринского района Камчатки. По данным некоторых информаторов, в таких обрядах обычно участвовали охотник-старик и его сын. Каждый держал в руке веточку тальника, причем непременно с тремя сучками-ответвлениями, что означало три счастья.

Знакомство с бытующими сегодня традиционными танцами эвенов позволяет сделать следующие выводы. В своей хореографической культуре эвены сохранили больше самобытных черт, чем эвенки. В настоящее время у всех локальных групп эвенов, кроме анавайской, сохраняется традиционный круговой танец. Повсеместно прослеживаются черты подражания повадкам оленя в танцах тундровых эвенов, что свидетельствует о единстве танцевальной культуры эвенов-оленьеводов. В основе хореографии эвенского народа лежит единый культурный пласт: музыкальный размер, однотипная фиксация движений рук, ног и бедер, голосовое сопровождение танца и т. п.

В то же время в хореографической культуре эвенов отчетливо прослеживается влияние соседних народов. Так, например, эвены Якутии восприняли от якутов



Дальневосточный бубен (забайкальский вариант): 1 — лицевая сторона; 2 — вид сбоку; 3 — тыльная сторона. Приведено по: ИЭАС (табл. XII).

пластику движений, манеру и даже темп исполнения. Круговые танцы «Дяхурья» и «Дехонди» у эвенов Томпонского и Верхоянского районов имеют музыкальный размер не две четверти, а три восьмых. У эвенов Томпонского района танец «Ихо-рика» исполняется в ритме марша.

Сильное влияние танцевальной культуры коряков испытали эвены Камчатской области. Несомненно, однако, что и сами они оказали влияние на культуру коряков, в частности музыкальную. Это подтверждают записи мелодий в Карагинском и Тигильском районах. Ярко прослеживается это влияние в манере запева и припева песен, сопровождающих корякские танцы.

Развитие современной танцевальной культуры эвенов происходит в рамках культурно-просветительских учреждений. Мощный толчок развитию хореографи-

ческого искусства в последние десятилетия дало появление первых профессиональных музыкально-танцевальных коллективов «Эргырон» и «Мэнго» у чукчей, эскимосов и коряков. Под их влиянием народные хореографические ансамбли стали появляться и в районах проживания эвенов. В Якутии широкую известность приобрели ансамбли «Сэдьэ» — в Нижнеколымском районе, «Хээку» — в Момском. В Северо-Эвенском районе Магаданской области работают ансамбли «Нгерны» и «Ачачкин», в Быстринском районе Камчатки — «Нургэнэк».

Кроме народных ансамблей в каждом национальном селе при Домах культуры и клубах, в школах созданы коллективы художественной самодеятельности, в репертуаре которых обязательно присутствуют традиционные танцы. На базе традиционных элементов танцевальных движений создаются новые сценические танцы — «Оленеводы», «Танец оленей», «Заря», «Танец с бубнами», «Праздничный», «Лето наступило» и др. Развитие современной танцевальной самодеятельности способствуют проводимые смотры, конкурсы, фольклорные фестивали.

Танцевальная художественная самодеятельность эвенов, как и у других народов Севера, играет большую роль в современной культурной жизни. В настоящее время репертуары эвенских ансамблей стали более сложными: в них появились танцевальные сюиты, инсценировки праздников. Следует особо отметить характерную тенденцию в развитии современной танцевальной самодеятельности — стремление с наибольшей точностью восстановить традиционные танцы.

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО

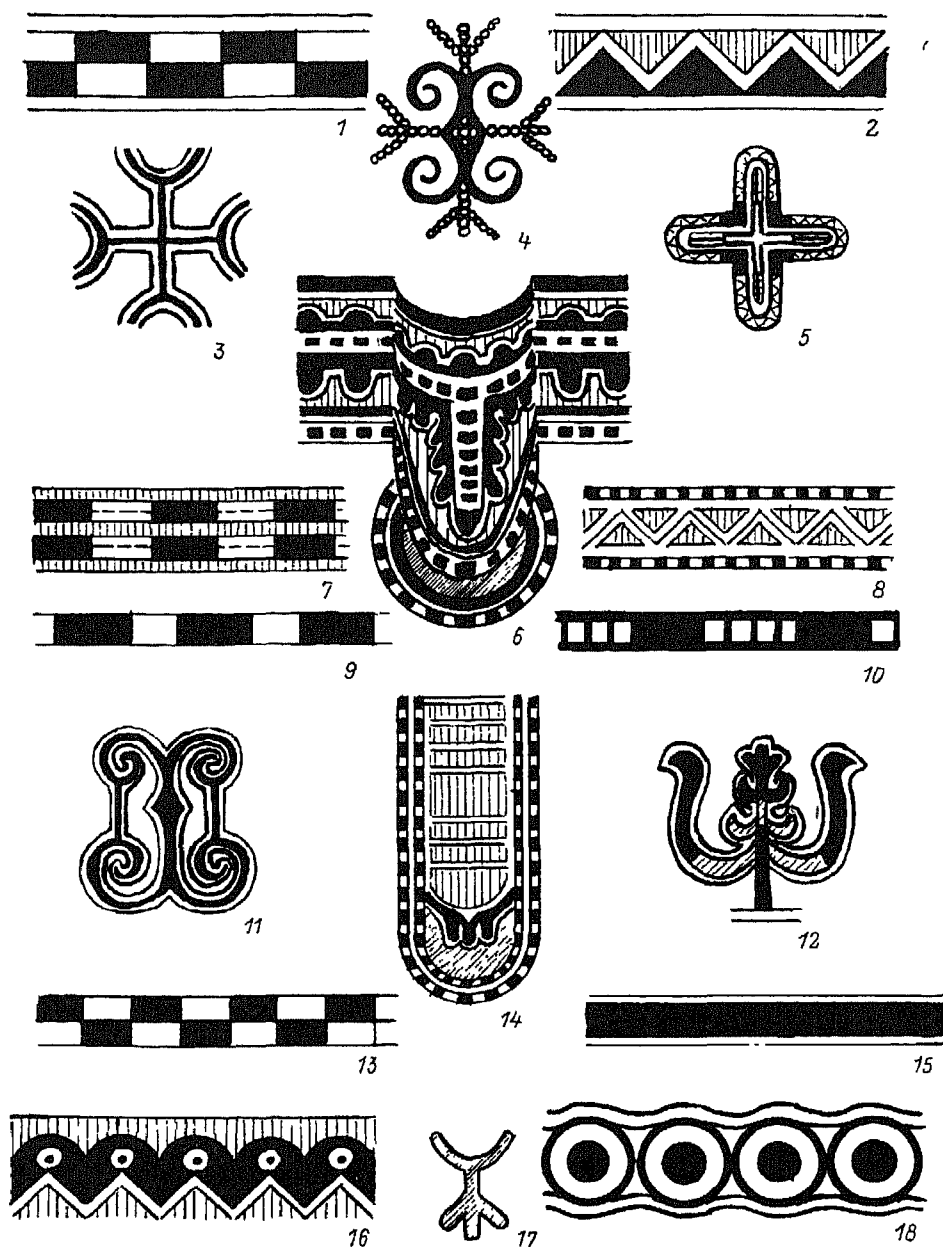
Для традиционного искусства эвенов XVIII—XIX вв. характерны довольно заметные региональные особенности, обусловленные наличием локальных черт в культуре народа. В настоящее время особенности эти почти утрачены, и современное народное декоративное искусство различных групп эвенов предстает как единый художественный комплекс с общими эстетическими принципами.

Музейные коллекции¹⁰⁰ и литературные источники свидетельствуют, что основным объектом народного декоративного творчества эвенов была одежда. Этот вид искусства сосредоточивался исключительно в руках женщин. Мужчины занимались художественной обработкой дерева, металла, кости и других твердых материалов. Логично поэтому начать рассмотрение декоративного искусства эвенов с творчества мастериц.

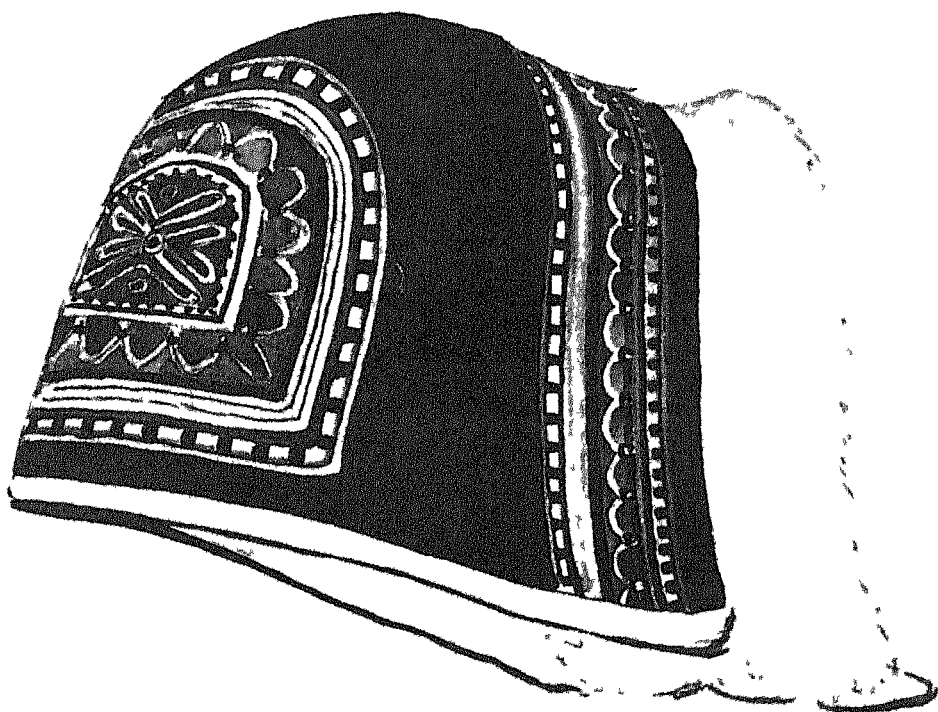
Женское искусство. Лучше и, пожалуй, полнее всего этнические и художественные традиции эвенов нашли отражение в декоративной отделке национальной одежды. Многие путешественники и ученые восхищались нарядным костюмом эвенов. А. Ф. Миддендорф характеризовал шитье охотских эвенов как «великолепнейшее», «блистательнейшее».¹⁰¹ Ламутский кафтан сравнивали с испанским камзолом. По некоторым данным, наряд невесты-эвенки оценивался в XIX в. суммой в 500 руб.¹⁰²

Действительно, пристально вглядываясь в эти старинные кафтаны, полные изыска и легкости, нельзя не подивиться высокому мастерству и безупречному вкусу их создателей. В. Г. Богораз в бедном жилище колымского эвена был поражен увиденным: «Вся одежда ламутов сверкала красными и голубыми узорами вышивок, как цветы на каменных склонах... На шапках, на огнивых и табачных мешках, на меховых сапогах и кожаных штиблетах, даже на колыбели, в которой лежал грудной младенец, на маленьком седле, выглядывавшем из-за полога и походившем на игрушечное, — везде и всюду сверкали затейливые узоры ламутских украшений».¹⁰³

Наблюдения В. Богораза подтверждают музейные экспонаты. Короткие легкие кафтаны эвенов, плотно облегающие фигуру, нагрудники, пояса, унты, шапки и



Орнамент камчатских и охотских эвенов на изделиях из мягких материалов: 1—2 — узоры на переднике; 3 — узор на сумочке; 4 — узор на кисете; 5 — узор на перчатках; 6—7 — узоры на спинке кафтана; 8—10 — узоры на женских капорах; 11—12 — узоры на нагруднике; 13—15 — узоры на передниках; 16—18 — узоры на обуви. Таблица составлена Н. В. Кочешковым по материалам коллекций МАЭ, ГМЭ и МНИ.



Узоры на женском головном уборе эвенков Рис Н. В. Кочешкова

рукавицы обильно украшались цветным бисером, вышивались оленьим белым волосом и шелковыми цветными нитками, инкрустировались кусочками меха, полосками кожи и материи различной окраски, покрывались плетением из ремешков, аппликацией из кусочков цветной ткани и металлическими бляшками. Украшения носили исключительно продуманный конструктивный характер.

Все обрамления борта, подола, обшлагов и основных швов одежды, различные выпушки и кантики подчеркивали собою архитектуру вещи и создавали богатейшую фактуру, не давая при этом игры линий сложного, вычурного орнамента. Традиционный орнамент в женском искусстве эвенков сводился в основном к простейшим геометрическим фигурам. Особенно был любим ритмический ряд узоров, составленный из так называемых «арочек». Лишь на нагрудниках да сумках, украшенных бисером, изредка встречались более сложные узоры (спирали, S-образные и растительные мотивы), заимствованные эвенками, по-видимому, через якутов от степных кочевников.¹⁰⁴

Эвенская зимняя женская одежда *тэты* была излюбленным объектом приложения творческой выдумки эвенских мастериц. Ее обильно украшали разноцветной каймой, вышивкой бисером, подшейным белым блестящим волосом оленя или лося, продержкой ремешков, аппликацией из цветной замши. Традиционный кафтан с зауженной талией отличался прежде всего оригинальной орнаментикой. Основу ее составляли вертикальные каймы из полосок меха, белой и кирпично-красной кожи. Особенно выразительную объемную форму меховой женской одежде придавали ниспадающие сзади каскадные складки и орнаментированные клапаны, создававшие дополнительный декоративный эффект. Для пышности меховых складок с изнанки подшивалась твердая лахтачья кожа. И все же главный

орнаментальный акцент в отделке кафтана несла на себе кайма. В одних случаях она пришивалась по самому краю шубы, в других — по линии бедер. Каймой почти всегда служила широкая многоярядная полоса бело-голубой бисерной вышивки, которая наиболее ярко отражала представления эвенских мастериц о художественной выразительности и законченности всей вещи в целом. Завершала композицию кафтана оторочка из дорогих мехов, органично сочетавшая в себе темно-коричневые и малиново-красные тона.

Не менее замечательным художественным произведением были нагрудники эвенов. По традиции декор нагрудника распределялся всегда тремя ярусами: в центре более мелкая по композиции разработка орнамента заключалась в рамку. А в нижней части более крупные узоры составляли длинную массивную полосую-кайму. Подол нагрудника, заканчивающийся бахромой из ровдужной основы, нередко бывал украшен металлическими подвесками, а в женских нагрудниках еще и колокольчиками. Различные вариации нагрудника у разных групп эвенов относились главным образом к орнаментировке его нижней части.¹⁰⁵

Встречались и другие орнаментальные композиции — в виде сплошных полей, заполненных чередующимися полосами бисера и подшейного волоса. Такие нагрудники, в частности, бытовали у эвенов севера Якутии. Вполне вероятно, что определенный ритуально-магический смысл имели «подвижные» украшения в виде бахромы, металлических блях, монет, колокольчиков и бубенцов. При движении они издавали звон, отпугивая, по мнению эвенов, злых духов.¹⁰⁶ Этим же смысловым значением наделялись и украшения на нагруднике в виде цепочек и металлических пронизок. У пенжинских эвенов нагрудник украшали висащие на поясе длинные цепочки с колокольчиками.¹⁰⁷

Эвенские кафтан и нагрудник удачно дополнялись гармонично сочетающимися по цветовому решению и по орнаменту головным капорообразным убором и меховой обувью — *унтами*. Меховой капор *корбана* конструктивно прост и вместе с тем совершенен. Основу его составляет небольшой прочный кусок шкурки с лобной части новорожденного теленка. К этой основе со всех сторон наращивают полоски-каймы, соединенные встык жильными нитками. Делают их по традиции из гладкого низковорсового оленьего меха, подкрашенного ольховой корой в насыщенно оранжевый или темно-коричневый цвет, и грубой, тоже подкрашенной ровдуги. Такой головной убор требовал от мастерицы большого терпения и безупречного эстетического вкуса. Шкурки пыжика подбирались различных оттенков — от белоснежных дымчатых до глубоких темных. Край шапочки нередко оторачивался мехом выдры, у шеи делали опушку из меха белой лайки, сохранявшую тепло и предохранявшую пыжик от вытирания. Продольные швы декорировались узким ровдужным или суконным кантом ярко-красного цвета. По ободку капора, между мехом пыжика и опушкой из выдры, прокладывали еще и узкую полоску бисера, чаще всего голубого, черного и белого цветов. Она обогащала мех, красиво обрамляла лицо носившего этот оригинальный головной убор. Следует отметить, что эвенский капор был настолько конструктивно удачен, что стал неотъемлемой частью одежды коряков, чукчей, русских.

Большой интерес с художественной точки зрения представляют еще бытующие у эвенов шапочки в виде бисерных чепцов на ровдужной основе. Этот головной убор зашивался сплошными рядами цветного бисера, чередующегося с полосками вышивки подшейным волосом оленя, продержками и прочими элементами орнаментальных украшений. Полоски сшивались между собой и укладывались венцом вокруг головы. Узорные полосные зашивки удачно дополнялись металлическими дисками и пластинками. В целом декор эвенской шапочки органично дополнял декор всего ансамбля одежды.

В полном соответствии с декором всего традиционного костюма эвенов находилась и орнаментика эвенской обуви. Каким по орнаментальным мотивам был бордюр каймы, такими были края унтов. Если в орнамент кафтана и нагрудника

вводилась заимствованная у коряков меховая мозаика в виде шахматных квадратов, то повтор этого же орнаментального мотива следовало искать и на унтах. Помимо орнамента, обувь украшалась иногда и антропоморфными фигурками. Так, на ровдужной обуви эвенского шамана (ГМЭ, колл. № 2245-306) помещены вышитые фигурки человечков из бисеринок белого, черного и зеленого цветов.

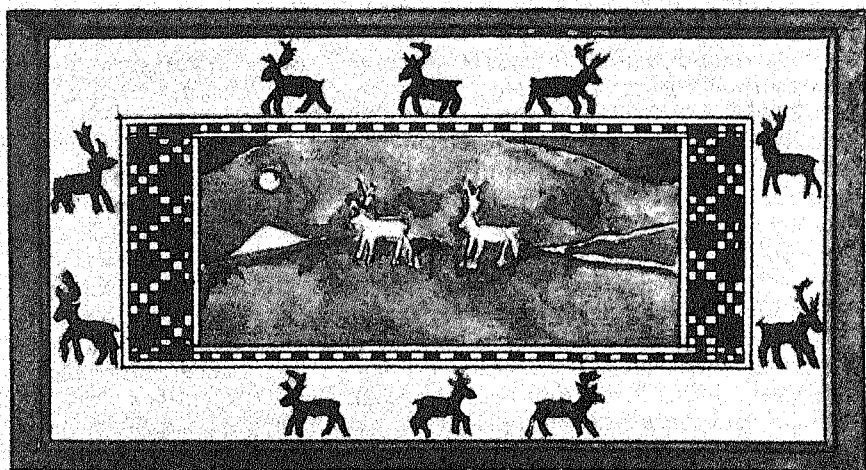
Оригинальным украшением и без того нарядных кафтанов являлись декоративные кожаные сумочки, к которым питали особое пристрастие эвенские девушки и женщины. Вся лицевая сторона таких сумочек искусно расшивалась concentрическими кругами цветного бисера, некоторые из них украшались орнаментом из белого и черного камуса. Носили их поверх кафтана спереди; кроме декоративной, они выполняли и другие функции: сумочка-кисет *мисук*, сумочка *идун-тэпкэн* для хранения гребня и т.п.

Эвенские мастерицы конца XIX—начала XX в. в совершенстве владели такими технико-художественными приемами, как переплетение контрастных по цвету кожаных полос, отделка кожи аппликационными вставками, шитье бисером, меховая мозаика, декоративная отделка швов белым оленьим подшейным волосом, вышивка цветными нитками и т.п. Широко использовались древние традиционные приемы — продевание узких ремешков в прорези на коже и вышивка подшейным волосом оленя.¹⁰⁸ Два последних приема теперь очень редки, остальные продолжают использоваться и в современном декоративном искусстве.

Яркими образцами декоративного искусства эвенов являются коврики из ровдуги и меха. Они имеют прямоугольную форму, в центре размещается своеобразная мозаичная картина. С тонким вкусом и с большим мастерством подобраны для нее разные по оттенкам кусочки оленьего меха. На самом панно, а также на ровдужных полях коврика изображены, как правило, фигурки оленей. Основной мотив орнамента на ковриках — полоса шириной 5—6 см, состоящая из десятка более узких параллельных полосок из тщательно подобранных и искусно соединенных ровдужных ремешков цвета охры, жженой сиены, умбры натуральной и других таких же теплых цветов в сочетании с такими же узкими (не более 2 мм) полосками цветной ткани. В совокупности они дают благородную гамму желто-коричневых тонов. Для обогащения этой и без того тонко составленной каймы и для придания разнообразия горизонталями эвенские мастерицы вводили характерные для искусства тунгусов небольшие вертикальные перебивки из белого подбородного волоса оленя. Стежки эти, как бы перекрывая ремешок из замши, контрастировали с ним не только своей ослепительной белизной, но и фактурой. Добавляя в кайму белый и черный бисер, мастерицы достигали гармоничного сочетания фактур, красок и материалов.

Как уже отмечалось, эвенский орнамент на мягких материалах носил, как правило, геометрический характер в виде квадратов, прямоугольников, ромбиков и т.п. Строгую прямолинейность эвенской орнаментики дополняли и оживляли мотивы зубчиков. Очень любимы были, воспринятые у коряков, мозаичные узоры в виде шахматных лент или отдельные вставки шахматных полей. На эвенских нагрудниках прямоугольные обрамления заключали в себе параллельные ряды чередующихся белых и красно-оранжевых зигзагообразных полосок, выполненных подбородным волосом оленя или лоса. Позднее зигзагообразный шов стал заменяться русским швом «козлик». Мотив прерывистой цепочки в виде двух рядов звеньев был заимствован у коряков.

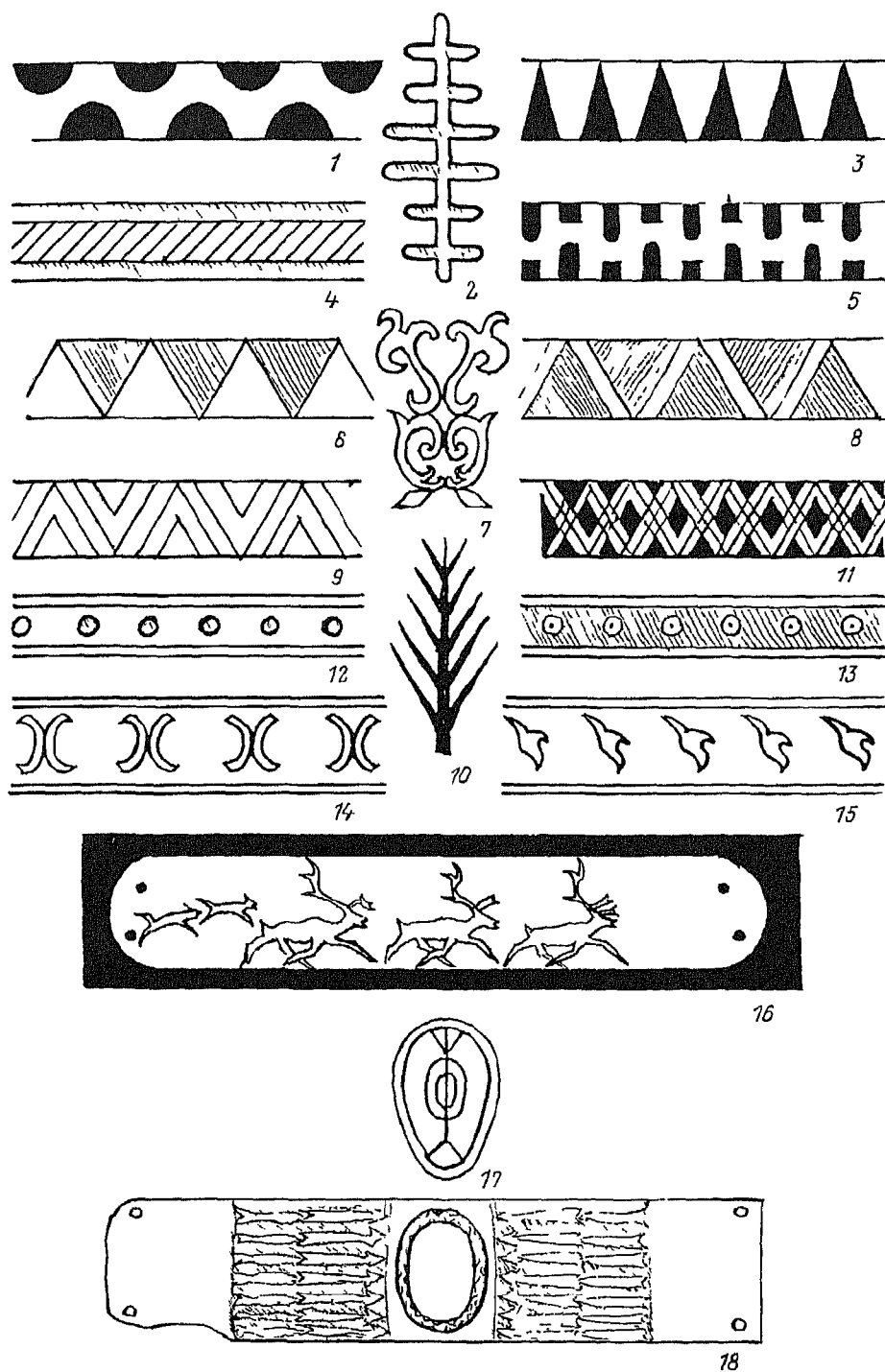
Особой популярностью пользуется у эвенов мотив круга, символизирующий у всех северных народов образ Солнца. Его почитали как источник тепла, как творца всего живого на Земле. Длительная и суровая зима, трудности добыывания средств к существованию в эту глухую пору не могли не действовать удручающе на психику людей. Они с нетерпением ожидали наступления лета, когда пробуждалась вся природа. Солнце благодарили и приветствовали как живое существо, устраивали в его честь праздники. Это особое отношение к нашему светилу нашло достойное место и в традиционной орнаментике эвенов.



Эвенская сумка (олений мех, мозаика, цветной бисер; мастерица У. А. Андреева, эвенка; Хабаровский край, Охотский район) и ковер (мастерица Л. И. Сергучева, эвенка; Хабаровский край, пос. Арка). 1980 г.

Мужское искусство. Мужчины-эвены, изготовлявшие производственно-хозяйственные орудия и инвентарь (луки седел, детские колыбели, различные коробки, резные календари и т.п.), были хорошими мастерами художественной обработки дерева, металла, кости, других твердых материалов.

У каждого эвена имелась рабочая сумка *хэлюрук* с набором инструментов, состоящим из топора *наен*, лучкового сверла *хэлгун*, одноручных пилок по дереву



Орнамент камчатских и охотских эвенов на изделиях из твердых материалов 1, 16—18 — узоры на дощечке от кожного чехла для шаманского бубна, 2 — узор на кройльной дощечке, 3—11 — узоры на ящичках и коробочках, 12—15 — узоры на металлических изделиях. Таблица составлена Н. В. Кочетковым по материалам ГМЭ, ХКМ, МАЭ и ПКМ



Эвенская детская колыбель конца XIX в Приморский краеведческий музей им В К Арсеньева

и кости *хунавун* и *хунан*, шила *хучун*, различных ножей. Особо искусные мастера были известны далеко за пределами стойбища и носили почетное звание *нэн* — мастер. Самобытная терминология инструментов, высокое уважение к мастерам — убедительное свидетельство того, что изготовление изделий из твердых материалов имело давние и прочные традиции.

Луки седел у эвенов не имели резного орнамента, их поверхность иногда украшалась лишь сюжетными рисунками, изображающими, как правило, ветки деревьев или рога оленя. Гораздо интереснее в художественном отношении детские колыбели, описанные в этнографической литературе.¹⁰⁹

Две хорошо обструганные тополевые доски шириной около 20 см составляли основу колыбели. Сделав на них несколько поперечных надрезов, их смачивали водой и минут 10—15 держали над костром. Это придавало заготовкам эластич-

ность и гибкость. После этого доски сгибали в дугу. Длинная дуга располагалась горизонтально. Под некоторым углом с внешней стороны к ней крепились с помощью ремешков короткая дуга. Дно колыбели составляли поперечные дощечки длиной около 30 см.

Украшали колыбель обычно женщины. Орнаментика камусного или *ровдужного* чехла для колыбели состояла из чередующихся полосок подшейного волоса оленя, выкрашенного в красный цвет, черного, белого, синего и голубого бисера и полоски цветной ткани. Орнамент на спинке колыбели состоял обычно из большого бисерного круга, центр которого украшала серебряная бляха *тосана мэнгэн* диаметром около 5 см.

Форма и декор эвенской колыбели отличались строгими пропорциями и гармоничным сочетанием цвета дерева и других отделочных материалов.

В XVIII—XIX вв. эвенские мастера-резчики изготавливали красивые коробки с резными изображениями животных. Рассмотрим одну из таких коробок (ГМЭ, колл. № 2245-295). Предназначалась она для хранения перьев к охотничьим стрелам. На дне коробки мастер вырезал фигурки двух бегущих оленей и горного барана. На боковой левой стороне хорошо видны два, наложенных друг на друга, изображения оленей, справа — бегущий горный баран, за которым гонятся собаки. На правой стороне изображены бегущий олень и пересекающая его фигура собаки, чуть правее — медведь и позади него лось. Все изображения выполнены контурно, трактованы легко и свободно, отличаются ярко выраженной индивидуальностью.

Средства, которыми пользовался мастер, предельно скупы, но каждая линия уверенна и строго рассчитана. Фигурки, по мнению С. В. Иванова, очень напоминают неолитические изображения с их столь же яркой характеристикой, четкостью контура, предельным лаконизмом. Совершенно очевидно, что художник был во власти образа зверя, при этом отдельно взятого, вне окружающего пространства и пейзажа. Звери как бы движутся в воздухе. Исполнителя при этом ничуть не смущает, что они расположены то прямо, то вверх ногами. Искусство эвенов — это искусство опытных охотников, хорошо изучивших походку и повадки зверей, не раз наблюдавших их в медленном движении и стремительном беге.¹¹⁰

Не менее интересны изображения животных на тонких дощечках, которые привязывались к *ровдужным* чехлам для шаманских бубнов. На одной из них (ГМЭ, колл. № 2245-326-с) изображены три оленя с огромными ветвистыми рогами — олени, убегающие от собак. Животные несутся галопом; неизвестный резчик талантливо передал их динамику, предельную экспрессию.

Искусной резьбой по дереву и кости эвены украшали оригинальные моталки *учун* для сухожильных ниток. Богато декорировалась и *коробля* — прямоугольные коробки из березы с узорной резьбой. Мотивами орнамента были ромбики, кружки, стилизованные цветы. В таких коробках эвены хранили мелкие изделия и материалы для женского рукоделия: наперстки, иглы, бисер.

Еще лет 40—50 назад эвенские резчики часто изготавливали оригинальные деревянные календари, различные металлические украшения из серебра, олова, меди или железа. Материалом для изготовления серебряных украшений и подвесок служили монеты царской чеканки. Способом холоднойковки с последующей полировкой и шлифовкой их них делали оригинальные подвески — круглые, слегка вогнутые бляшки *мэнэл*.

Прочные этнические и художественные традиции связывают медные литые женские украшения эвенов с творчеством неолитических племен Сибири и Дальнего Востока. Все они сохраняют характер примитива, что указывает на очень глубокую древность этого искусства. Наряду с древними по своему содержанию и художественному решению пластинками встречаются у эвенов и бляхи позднего происхождения, например прорезные подвески в виде круга с вписанными в него восьмиконечными звездами (ГМЭ, колл. №2245-287).

Большой художественной выразительностью отличаются ажурные медные и латунные подвески, которыми обычно украшалась верхняя часть нагрудника. Многие из них имеют форму диска со сквозным отверстием треугольного и прямоугольного сечения. В центре такой дискообразной прорезной бляхи нередко можно увидеть изображения животных. Сложную задачу вписывания в круг фигуры бегущего или лежащего зверя эвенские мастера решали с большой убедительностью. Подобные изделия изготавливают и сегодня в качестве высокохудожественных сувениров.

Известно, что у многих народов мира в древности в качестве оберегов нередко использовались зубы животных-покровителей.¹¹¹ Роль таких оберегов у эвенов выполняли выпуклые удлинённые пластинки мягких очертаний с полукруглой в центре выемкой, имеющей зубчатый край, что явно ассоциируется с зубами какого-либо дикого зверя.

В отличие от эвенков у эвенов узоры на металле были значительно крупнее и строились главным образом из кривых линий, полос и завитков, которые большей частью представляли собой различные розетки. При первом взгляде на них становится очевидным, что они принадлежат к совершенно другой системе орнамента, заимствованной эвенами, скорее всего, у народов Нижнего Амура. Позднее, освоив сложную технику исполнения амурского орнамента, эвены стали самостоятельно воспроизводить его мотивы с некоторыми отклонениями от оригиналов.

Рассматривая образцы мужского искусства эвенов, нельзя не обратить внимания на более сложную картину их этнокультурных связей с другими народами Азии, чем это представлялось ранее. Сегодня можно с уверенностью сказать, что орнаментика, украшающая многие изделия эвенов, перешла к ним из тюрко-монгольского художественного мира, от монголов, бурят, тувинцев через якутов и забайкальских эвенков. Речь идет об узорах на наконечниках копий, о роговидных завитках орнамента, украшающего железные предметы, входившие в обиход шаманов или нашивавшихся на шаманский костюм.

Приведенный выше материал дает основание утверждать, что в декоративном искусстве эвенов долгое время сохранялась этническая специфика, позволяющая отличать его от искусства других народов Сибири и Дальнего Востока. Длительное время оно испытывало влияние искусства тунгусо-маньчжурских народов Нижнего Амура, тюрко-монгольских кочевников, а в более позднее время — и русского населения. При этом эвены не просто перенимали те или иные технико-художественные приемы, а творчески их перерабатывали, внося национальное своеобразие своей культуры.

К сожалению, некоторые из компонентов национальной традиции находятся сегодня в стадии угасания. Это касается прежде всего мужского искусства. Зато в художественных изделиях из мягких материалов самобытные традиции продолжают стойко сохраняться и развиваться. Наблюдения последних лет показывают, что в творчестве эвенов значительное место начали занимать богато декорированный национальный костюм и различные украшения, а также меховые мозаичные коврики, ровдужные сумочки, сувениры.

Мастерские народных художественных промыслов и ремесел, мастера-надомницы работают сегодня во многих эвенских селах. Чаще стали устраиваться выставки произведений народного декоративного искусства. Лучшие образцы изделий народных умельцев широко представлены почти на всех зональных художественных выставках, в краеведческих музеях Дальнего Востока, Якутии и в центральных городах России.¹¹²

Здесь обычно демонстрируются образцы изящно орнаментированной эвенской меховой одежды, мозаичные коврики, оригинальные женские торбасы из камуса, кожи лахтака, сувенирные сумочки из ровдуги, другие произведения современного декоративно-прикладного искусства.

Лучшие традиции эвенской национальной вышивки и меховой мозаики бережно хранит в своем творчестве Любовь Сергучева из села Арка Хабаровского края, создающая орнаментированные кафтаны, ковры-кумаланы, сувенирные изделия. За свои работы она удостоена многих престижных наград, является членом Союза художников России. Широко известно в стране творчество Марии Андреевой, Марии Голиковой, Ульяны Андреевой, Дарьи Шумиловой, Анастасии Соловьевой, Анны Хабаровской, Анны Тарабукиной и др.

Многое сделала для возрождения и развития традиционного искусства охотских эвенов искусствовед К. П. Белобородова. Она сумела убедить многих мастериц, славившихся умением украшать меховую одежду мозаичным орнаментом и бисерной вышивкой, в необходимости возродить традиции старого ремесла. При ее активном участии в Союзе художников России создан фонд уникальных произведений дальневосточных мастериц, куда вошли и многие прекрасные изделия эвенов последних лет.

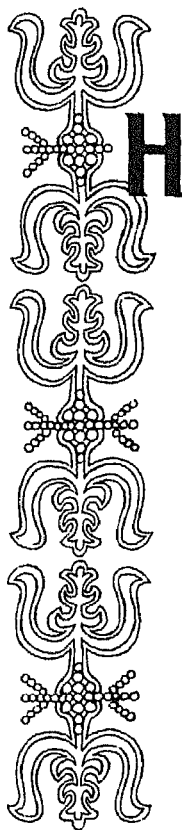
При поддержке опытного искусствоведа М. А. Беловой начинают появляться первые ростки возрождения традиционного мужского искусства у эвенов Камчатки. В последние годы на проходивших здесь выставках неоднократно экспонировались уникальные берестяные и деревянные туеса, игольники, вазочки из оленьего рога, исполненные молодыми звенами в лучших традициях народного творчества. Появляется немало новых, современных художественных изделий, преисполненных национального своеобразия. И все же пока делаются лишь самые первые шаги. Между тем уходят из жизни старые мастера, а молодежь не очень-то активно перенимает их огромный опыт. Очень нужны сегодня школы эстетического воспитания. Как верно заметил в свое время А. П. Окладников, «сохранению подлежит прежде всего эстетическое восприятие мира, которое создавалось, укреплялось, росло в течение тысячелетий, не просто веков — тысячелетий! Вот этот оригинальный неповторимый эстетический мир и нужно охранять».¹¹³

Прекрасное искусство эвенов нуждается в серьезной поддержке как со стороны государства, так и со стороны спонсоров и меценатов. Нужна настойчивая, целеустремленная, систематическая пропаганда лучших образцов народного творчества эвенов. Нужны методические пособия, альбомы, книги, рассчитанные на молодое поколение. Нужны опытные художники-прикладники и искусствоведы, которые могли бы возглавить эту исключительно важную работу. Только при этих условиях художественные традиции могут и должны обогатить современное народное декоративное искусство эвенов, вдохнуть в него новую жизнь, новую творческую силу и очарование.





ЭВЕНЫ НА ПОРОГЕ ХХІ ВЕКА (вместо Заключения)



Народы российского Дальнего Востока, несмотря на свою малочисленность, внесли оригинальный и весомый вклад в мировую культуру. Эвены, исторической судьбе которых посвящена эта книга, — яркое тому подтверждение. Многовековой процесс их формирования и этнического развития в сложных природно-климатических условиях Северо-Востока способствовал выработке яркой и самобытной культуры, с основными чертами которой читатель уже познакомился.

Два основных фактора определяют историческую судьбу эвенов на протяжении последних 350 лет: внутренние преобразования родоплеменных подразделений, всей этнической структуры и интенсивные контакты с соседними народами — русскими, юкагирами, якутами, чукчами, коряками.

Специфичность традиционного хозяйственного комплекса эвенов — сочетание присваивающей экономики (охоты) с производящей (достаточно крупным оленеводством продуктивно-транспортного типа) — позволила им не только значительно расширить свою этническую территорию, но и заметно увеличить численность, проявив при этом завидную жизнестойкость и высокие адаптационные возможности. Из всех коренных малочисленных народов Северо-Востока, с которыми столкнулись русские в начале XVII в., только чукчи и эвены вступили в век XX окрепшими, с заметно возросшим потенциалом к саморазвитию.

Многообразные этнические изменения — массовые миграции, преодоление родоплеменных барьеров, хозяйственно-культурное сближение разных этнических групп, перемешивание населения в контактных зонах вызвали преобразование этнических общностей XVII в. Одним из результатов таких преобразований и стало рождение эвенского этноса, вобравшего в себя значительную часть юкагиров и коряков. В процессе расселения по Северо-Востоку эвены-оленоводы увеличились в численности со второй половины XVII до конца XIX в. в 3 раза — с 3.6 тыс. до 10.7 тыс. человек. Юкагиры же за это время сократились в 6 раз (с 4.8 до 0.8 тыс. человек), коряки — почти в полтора раза (с 10.7 до 7.3 тыс.).

Кочевые оленеводы-охотники тайги и тундры с их переходными формами полунатуральной экономики оказались гораздо более устойчивы как к различным

природно-экологическим катаклизмам, так и к патогенному вторжению. Воздействие болезней и эпидемий, принесенных на Северо-Восток служилыми людьми, отразилось на них в меньшей степени, чем на оседлом населении. Показательна в этом отношении судьба пеших тунгусов, своеобразной этнографической группы эвенов. Многие из них, точно так же, как оседлые коряки и юкагиры, погибли во второй половине XVII в. от эпидемии оспы.

Другим следствием эпидемий стали миграции и ассимиляция ослабленных болезнями и высокой смертностью этнических групп. Сокращение численности юкагиров дало толчок к их ассимиляции эвенами. Эпидемии сопровождались массовыми миграциями коренного населения. Спасаясь от болезни, люди покидали родные места и оказывались в иноэтническом окружении. На этой почве также развивались ассимилятивные процессы. Значительная часть пеших тунгусов, мигрировав вдоль Охотского побережья на юг, вошла в состав местных тунгусо-маньчжурских народов, оставшиеся в течение XVII—XIX вв. слились с русскими, якутами, эвенами-оленьеводами и оседлыми коряками в русскоязычную группу так называемых камчадалов.

Смешение эвенов-оленьеводов с юкагирами, коряками, отчасти чукчами и якутами не могло не отразиться на их языке, антропологическом типе и традиционной культуре, обусловив тем самым отличие от эвенков, с которыми они прежде составляли одно целое. В течение XVII—XIX вв. большинство мелких эвенских родов исчезло. Вместе с тем их основные, крупные роды сохранились, а некоторые даже возросли в численности. Как было показано выше, современные эвены более чем наполовину состоят из дельянов, долганов и уяганов. Именно они вобрали в себя наибольшее число юкагиров и коряков, а уяганы, вероятно, и часть эскимосов. Часть эвенов-оленьеводов во второй половине XVII в. мигрировала на юг, где приняла участие в сложении современных народов Приамурья и Сахалина.

Историческая судьба эвенов в XX в. сложна и не однозначна. Национально-государственное строительство, интенсивно осуществлявшееся среди северных народов в первое советское десятилетие, ликвидация культурной отсталости, новые формы хозяйственной жизни, безусловно, ускоряли консолидационные процессы, разрушали обособленность и стойбищную замкнутость, способствовали осознанию этнического единства. В Томпонском и Оймяконском районах Якутии, например, в начале XX в. имелось более двух десятков разобщенных локальных групп эвенов. К началу 60-х гг. в результате оседания кочевого населения и хозяйственно-культурного строительства их осталось всего две. Аналогичные процессы шли в Магаданской и Камчатской областях, в Хабаровском крае.

Следует, однако, сказать, что консолидация происходила лишь в рамках определенной территориальной группы. Существовавшие ранее регулярные контакты между различными группами эвенов оказались нарушенными. Административные границы, переход на оседлость, отсутствие транспортного сообщения между областями и районами внутри области сделали практически невозможным регулярное общение не только между территориальными подразделениями, но и между отдельными селами. В таких условиях усилились межэтнические связи эвенов с окружающим населением, росло число смешанных в национальном отношении браков, утрачивался родной язык.

Лишенные возможности общения со своими соплеменниками мелкие территориальные группы эвенов быстро породнились. В Якутии для многих эвенов и эвенков, по свидетельству С. И. Николаева, уже в конце 50-х гг. «без якутов в иных случаях вопрос о браке становился неразрешимым».¹ Особенно усложнились возможности внутриэтнического общения после ликвидации так называемых неперспективных сел, укрупнения колхозов и реорганизации их в совхозы. Сегодня, например, эвенам колымских районов Якутии гораздо проще попасть в Москву, чем к своим соседям в Магаданскую область.

Начиная с 60-х гг. определяющую роль в этнических процессах эвенов начинают играть не консолидация и интеграция, а ассимиляция. Характер и направление этих процессов хорошо видны на примере распространения двуязычия и уменьшения роли родного языка. Если в 1959 г. эвенский язык называли родным 77.5% эвенов, то в 1989 г. — лишь 43.8%. Особенно низок этот процент в Якутии — 34.7%. Сегодня в этой республике осталось всего три территориальные группы эвенов, где родной язык еще продолжает сохранять свои позиции. В Кобяйском районе его называли родным 88.9 %, в Среднеколымском (березовские эвены) — 77.5, в Томпонском — 71.7 %, несколько ниже этот показатель в районах Нижнеколымском (63.6 %) и Оймяконском (55.6 %). В остальных, традиционно эвенских районах процент тех, кто еще считает свой язык родным, колеблется от 8 до 15.²

Несколько лучше ситуация в Камчатской, Магаданской областях и Хабаровском крае. На Камчатке родным языком считают язык своей национальности 61.9 % эвенов, в том числе в Быстринском районе — 67 %. В Магаданской области лучше всего язык сохраняется у эвенов Северо-Эвенского района — 92.7 %, Среднеканского (рассохинская группировка) — 78 %, Омсукчанского — 75.5 %, Тенькинского — 72.1 %. Такой же показатель и на Чукотке, причем в Билибинском районе, где живет большинство эвенов, он еще выше — 86.2 %. В целом же по Магаданской области родным называли эвенский язык 69 % эвенов, в Хабаровском крае — 51.4 %, в том числе в Охотском районе — 69.6 %.³

Заметное ускорение ассимилятивным процессам придают растущие темпы урбанизации северных регионов страны, которые затронули в последние годы и эвенов. Численность городского населения у них в 1979—1989 гг. увеличилась в 1.9 раза и составила 4258 человек. Выше среднего показателя росла она в Магаданской области (в 2.2 раза) и в Якутии — в 2.1 раза. Во многих случаях рост городского населения среди эвенов — результат волонтаристской кампании по ликвидации «неперспективных» поселений, когда семьи эвенов насильно переселялись в поселки городского типа. В большинстве случаев переселение оправдывалось желанием улучшить условия труда и быта эвенов, однако этого, как правило, не произошло. В новых поселениях не была решена жилищная проблема, повсеместно велика безработица.

Лишенные работы и стабильного заработка многие эвенские семьи меняют традиционную ориентацию на многодетность, сокращается не только число многодетных семей, но и вообще рождаемость. В Хабаровском крае она сократилась у эвенов в 1988 г. к уровню 1980 г. на 28.1 %, на Камчатке — на 30.6 %.⁴ Не имея стабильного заработка, многие молодые люди не рискуют создавать семьи или заводить детей. Особенно велика доля холостых эвенов среди оленеводов и промысловиков в возрасте до 40 лет. Выросшие в условиях интернатов, получив образование и профессию, молодые девушки не хотят идти в тундру, где для них нет занятий, выходят замуж в поселках за якутов, русских, представителей других «оседлых» народов. В результате набирает силу метисация населения. Достаточно сказать, что в 1988 г. из общего числа родившихся эвенов у 82 % отцы являлись представителями другой национальности.⁵

Тотальное огосударствление национальной и хозяйственной жизни, утрата вековых традиций хозяйственной инициативы, ускорение ассимилятивных процессов пагубно сказываются на состоянии эвенского этноса. В ходе демократических преобразований, развернувшихся в стране с апреля 1985 г., в условиях необычайно возросшего национального самосознания среди эвенов началось активное обсуждение путей выхода из кризиса. В марте 1992 г. в Якутске состоялся I Всероссийский съезд эвенов. В резолюциях съезда о национальном возрождении эвенов остро поставлены вопросы, от решения которых во многом будет зависеть дальнейшая судьба народа: о праве собственности на землю и природные ресурсы территорий традиционного расселения эвенов, об обеспечении приоритета местного населения

при промышленном освоении мест традиционного проживания; о внесении с учетом национальных особенностей и уклада жизни народов Севера изменений и дополнений в законы Российской Федерации о земельной реформе, недропользовании, приватизации, налогообложении, предпринимательстве и занятости населения и т. п.

Съезд одобрил начавшуюся в Якутии работу по созданию национально-территориальных и самостоятельных экономико-хозяйственных образований эвенов, эвенков и других народов Севера республики — национальных Советов районов, родовых кочевых общин. Создание последних приняло массовый характер. Уже к июлю 1992 г. почти все оленеводческие совхозы Якутии были реорганизованы, на их базе создано около 100 родовых общин, в которых состояло более 4 тыс. эвенов, эвенков, юкагиров, большинство из которых в той или иной мере связаны с оленеводством и другими традиционными отраслями хозяйства. Сходные процессы, но в других организационных формах, проходят на Камчатке, в Магаданской области и Хабаровском крае. Пока трудно судить об эффективности их работы, но северяне не теряют оптимизма, надеются на государственную помощь, а главное работают сами.

Самый главный и, пожалуй, обнадеживающий результат последних очень непростых лет — появление среди эвенов подлинных энтузиастов национального возрождения. В Магаданской области это Н. А. Зыбин, М. А. Дьячков, Е. С. Дьячкова, М. А. Бех, М. П. Железная, на Камчатке — Б. Е. Банаканова, в Хабаровском крае — Н. А. Захарова, в Якутии — В. А. Роббек, Х. И. Дуткин, А. А. Алексеев, У. П. Тарабукина, Е. Н. Бокова, Д. Х. Кривошапкин и многие, многие другие, усилиями которых создаются новые формы организации хозяйственной жизни эвенов, открываются классы, группы, факультативы по изучению родного языка, издаются книги, газеты и журналы, выходят в местный эфир телерадиопрограммы. Требуется лишь поддержать их усилия на государственном уровне, поддержать материально и законодательно. Время дает эвенкам возможность реального национального обновления и возрождения.



ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

- ¹ Алексеев В. П. Этногенез. М., 1986. С. 91.
- ² Некоторые известия об Охотском порте и уезде оного, доставленные капитаном-лейтенантом Миницим в 1809 году // Записки, издаваемые государственным адмиралтейским департаментом, относящимся к мореплаванию, наукам и словесности. СПб., 1815. Ч. 3. С. 92.
- ³ Краткие замечания о Ламутах, Тунгусах и Юкагирах // Сибирский вестник. СПб. 1823. Ч. 3. С. 14.
- ⁴ Августинович Ф. О племенах, населяющих Колымский округ // Приложение к XXXI тому Известий Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1978. Т. IV. С. 51.
- ⁵ Богораз В. Г. Ламуты (из наблюдений в Колымском крае) // Землеведение. 1900. № 1. С. 62.
- ⁶ Слюнен Н. В. Охотско-Камчатский край. СПб., 1901. Т. 1. С. 362.
- ⁷ Дебец Г. Ф. Антропологические исследования в Камчатской области. М., 1951. С. 13.
- ⁸ Юкагиры. Новосибирск. 1975. С. 102.
- ⁹ Роспись рекам и именам людям... // Известия ВГО СССР. 1958. Т. 90, вып. 5. С. 440—441; Распросные речи служилого человека Нехорошко Колобова // Там же. С. 446—448; Распросные речи И. Ю. Москвитина и Д. Е. Копылова // Труды Томского областного краеведческого музея. Томск. 1963. Т. 4, вып. 2. С. 26—35.
- ¹⁰ Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан. 1983.
- ¹¹ Ширина Д. А. Летопись экспедиций Академии наук на северо-восток Азии в дореволюционный период. Новосибирск. 1983. С. 38.
- ¹² Сарычев А. Г. Путешествие флота капитана Сарычева по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану в продолжении восьми лет при географической и астрономической экспедиции, бывшей под начальством флота капитана Биллинга с 1785 по 1793 г. СПб., 1802. Ч. 1—2.
- ¹³ Врангель Ф. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 гг. М., 1948; Кибер А. Э. 1) Извлечения из дневниковых записок, содержащих в себе сведения и наблюдения, собранные в болотных пустынях северо-восточной Сибири // Сибирский вестник. 1824. Ч. 1. Кн. 3. С. 1—10; Кн. 3—4. С. 11—36; Кн. 5. С. 37—58; 2) Замечания о некоторых предметах естественной истории, учиненные в Нижне-Колымске и окрестностях оного в 1821 г. // Сибирский вестник. 1823. Ч. 2. Кн. 10. С. 121—136; Кн. 11. С. 137—150; Кн. 12. С. 151—164.
- ¹⁴ Майдель Г. Путешествие по северо-восточной части Якутской области в 1868—1870 гг. СПб., 1894—1896. Т. 1—2.
- ¹⁵ Богораз В. Г. Чукчи. Л., 1934. Ч. 1. С. XIII.
- ¹⁶ Богораз В. Г. 1) Ламуты // Землеведение. 1900. № 1. С. 59—72; 2) Материалы по ламутскому языку // Тунгусский сб. М., Л., 1931. Вып. 1. С. 1—106; Иохельсон В. И. Заметки о населении Якутской области в историко-этнографическом отношении // Памятная книжка Якутской области на 1896 г. Вып. 1. Якутск, 1895. С. 109—151; Майнов И. И. Некоторые данные о тунгусах Якутского края. Иркутск, 1989; и др.
- ¹⁷ ЦГАДВ, ф. 1044, оп. 4, д. 31, л. 73.
- ¹⁸ Schiefner A. Beitrage zur Kenntniss der tungusische Mundarten // Melanges Asiatiques. SPb., 1859. Т. 3.
- ¹⁹ Schiefner A. Baron Gerhard von Maydells tungusische Sprachproben // Melanges Asiatiques. SPb., 1874. Т. 7.
- ²⁰ Шукин Н. С. Поездка в Якутск. СПб., 1833; Бульчев И. Путешествие по Восточной Сибири. Ч. 1. Якутская область, Охотский край. СПб., 1856; Бутурлин С. А. Отчет уполномоченного Министерства внутренних дел по снабжению продовольствием в 1905 г. Колымского и Охотского края. СПб., 1907; Дитмар К. Поездка и пребывание в Камчатке в 1851—1855 годах. СПб., 1901. Ч. 1; Слюнин Н. В. Охотско-Камчатский край. СПб., 1901. Т. 1—2.
- ²¹ Латханов С. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников. СПб., 1906. Вып. 1—2.
- ²² Расцветаев М. К. Тунгусы Мямельского рода. Л., 1933.
- ²³ Антропов М. Среди ламутов. М.; Л., 1931; Орлова Е. П. 1) Хозяйственный быт ламутов Камчатки // Северная Азия. 1928. № 5—6; 2) Ламуты полуострова Камчатка // Советский Север. 1930. № 5; Левин В. Стационарная работа среди кочевого населения // Там же. 1932. № 4; и др.
- ²⁴ Цинциус В. И. Очерк грамматики эвенского (ламутского) языка. Л., 1947; Цинциус В. И., Ришес Л. Д. Русско-эвенский словарь. М., 1952.
- ²⁵ Ришес Л. Д. Основные особенности арманского диалекта эвенского языка // Доклады и сообщения института языкознания АН СССР. Л., 1955. Т. VII.
- ²⁶ Новикова К. А. 1) Эвенский фольклор. Магадан, 1958; 2) Очерки диалектов эвенского языка. Ольский говор. М.; Л., 1960.
- ²⁷ Эвены // Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 760—775.
- ²⁸ Тузлуков В. А. 1) Народ один — названий

- много // СЭ. 1970. № 5; 2) Социальная организация эвенков и эвенов // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970. С. 214—247; 3) Эвенки и эвены // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 54—60; 4) Этнические корни тунгусов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 152—176 и др.
- ²⁹ Николаев С. И. Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. Якутск, 1964.
- ³⁰ Попова У. Г. 1) Этнографические особенности дореволюционного быта населения Тауйского побережья // История и культура народов Северо-Востока. Магадан, 1964; 2) О пережитках культа медведя (уркачак) среди эвенов Магаданской области // История и культура народов севера Дальнего Востока. М., 1967; 3) Рассохинская группа эвенов // Экономические и исторические исследования на Северо-Востоке СССР. Магадан, 1976; 4) О типах эвенских жилищ // Краеведческие записки. Магадан, 1977. Вып. II.
- ³¹ Степаковский А. Б. 1) Традиционное в современной культуре эвенов // Изучение преемственности этнокультурных явлений. М., 1980; 2) Этнокультурные контакты тунгусоязычных народностей на востоке Сибири (эвены и эвенки) // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984; и др.
- ³² Беляева А. В. 1) Некоторые данные об эвенах села Тахтоямск // Краеведческие записки. Магадан, 1962. Вып. 4. С. 119—140; 2) Культура и быт эвенов в XIX—XX вв. // Краеведческие записки. Магадан, 1959. Вып. 2. С. 78—88.
- ³³ Гурвич И. С. Эвены Камчатской области // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. М., 1960. С. 63—91.
- ³⁴ Кузаков К. Г. Заметки об эвенах-быстринцах // Краеведческие записки. Петропавловск-Камчатский, 1968. Вып. 1. С. 69—77.
- ³⁵ Слепцов Д. И. 1) Эвены Момского района // Краткое содержание докладов годичной научной сессии, ИЭ АН СССР. Л., 1972; 2) Современные этнические процессы у эвенов Момского района // Краткое содержание докладов годичной научной сессии ИЭ АН СССР. Л., 1974; Лебедев В. Д. 1) Язык эвенов Якутии. Л., 1978; 2) Охотский диалект эвенского языка. Л., 1982.
- ³⁶ Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1960; Гурвич И. С. Этническая история Северо-Востока Сибири. М., 1966.
- ³⁷ Национальный состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1991. С. 22; Национальный состав населения РСФСР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1990. С. 145—152.
- ³⁸ Национальный состав населения Якутской АССР. Итоги Всесоюзной переписи населения на 12 января 1989 г. Якутск, 1990. С. 34—57.
- ³⁹ Донской Ф. С. Пути обеспечения расширенного воспроизводства населения народностей Севера Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1990. С. 31.
- ⁴⁰ Малые народности Севера (по итогам Всесоюзных переписей населения 1970, 1979, 1989 гг.). Магадан, 1990. С. 3.
- ⁴¹ Национальный состав населения Камчатской области (по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г.). Петропавловск-Камчатский, 1990. С. 12—13.
- ¹ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975. Т. 1. С. 490.
- ² ЦГАДА, ф. 214, кн. 980, л. 362.
- ³ Там же, ф. 199, д. 365, № 1, ч. 2, л. 62.
- ⁴ Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи, ее экономического состояния и быта населения. СПб., 1896. С. 133.
- ⁵ Патканов С. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи 1897 г. и других источников. Ч. 1: Тунгусы собственно. СПб., 1906. Вып. 1. С. 23—24.
- ⁶ ЦГА Якутии, ф. 680, оп. 1, д. 23, л. 40; д. 91, л. 40, 40 об.; ф. 50, оп. 1, д. 1108, л. 3; д. 2067, л. 5.
- ⁷ Всесоюзная перепись населения 1926 г. М., 1928. Т. VII. С. 22, 128, 180—181.
- ⁸ Новикова К. А. О расселении, численности и родоплеменных названиях эвенов Якутской АССР // Краеведческие записки. Магадан, 1962. Вып. 4. С. 106.
- ⁹ Попова У. Г. Эвены Магаданской области. М., 1981. С. 5.
- ¹⁰ Там же. С. 6.
- ¹¹ ААН, ф. 94, оп. 1, д. 3, л. 333 об.
- ¹² АЯНЦ, ф. 5, оп. 1, д. 243, л. 23.
- ¹³ Мыльников К. М., Цинциус В. И. Материалы по исследованию петляльского языка // Тунгусский сборник. Л., 1931. Вып. 1. С. 108—109.
- ¹⁴ Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). Магадан, 1983. С. 53.
- ¹⁵ Фишер И. Э. Сибирская история. СПб., 1774. С. 70; Сгибнев Ал.-др. О тунгусах Приморской области Восточной Сибири // Морской сборник, 1859. Т. XVI, № 5. С. 35; Майдель Г. Л. Путешествие по северо-восточной части Якутской области в 1868—1870 гг. СПб., 1894. Т. 1. С. 64.
- ¹⁶ Золотарев М. А. Новые данные о тунгусах и ламутах XVIII в. // Историк-марксист. 1938. Кн. 2. С. 79—86.
- ¹⁷ Васильевич Г. М. Материалы языка к проблеме этногенеза тунгусов // КСИЭ. М., 1946. Т. 1. С. 47.
- ¹⁸ Долгих Б. О. Происхождение нганасанов // Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Т. 1. С. 84; Левин М. Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958. С. 202.
- ¹⁹ Бернштам А. И. Заметки по этногенезу народов Северной Азии // СЭ. 1947. № 2. С. 63.
- ²⁰ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 349—350.
- ²¹ ААН, ф. 94, оп. 1, д. 3, л. 326 об.
- ²² Кларк П. Вилюйск и его округ // Записки Сибирского отделения РГО. Иркутск, 1864. Кн. VII. С. 128.
- ²³ Бульчев И. Путешествие по Восточной Сибири. Ч. 1: Якутская область, Охотский край. СПб., 1856. С. 8.
- ²⁴ ЦГАДА, ф. 1177, оп. 1, д. 217, л. 43, 44.
- ²⁵ Степанов Н. Н. «Пешие тунгусы» Охотского побережья в XVII в. // Экономика, управление и культура Сибири XVII—XVIII вв. Новосибирск, 1965. С. 136.

- 26 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1960. С. 541.
- 27 Слюнин Н. В. Охотско-Камчатский край. СПб., 1900. С. 443; Новикова К. А. Эвенский фольклор. Магадан, 1958. С. 65—67.
- 28 Беллеса А. В. Русские на Крайнем Севере. Магадан, 1955. С. 32.
- 29 Намцы — местность на Лене, примерно в 70 км ниже Якутска. В XVII в. там находилась Намская волость якутов, позднее именовавшаяся Намским улусом. Название местности имеет очевидное отношение к эвенскому нам — море, а следовательно, и к этнониму ламут (намунка).
- 30 Исторические предания и рассказы якутов. М.; Л., 1960. Ч. 1. С. 75.
- 31 Там же. С. 95—96.
- 32 Там же. С. 97.
- 33 Там же. С. 259—260.
- 34 Там же. С. 89.
- 35 Там же. С. 92, 282.
- 36 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири... С. 530.
- 37 ЦГАДА, ф. 1177, оп. 3, д. 1024, л. 23.
- 38 Там же, ф. 199, д. 483, ч. 7, л. 232 об., 335; ААН. Ф. 21, оп. 4, д. 34, л. 117; С. П. Крашенинников в Сибири. Неопубликованные материалы. М.; Л., 1966. С. 194—195.
- 39 Кабузан В. М., Троицкий С. М. Новые источники по истории населения Восточной Сибири во второй половине XVIII в. // СЭ. 1966. № 3. С. 35—36.
- 40 ЦГАДА, ф. 1060, оп. 3, д. 4, л. 17, 18; ф. 1018, оп. 1, д. 53, л. 21, 24.
- 41 Там же, оп. 2, д. 4, л. 1—4.
- 42 Булычев И. Путешествие по Восточной Сибири... С. 220—221.
- 43 Численность эвенов-оленьеводов по переписи 1897 г. составляла 9453 чел. (Патканов С. Опыт географии и статистики... С. 26—34, 65—76, 92), однако цифра эта явно занижена, что признавал и С. Патканов. В этой связи нами произведены определенные коррективы по Колымскому, Верхоянскому и Якутскому округам. В последнем, в частности, к эвенкам мы отнесли ламунинских и багантайских тунгусов. С учетом поправок итоговая цифра по эвенкам-оленьеводам составляет 9629 чел., фактически же их было не менее 10,4 тыс., поскольку в бассейне верхней Индигирки был недоучет эвенов.
- 44 ДАИ. Т. 5. С. 384.
- 45 Материалы по истории Якутии XVII века. М., 1970. С. 983.
- 46 ЦГАДА, ф. 214, кн. 1225, л. 441 об.
- 47 Памятники Сибирской истории. СПб., 1885. Кн. 2. С. 487—488.
- 48 Кабузан В. М., Троицкий С. М. Новые источники... С. 36.
- 49 ЦГАДА, ф. 1060, оп. 1, д. 6. л. 34, 35.
- 50 Слюнин Н. В. Охотско-Камчатский край. СПб., 1900. Т. 1. С. 365.
- 51 ГАМО, ф. 10, д. 14, л. 23 об.—32 об.
- 52 Там же, ф. 50, д. 15, л. 11, 24.
- 53 Там же, ф. 17, оп. 1, д. 247, л. 68—69.
- 54 ААН, разряд IV, оп. 10, д. 29, л. 9.
- 55 Патканов С. Опыт географии и статистики... Ч. 1, вып. 1. С. 26.
- 56 Калинин Н. Ф. Наш Крайний Северо-Восток. Приложение к «Запискам по гидрографии». СПб., 1912. Вып. 3. С. 55, 135.
- 57 ААН, раздел, 4, оп. 10, д. 25, л. 16.
- 58 ГАЧАО, ф. 3, оп. 1, д. 7, л. 41—47.
- 59 Итоги переписи северных окраин Дальневосточного края. Благовещенск. 1929. С. X.
- 60 Орлова Е. Ламуты полуострова Камчатка // Советский Север. 1930. № 5. С. 42.
- 61 Колониальная политика Московского государства в Якутии. М., 1936. С. 69.
- 62 Там же. С. 213.
- 63 Материалы по истории Якутии... С. 977.
- 64 Гурвич И. С. Этническая история Северо-Востока Сибири. М., 1966. С. 68.
- 65 Серошевский В. Л. Якуты. СПб., 1896. С. 223.
- 66 Кабузан И. М., Троицкий С. М. Новые источники... С. 35.
- 67 АЯНЦ, ф. 5, оп. 1, д. 34, л. 5 об.
- 68 Jochelson W. J. The Jukaghir and jukaghirized tungus. New York, 1910. Part 1. Vol. IX. P. 53.
- 69 ЦГА Якутии, ф. 680, оп. 1, д. 75, л. 3 об.
- 70 Аргентов А. Олени За-Ленского края. М., 1860. Т. 1. С. 25.
- 71 Обручев Сергей. Колымская земля. М., 1933. С. 161.
- 72 АЯНЦ, ф. 5, оп. 1, д. 232, л. 35; Попова У. Г. Рассохиинская группа эвенов // Экономические и исторические исследования на Северо-Востоке СССР. Магадан. 1976. С. 122.
- 73 Русские мореходы в Ледовитом и Тихом океане. М.: Л., 1952. С. 221.
- 74 ЦГА Якутии, ф. 250, д. 4, л. 8, 9, 16.
- 75 Путешествие по северным берегам Сибири и Ледовитому морю в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 годах под начальством флота лейтенанта Ф. П. Врангеля. М.; Л., 1948. С. 295—296.
- 76 ЦГА Якутии, ф. 250, д. 45, л. 43.
- 77 Отчет уполномоченного МВД по снабжению продовольствием в 1905 г. Колымского и Охотского края мирового судьи С. А. Бутурлина. СПб., 1907. С. 80.
- 78 Иохельсон В. И. Предварительный отчет об исследованиях инородцев Колымского и Верхоянского округов // Известия Восточно-Сибирского отдела РГО. 1898. Т. 29, вып. 17. С. 29.
- 79 ДАИ. Т. 5. С. 337.
- 80 Гурвич И. С. Этническая история... С. 32.
- 81 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 529.
- 82 Гурвич И. С. Этническая история... С. 39.
- 83 ЦГАДА, ф. 199, д. 481, ч. 7, л. 224 об.
- 84 Гурвич И. С. Этническая история... С. 79.
- 85 Там же. С. 153.
- 86 ЦГА Якутии, ф. 50, оп. 1, д. 1459, л. 30, 35.
- 87 Новикова К. А. О расселении, численности и родоплеменных названиях эвенов... С. 112—113.
- 88 Николаев С. И. Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. Якутск. 1964. С. 29.
- 89 ЦГА РФ, ф. 310, оп. 18, д. 64, л. 39.
- 90 АЯНЦ, ф. 5, оп. 1, д. 243, л. 26—28.
- 91 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 449, 506.
- 92 Кабузан В. М., Троицкий С. М. Новые источники... С. 33.
- 93 Патканов С. Опыт географии и статистики... Ч. 1, вып. 3. С. 54.

- 94 ГИА РФ, ф. 3977, оп. 3, д. 54, л. 8 об.
- 95 Там же, д. 341, л. 9.
- 96 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 389—390.
- 97 Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. С. 99.
- 98 АЯНЦ, ф. 5, оп. 1, д. 264, л. 51.
- 99 ААН, ф. 21, оп. 4, д. 30, л. 78 об.
- 100 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 546.
- 101 ЦГАДА. ф. 1177, оп. 1, д. 217, л. 48.
- 102 ДАИ. Т. 5. С. 68—69.
- 103 Там же. Т. 11. С. 23.
- 104 Гурвич И. С. Этническая история Северо-Востока Сибири. М., 1966. С. 77, 79.
- 105 Патканов С. Опыт географии и статистики... СПб., 1906. Ч. 1, вып. 2. С. 103, 163.
- 106 ЦГА Якутии, ф. 50, оп. 1, д. 459, л. 30; ААН. Ф. 135, оп. 2, д. 881.
- 107 ЦГАДА, ф. 1177, оп. 2, д. 66, л. 1—3.
- 108 ААН, ф. 21, оп. 4, д. 30, л. 310 об., 315.
- 109 Там же. Л. 215.
- 110 Архив ВГО, разряд 55, оп. 1, д. 74, л. 48; Патканов С. Опыт географии и статистики... Ч. 1, вып. 2. С. 162; ААН. Ф. 135, оп. 2, д. 881, л. 7.
- 111 Архив ИЭАН, ф. Северной экспедиции, д. 1, № 26, л. 88 об.
- 112 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 523, 530.
- 113 Колониальная политика Московского государства в Якутии. М., 1936. С. 213.
- 114 ЦГА Якутии, ф. 225-И, д. 15.
- 115 Гурвич И. С. Этническая история... С. 151.
- 116 ГАМО, ф. Д-1, д. 15; ф. Д-2, д. 1, л. 1 об.
- 117 Патканов С. Опыт географии и статистики... Ч. 1, вып. 2. С. 100—102, 113—115, 153—154.
- 118 Архив ИЭАН, К-2, оп. 1, д. 223, л. 59—61.
- 119 Интересно, что березовские эвены (информатор Н. П. Тарабукин) именно так и характеризуют эвенов рода Деллянкэн — «буйные», «сумасшедшие», «от них чего угодно можно ожидать».
- 120 ЦГА Якутии, ф. 250, оп. 1, д. 12, л. 104 об.
- 121 Гурвич И. С. Этническая история... С. 66—67.
- 122 Материалы по истории Якутии... С. 14.
- 123 Русская историческая библиотека. СПб., 1875. Т. 2. С. 968—969.
- 124 ААН, ф. 21, оп. 4, д. 30, л. 67 об., 68.
- 125 АЯНЦ, ф. 5, оп. 1, д. 174, л. 172—173. Г. Ф. Миллер рассказывает об этом так: в 1633 г. Мангазейский служилый человек Степан Корытгов отправился с отрядом вниз по Алдану. На его устье к нему пришел долганский князец Дикинча (Дыпинча), уже уплативший ясак в Якутском остроге, и был вынужден уплатить еще раз, а также отдать Корытову в аманаты одного из своих сыновей (Миллер Г. Ф. История Сибири. М.; Л., 1941. Т. 3. С. 110).
- 126 ААН, ф. 21, оп. 4, д. 30, л. 79; ЦГАДА, ф. 1177, оп. 2, д. 66, л. 1—3.
- 127 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 523.
- 128 ААН, ф. 21, оп. 4, д. 30, л. 315.
- 129 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 523.
- 130 ДАИ. Т. 7. С. 5, 7; Т. 5. С. 384.
- 131 ДАИ. Т. 4. С. 267.
- 132 Кабузан В. М., Троицкий С. М. Новые источники... С. 35—36.
- 133 Патканов С. Опыт географии и статистики... Ч. 1, вып. 2. С. 100—103.
- 134 Новикова К. А. Эвенский фольклор... С. 84.
- 135 ГАМО, ф. Д-73, д. 1.
- 136 Там же, ф. Р-39, д. 40, л. 4 об.; д. 21, л. 7.
- 137 Багмут Ив. Кочевой Совет на Охотском побережье // Советский Север. 1934. № 4. С. 12.
- 138 ААН, ф. 21, оп. 4, д. 30, л. 79; ДАИ. Т. 3. С. 214.
- 139 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 522.
- 140 ЦГАДА, ф. 1177, оп. 2, д. 66, л. 1—3.
- 141 Степанов Н. Н. Межплеменной обмен в Восточной Сибири, на Амуре и Охотском побережье в XVII веке // Ученые записки ЛГУ. Л., 1939, № 48. С. 70.
- 142 Гурвич И. С. Этническая история... С. 45.
- 143 Патканов С. Опыт географии и статистики... Ч. 1, вып. 2. С. 103, 164; ААН, ф. 135, оп. 2, д. 881, л. 7, 8.
- 144 ДАИ. Т. 2. С. 259.
- 145 Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан. 1983. С. 79.
- 146 Согласно представлениям нанайцев, «для рода Килэн, или Кйли, путь в бунн (загробный мир) будет свой особенный ввиду тунгусского происхождения этого рода... килэн едут в бунн на оленях, тогда как амурские гольды ... на собаках» (Лопатин И. А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток. 1922. С. 284).
- 147 Василевич Г. М. Древние этнонимы Азии и названия эвенкийских родов // Советская этнография. 1946. № 4. С. 47—48.
- 148 Якутия в XVII веке. Якутск. 1953. С. 190.
- 149 Архив ВГО, разряд 55, оп. 1, д. 74, л. 8.
- 150 Патканов С. Опыт географии и статистики... Ч. 1, вып. 2. С. 115—116.
- 151 АЯНЦ, ф. 5, оп. 1, д. 264, л. 132.
- 152 Материалы по истории Якутии... С. 725, 726, 770.
- 153 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 369, 370.
- 154 Патканов С. Опыт географии и статистики... Ч. 1, вып. 2. С. 107, 165.
- 155 ЦГА Якутии, ф. 50, д. 1459, л. 28—30.
- 156 ГАМО, ф. Р-17, оп. 1, д. 7, л. 21 об.
- 157 Расцветов М. К. Тунгусы Мямельского рода. Л., 1933.
- 158 ДАИ. Т. 3, С. 334—337; ЦГАДА, ф. 214, кн. 1225, л. 458.
- 159 ДАИ. Т. 10. С. 346—348.
- 160 Кабузан В. М., Троицкий С. М. Новые источники... С. 33, 35; Патканов С. Опыт географии и статистики... Ч. 1, вып. 2. С. 166.
- 161 АЯНЦ, ф. 5, оп. 1, д. 265, л. 5; Новикова К. А. О расселении, численности и родоплеменных названиях эвенов... С. 109, 118.
- 162 Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1. С. 126—127.
- 163 Окладников А. П. Исторические рассказы и легенды нижней Лены // Сб. МАЭ. Т. 11. С. 107.
- 164 АЯНЦ, ф. 5, оп. 1, д. 266, л. 7.
- 165 Патканов С. Опыт географии и статистики... Ч. 1, вып. 2. С. 166—167.
- 166 Кабузан В. М., Троицкий С. М. Новые источники... С. 36.

- 167 ЦГА Якутии. ф. 225-И, д. 15, л. 54.
- 168 ГАМО, ф. Д-1, д. 7; ф. Р-17, д. 7, л. 21 об.; д. 11, л. 347—350; ф. Р-39, д. 21, л. 42; ААН, ф. 135, оп. 2, д. 881, л. 7.
- 169 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 503, 522—523.
- 170 Кабузан В. М., Троицкий С. М. Новые источники... С. 36.
- 171 Убрятова Е. И. О языке долган // Язык и фольклор народов Сибирского Севера. М.; Л. С. 43.
- 172 Миллер Г. Ф. История Сибири. Т. 3. С. 834.
- 173 ААН, ф. 21, оп. 4, д. 30, л. 306—307, 315.
- 174 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 539.
- 175 ДАИ. Т. 4. С. 4.
- 176 Смоляк А. В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. М., 1975. С. 104.
- 177 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 512.
- 178 В материалах переписи 1897 г. этот род назван Буяксирским.
- 179 Архив ИЭАН, ф. Северной экспедиции, 1970, № 1, л. 60, 60 об., 65.
- 180 Попова У. Г. Рассохинская группа эвенов // Экономические и исторические исследования на Северо-Востоке СССР. Магадан, 1976. С. 125.
- 181 ЦГА Якутии, ф. 225-И, оп. 1, д. 363, л. 28 об., 29.
- 182 Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири. СПб., 1878. Ч. 2. С. 727.
- 183 Shirokogoroff S. M. Social organization of the Northern Tungus. Shanghai, 1929. P. 131.
- 184 ДАИ. Т. 7. С. 273, 280.
- 185 Гурвич И. С. Этническая история... С. 35.
- 186 ЦГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 485а, л. 469 об.
- 187 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 523; Степанов Н. Н. Русские экспедиции на Охотском побережье в XVII в. и их материалы о тунгусских племенах // Ученые записки ЛГПИ. Л., 1959. Т. 138. С. 245.
- 188 С. П. Крашенинников в Сибири... С. 194.
- 189 Николаев С. И. Эвены и эвенки... С. 29; Новикова К. А. О расселении и численности... С. 113.
- 190 ЦГАДА, ф. 214, кн. 1225, л. 116, 116 об.
- 191 ААН, ф. 21, оп. 4, д. 32, л. 19.
- 192 Артамонов М. И. Очерки древнейшей истории хазар. Л., 1936. С. 41.
- 193 ЦГАДА, ф. 199, д. 511, ч. 11, № 9, л. 4.
- 194 ДАИ. Т. 3. С. 336—338.
- 195 Открытия русских землепроходцев и полярных мореходов на северо-востоке Азии. М.; Л., 1951. С. 306.
- 196 ААН, ф. 21, оп. 4, д. 30, л. 315.
- 197 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 525.
- 198 ААН, ф. 21, оп. 2, д. 39, л. 104.
- 199 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 525.
- 200 ААН, ф. 21, оп. 4, д. 31, л. 197 об.
- 201 ДАИ. Т. 1. С. 287.
- 202 Архив ИЭАН, ф. Северной экспедиции, 1955, № 3, л. 192, 203 об.
- 203 ЦГАДА. Ф. 214, ст. 980, л. 120 об.
- 204 Николаев С. И. Эвены и эвенки... С. 30.
- 205 АЯНЦ, ф. 5, оп. 1, д. 264, л. 132.
- 206 Новикова К. А. О расселении и численности... С. 112.
- 207 ДАИ. Т. 3. С. 348.
- 208 Там же. С. 322—323.
- 209 ЦГАДА, ф. 1177, оп. 1, д. 217, л. 43, 44.
- 210 Гурвич И. С. Этническая история... С. 38.
- 211 ЦГАДА, ф. 1997, № 7, д. 481, л. 335.
- 212 Словцов А. П. Историческое обозрение Сибири. СПб., 1886. Кн. 2. С. 195.
- 213 Булычев И. Путешествие по Восточной Сибири... С. 82, 155, 198—200.
- 214 Патканов С. Опыт географии и статистики... Ч. 1, вып. 2. С. 105—106.
- 215 Слюнин Н. В. Охотско-Камчатский край... С. 440.
- 216 Архив ИЭАН, ф. Северной экспедиции, д. 1, № 8, л. 18.
- 217 Ринес Л. Д. Основные особенности арманского диалекта эвенского языка // Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР. 1955. № 7. С. 117.
- 218 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 523.
- 219 С. П. Крашенинников в Сибири... С. 195.
- 220 ЦГА ДВ, ф. 1017, оп. 2, д. 472, л. 1—10.
- 221 ДАИ. Т. 7. С. 234, 286.
- 222 Румянцев С. Н. Селенгинские буряты (происхождение и родовой состав) // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1965. Вып. 2. С. 97.
- 223 ААН, ф. 21, оп. 4, д. 31, л. 315.
- 224 ДАИ. Т. 3. С. 336; Т. С. 267.
- 225 ЦГАДА, ф. 1177, оп. 4, ст. 963, ч. 1, л. 94.
- 226 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 529.
- 227 ЦГАДА, ф. 1177, оп. 4, д. 520, л. 5.
- 228 Новикова К. А. Эвенский фольклор... С. 45—46.
- 229 ЦГАДА, ф. 1177, оп. 3, д. 1469, л. 185.
- 230 Лебедева Е. П. Расселение маньчжурских родов в конце XVI и начале XVII в. // Ученые записки ЛГПИ. Л., 1957. Т. 132. С. 103.
- 231 ЦГАДА, ф. 1177, оп. 1, д. 217, л. 47; ф. 214, ст. 980, л. 121 об.
- 232 Попов И. Причины современного бродячего образа жизни тунгусов Якутского края и тормозы, мешающие им осесть // Сибирский архив. Иркутск. 1913. № 6. С. 419.
- 233 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 524.
- 234 Гурвич И. С. Этническая история... С. 79.
- 235 ЦГАДА, ф. 214, оп. 1, кн. 1648, л. 82.
- 236 С. П. Крашенинников в Сибири... С. 195.
- 237 Кабузан В. М., Троицкий С. М. Новые источники... С. 36.
- 238 ДАИ. Т. 12. С. 97.
- 239 Лопатин И. Гольды амурские, уссурийские, сунгарийские. Опыт этнографического исследования. Владивосток, 1922. С. 189—190.
- 240 Сем Ю. А. Родовая организация нанайцев (XVII—начало XVIII в.). Владивосток, 1959. Дис. ... канд. ист. наук. С. 104.
- 241 Новикова К. А. Эвенский фольклор... С. 60—65.
- 242 ЦГАДА, ф. 214, кн. 1225, л. 435, 444.
- 243 Степанов Н. Н. Первая экспедиция русских на Тихий океан // Известия ВГО. М., 1943. Т. XXV, вып. 2, С. 190.
- 244 Долгих Б. О. Родовой и племенной состав... С. 525.

- ¹ Расспросные речи служилого человека Нехорошко Колобова // Известия ВГО. 1958. Т. 90, вып. 5. С. 446.
- ² Степанов Н. Н. Социальный строй тунгусов в XVII в. // Советский Север. Л., 1939. Вып. 3. С. 150.
- ³ С. П. Крашенинников в Сибири. Неопубликованные материалы. М.; Л., 1966. С. 172.
- ⁴ ЦГА РСФСР, ф. 310, оп. 18, д. 163, л. 125.
- ⁵ Там же, д. 135, л. 94.
- ⁶ Там же, д. 323, л. 159.
- ⁷ Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи, ее экономического состояния и быта населения. СПб., 1896. С. 140.
- ⁸ Богораз В. Г. Материальная культура чукчей. М., 1991. С. 74.
- ⁹ Краткие замечания о ламутах, тунгусах и юкагирах // Сибирский вестник. СПб., 1823. Ч. 3. С. 27.
- ¹⁰ Попова У. Г. Эвены Магаданской области. М., 1981. С. 72.
- ¹¹ Там же. С. 74.
- ¹² Расцветаев М. К. Тунгусы Мямельского рода. Л., 1933. С. 30—37.
- ¹³ Слюнин Н. В. Охотско-Камчатский край. СПб., 1900. Т. 1. С. 634; Сильницкий А. Поездка в северные округа Приморской области // ЗПОРГО. 1902. Т. 6, вып. 1. С. 173.
- ¹⁴ Богораз В. Г. Ламуты // Землеведение. 1900. Кн. 1. С. 61.
- ¹⁵ ЦГА РСФСР. Ф. 310. оп. 18, д. 101, л. 68.
- ¹⁶ Попова У. Г. Эвены Магаданской области... С. 100.
- ¹⁷ Богораз В. Г. Материалы по ламутскому языку // Тунгусский сборник. Л., 1931. Вып. 1. С. 48.
- ¹⁸ Там же. С. 105.
- ¹⁹ Туголуков В. А. Эвены. Очерк этнической истории и культуры (Рукопись) // Архив ИИАЭ ДВО РАН. С. 114.
- ²⁰ Гурвич И. С. Эвены Камчатской области // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. М., 1960. С. 70.
- ²¹ Богораз В. Г. Ламуты... С. 68.
- ²² Роспись рекам и имена людям, на которой реке которые люди живут // Известия ВГО. 1959. Т. 90, вып. 5. С. 441.
- ²³ Скалон В. Н. Распространение дикого оленя в Северной Азии (Рукопись) // Архив ВНИИОЗ (г. Якутск). С. 14.
- ²⁴ Сарычев Г. А. Путешествие флота капитана Сарычева по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану в продолжении восьми лет при географической и астрономической экспедиции, бывшей под начальством флота капитана Билингса с 1785 по 1793 г. СПб., 1802. С. 53.
- ²⁵ Богораз В. Г. Ламуты... С. 67.
- ²⁶ Николаев С. И. Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. Якутск, 1964. С. 65.
- ²⁷ Слюнин Н. В. Охотско-Камчатский край. С. 567.
- ²⁸ Попова У. Г. Эвены Магаданской области. С. 233.
- ²⁹ ЦГА РСФСР, ф. 310, оп. 18, д. 488, л. 48.
- ³⁰ ГАМО, ф. 38, оп. 1, д. 39, л. 126.

- ³¹ ЦГА РСФСР, ф. 310, оп. 18, д. 488, л. 122.
- ³² ГАМО, ф. 50, оп. 1, д. 5, л. 8.
- ³³ Попова У. Г. Эвены Магаданской области. С. 112.
- ³⁴ АЯНЦ, ф. 5, оп. 1, д. 167, л. 164.
- ³⁵ Василевич Г. М. Эвенки. Л., 1969. С. 90.
- ³⁶ Богораз В. Г. Материальная культура чукчей. С. 149.
- ³⁷ Попова У. Г. Эвены Магаданской области. С. 119.
- ³⁸ Богораз В. Г. Материальная культура чукчей. С. 144.
- ³⁹ Николаев С. И. Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. С. 79.
- ⁴⁰ Булычев И. Путешествие по Восточной Сибири. Ч. 1: Якутская область, Охотский край. СПб., 1856. С. 199.
- ⁴¹ Николаев С. И. Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. С. 48.
- ⁴² Попова У. Г. Эвены Магаданской области. С. 275.

Материальная культура

- ¹ Попова У. Г. О типах эвенских жилищ // Краеведческие записки. Вып. 11, Магадан, 1977. С. 97.
- ² Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983. С. 58.
- ³ Попова У. Г. О типах эвенских жилищ // Краеведческие записки. Магадан, 1977. Вып. II. С. 98.
- ⁴ Кибер А. Э. Извлечения из дневных записок, содержащих в себе сведения и наблюдения, собранные в болотных пустынях северо-востока Сибири // Сибирский вестник. 1824. Ч. 1, кн. 5. С. 31—32.
- ⁵ Антропов М. Среди ламутов. М.; Л., 1931. С. 7.
- ⁶ Булычев И. Путешествие по Восточной Сибири. Якутская область, Охотский край. СПб., 1856. Ч. 1. С. 192.
- ⁷ Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. С. 101; ЦГА РСФСР, ф. 310, оп. 18, д. 101, л. 35.
- ⁸ Богораз В. Г. Ламуты // Землеведение. 1900. № 1. С. 63.
- ⁹ Расцветаев М. К. Тунгусы Мямельского рода. Л., 1933. С. 24.
- ¹⁰ Гурвич И. С. Этнографическая деятельность М. Г. Левина на Охотском побережье в 1930—1932 гг. // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Вып. 4. С. 113.
- ¹¹ Кибер. Извлечения из дневных записок... С. 46.
- ¹² Патканов С. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников. СПб., 1906. Ч. 1, вып. 1. С. 27, 32.
- ¹³ Булычев И. Путешествие по Восточной Сибири... С. 199.
- ¹⁴ Кибер. Извлечения из дневных записок... С. 34.
- ¹⁵ Список населенных мест по районам, охваченным в Дальневосточном крае Приполярной переписью 1926—27 г. Хабаровск-Благовещенск. 1928. С. 3—10; 32—38.

- ¹⁶ Слюнин Н. В. Охотско-Камчатский край. СПб., 1900. С. 420.
- ¹⁷ ЦГА РСФСР, ф. 374, оп. 26, д. 11, л. 152.
- ¹⁸ Богораз В. Г. Материалы по ламутскому языку // Тунгусский сборник. М.; Л., 1931. Вып. 1. С. 51.
- ¹⁹ Расцветаев М. К. Тунгусы Мямельского рода. С. 72.
- ²⁰ ЦГА РСФСР, ф. 374, оп. 26, д. 11, л. 90, 100.
- ²¹ АЯНЦ, ф. 5, оп. 1, д. 405, л. 32—33.
- ²² Нехорошко Ю. Ф. Съедобная глина у народов Севера // Краснеческие записки. Магадан, 1977. Вып. 11. С. 131—132.
- ²³ Леонтьев В. В., Новикова К. А. Топонимический словарь Северо-Востока СССР. Магадан, 1989. С. 355.
- ²⁴ Расспросные речи служилого человека Нехорошко Колобова // Известия ВГО. 1958. Т. 90, вып. 5. С. 446.
- ²⁵ Николаев С. И. Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. Якутск, 1964. С. 77.
- ²⁶ Богораз В. Г. Материальная культура чукчей. М., 1991. С. 88.
- ²⁷ Там же. С. 163.
- ²⁸ Сибирский вестник. СПб., 1823. Ч. 3. С. 49; Булычев И. Путешествие по Восточной Сибири... С. 178.
- ²⁹ Николаев С. И. Эвены и эвенки юго-восточной Якутии... С. 88.
- ³⁰ Кибир. Извлечения из дневных записок... С. 47—48.
- ³¹ Николаев С. И. Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. С. 95.
- ³² Там же. С. 96.
- ³³ Сгибнев Ал.-др. О тунгусах Приморской области Восточной Сибири // Морской сборник. 1859. Т. XVI, № 5. С. 44.
- ³⁴ Булычев И. Путешествие по Восточной Сибири... С. 192.
- ³⁵ Богораз В. Г. Материальная культура чукчей. С. 32.
- ³⁶ Иохельсон В. И. Заметки о населении Якутской области в историко-этнографическом отношении // Памятная книжка Якутской области на 1896 г. Якутск, 1895. Вып. 1. С. 135.
- ³⁷ Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. С. 106.
- ³⁸ ГАМО, ф. 50, оп. 1, д. 80, л. 21.
- ³⁹ Ермолова Н. В. Традиционные средства передвижения у народов Северной Сибири. Олений транспорт и упряжное собаководство // Экология этнических культур Сибири накануне XXI века. СПб., 1995. С. 195.
- ⁴⁰ Богораз В. Г. Материальная культура чукчей. С. 194.
- ⁴¹ Николаев С. И. Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. С. 124.
- ⁴ Роббек В. А., Дуткин Х. И. Миф о происхождении Земли и человека в эвенском фольклоре // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1979. С. 157.
- ⁵ Линдену Я. И. Описание народов Сибири... С. 54, 64—65.
- ⁶ Спевковский А. Б. Традиционная и современная культура эвенов. Дис. ... канд. ист. наук. Л., 1981. С. 157—158.
- ⁷ Туголуков В. А. Эвенки и эвены (Похоронная обрядность) // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М., 1980. С. 174.
- ⁸ Лебедева Ж. К. Некоторые черты материальной и духовной культуры аркинских эвенов // СЭ. 1971. № 5. С. 106.
- ⁹ Попова У. Г. Эвены Магаданской области. С. 190.
- ¹⁰ Булычев И. Путешествие по Восточной Сибири. Ч. 1: Якутская обл. Охотский край. СПб., 1856. С. 186.
- ¹¹ Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. С. 107—108.
- ¹² Попова У. Г. Эвены Магаданской области. С. 190.
- ¹³ Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. С. 107—108.
- ¹⁴ Эвенско-русский словарь. Л., 1957. С. 100.
- ¹⁵ Елисеева Н. С. Семья и быт малых народностей Севера Якутии (Рукопись). АЯНЦ, ф. 5, оп. 1, д. 405, л. 73.
- ¹⁶ Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. С. 107.
- ¹⁷ Елисеева Н. С. Семья и быт... Л. 73.
- ¹⁸ Орлова Е. Ламуты полуострова Камчатка // Советский Север. 1930. № 5. С. 43.
- ¹⁹ Попова У. Г. Эвены Магаданской области. С. 195.
- ²⁰ Там же. С. 195—196.
- ²¹ Туголуков В. А. Идушие поперек хребтов. Красноярск, 1980. С. 144.
- ²² Гурвич И. С. Отмирание религиозных верований у народностей Северо-Востока Сибири // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. М., 1966. С. 92.
- ²³ Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. С. 109.
- ²⁴ Орлова Е. Ламуты полуострова Камчатка. С. 44—45.
- ²⁵ Лебедев В. Д., Цинциус В. И. К вопросу об эвенских заклинаниях-благопожеланиях // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. Якутск, 1972. С. 180.
- ²⁶ Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. С. 108.
- ²⁷ Попова У. Г. Эвены Магаданской области. С. 169.
- ²⁸ Легенды и мифы Севера. М., 1985. С. 200—212.
- ²⁹ Попова У. Г. О пережитках культа медведя (уркача) среди эвенов Магаданской области // История и культура народов Севера и Дальнего Востока. М., 1967. С. 174.
- ³⁰ Спевковский А. Б. Традиционная и современная культура... С. 159.
- ³¹ Попова У. Г. О пережитках культа медведя... С. 176—177.
- ³² Богораз В. Г. Ламуты // Землеведение. М., 1900. Т. VII, кн. I. С. 65.

Духовная культура

- ¹ Лебедева Ж. К. Архаический эпос эвенов. Новосибирск. 1981. С. 21—22.
- ² Попова У. Г. Эвены Магаданской области. М., 1981. С. 178—179.
- ³ Линдену Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983. С. 68.

- ³³ *Спеваковский А. Б.* Традиционная и современная культура... С. 161.
- ³⁴ *Николаев С. И.* Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. Якутск, 1964. С. 167.
- ³⁵ *Попова У. Г.* Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 242.
- ³⁶ *Гуравич И. С.* Этнографическая деятельность М. Г. Левина на Охотском побережье в 1930—1932 гг. // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Вып. IV. С. 119.
- ³⁷ *Попова У. Г.* Эвены Магаданской области. С. 177.
- ³⁸ *Горбачева В. В. Н. П. Сокольников* — собиратель и исследователь культуры народов Северо-Востока Сибири // Из истории формирования этнографических коллекций в музеях России. 19—20 вв. СПб., 1992. С. 79.
- ³⁹ *Прокофьева Е. Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века. Сб. МАЭ. Л., 1971. Т. XXVII. С. 48—50.
- ⁴⁰ *Линденгау Я. И.* Описание народов Сибири... С. 67.
- ⁴¹ *Гуравич И. С.* Этнографическая деятельность М. Г. Левина... С. 119.
- ⁴² *Спеваковский А. Б.* Традиционная и современная культура... С. 170—171.
- ⁴³ *Лебедева Ж. К.* Этнографические данные в эвенском эпосе // Полярная звезда. 1971. № 3. С. 129.
- ⁴⁴ Сообщение Ф. И. Курчатовой. Село Батогай-Альга в Якутии.
- ⁴⁵ *Патканов С.* Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников. Ч. 1: Собственно тунгусы. СПб., 1906. Вып. 1. С. 168.
- ⁴⁶ *Попова У. Г.* Эвены Магаданской области. С. 168.
- ⁴⁷ *Булычев И.* Путешествие по Восточной Сибири... С. 186.
- ⁴⁸ *Попова У. Г.* Эвены Магаданской области. С. 170.
- ⁴⁹ *Сем Ю. А., Захарова И. А.* Эвенская топонимика // Филология народов Дальнего Востока. Владивосток, 1977. С. 78.
- ⁵⁰ Там же. С. 74—85; *Новикова К. А.* Об эвенских топонимах на территории Магаданской области // Всесоюзная конференция по топонимике СССР. Тезисы докл. и сообщ., Л., 1967. С. 252—256.
- ⁵¹ *Слюнин Н. В.* Охотско-Камчатский край, СПб., 1900. Т. 1. С. 364.
- ⁵² *Бутурлин С. А.* Отчет уполномоченного МВД по снабжению продовольствием в 1905 г. Колымского и Охотского края. СПб., 1907. С. 81—82.
- ⁵³ *Адлер Б. Ф.* Карты первобытных народов. СПб., 1910.
- ⁵⁴ *Петрова Т. И.* Временисчисление у тунгусо-маньчжурских народностей // Памяти В. Г. Богораз. М.; Л., 1937. С. 74—123; *Орлова Е. П.* Календарь народов Севера и Дальнего Востока СССР // Материалы по истории Сибири. Новосибирск, 1966. Вып. 2. С. 297—321.
- ⁵⁵ По описанию Богораз В. Г., счет велся по суставам рук слева направо, начиная с середины суставов — места соприкосновения пальцев рук (июнь-июль), восходил к голове, затем по правой руке спускался вниз и вновь возвращался к середине суставов. См.: Тунгусский сборник. М., 1931. Вып. 1. С. 1—50.
- ⁵⁶ *Попова У. Г.* Эвены Магаданской области. С. 59—62.
- ⁵⁷ По мнению Т. И. Петровой, счет по частям тела является пережитком древнейшей общетунгусской календарной системы, которая наиболее полным образом сохранилась у эвенов. Названия месяцев (12 частей года) связывались ею с астрономическими явлениями, в частности с положением созвездий.
- ⁵⁸ *Беллева К. А.* Некоторые данные об эвенах с. Тахтоямска // Краеведческие записки. Магадан. 1962. Вып. 4. С. 131; *Слюнин Н. В.* Охотско-Камчатский край... С. 379; *Славинин Д. П.* Вечный календарь ламутов (эвенов) // Материалы по истории Сибири. Томск. 1972. С. 154.
- ⁵⁹ *Слюнин Н. В.* Охотско-Камчатский край. С. 374.
- ⁶⁰ Не исключено, что у эвенов было и свое название для тысячи. Так, В. Г. Богораз писал: общетунгусское слово *тихан*, в некоторых перечнях «сто», а в других «тысяча», сохранилось только в смысле названия крупной серебряной монеты, из которой ламутская женщина выбивает себе грудное украшение. Есть указания, что оно означало «10 000». См.: *Богораз В. Г.* Материалы по ламутскому языку // Тунгусский сб. Л., 1931. Т. 1. С. 17.
- ⁶¹ Во второй половине XIX в. ссыльный И. А. Худяков видел такую нитку длиной в 16 сажень. На каждой сажени умещалось почти тысяча «ушей», т. е. владелец нитки располагал стадом в 16 тыс. голов. См.: *Туголуков В. А.* Идущие поперек хребтов. С. 60.
- ⁶² *Николаев С. И.* Эвенки и эвены... С. 131.
- ⁶³ *Симченко Ю. Б.* Тамги народов Сибири. М., 1965. С. 202.
- ⁶⁴ *Туголуков В. А.* Следопыты верхом на оленях. М., 1969. С. 95.
- ⁶⁵ *Гуравич И. С.* Эвены Камчатской области // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. М., 1960. С. 70.
- ⁶⁶ *Дуткин Х. И.* Термины оленеводства в эвенском языке (лексико-семантические названия оленей) // Актуальные вопросы языков народностей Севера. Якутск. 1986. С. 35—58.
- ⁶⁷ *Данилова А. А.* Заметки о кличках оленей у эвенов // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. Якутск. 1980. С. 70—74.
- ⁶⁸ *Туголуков В. А.* Идущие поперек хребтов. С. 38—39.
- ⁶⁹ *Слюнин Н. В.* Охотско-Камчатский край. С. 536.
- ⁷⁰ *Попова У. Г.* Эвены Магаданской области. С. 112—116.
- ⁷¹ *Богородский.* Медико-топографическое описание Гижигинского округа // Журнал МВД (СПб.). 1853. Отд. 3, ч. 2. С. 50.
- ⁷² *Спеваковский А. Б.* Традиционная и современная культура эвенов... С. 178.
- ⁷³ *Слюнин Н. И.* Охотско-Камчатский край. С. 525—526.

- ⁷⁴ Попова У. Г. Эвены Магаданской области. С. 174.
- ⁷⁵ Интересную гипотезу о механизме выздоровления в таких случаях сформулировал М. Р. Гапрбер. См.: Наука в СССР. 1990. № 4.
- ⁷⁶ Богораз В. Г. Материалы по ламутскому языку... С. 1—106.
- ⁷⁷ Левин В. И. 1) Нерпа жила (*Kuma bidden*). Л., 1934; 2) Самоучитель эвенского языка. Л., 1935; Кронгауз Б. Л. Эвенские сказки (Эвэдыл немкар). Л., 1939.
- ⁷⁸ Эвенский фольклор. Составитель К. А. Новикова. Магадан, 1958. 118 с.; Эвенские сказки, предания и легенды. Магадан, 1988.
- ⁷⁹ Черканов К. Эвенские сказки (Эвэды немкан). Петропавловск Камчатский. 1988. 61 с.; Эпос охотских эвенов. Якутск, 1986. 303 с.; Иркэн-мэл, Оиндэ, Мэтэлэ, Якутск. 1991. 47 с.; Нэлтэк. Якутск, 1992. 62 с.
- ⁸⁰ Новикова К. А. 1) Устное творчество эвенов // На Севере Дальнем. Магадан, 1957. № 8. С. 200—209; 2) Обзор материалов по эвенскому фольклору // Языки и фольклор у народов Сибирского Севера. М.; Л., 1966. С. 203—219.
- ⁸¹ Богораз В. Г. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки // Советский фольклор. 1936. № 4. С. 30.
- ⁸² Богораз В. Г. Миф об умирающем и воскресающем звере // Художественный фольклор. 1926. № 1. С. 69.
- ⁸³ Лебедев В. Д., Цинциус В. И. К вопросу об эвенских закланиях... С. 172—182.
- ⁸⁴ Лебедев В. Д. Обрядовая поэзия эвенов // Полярная звезда. 1982. № 4. С. 121—123.
- ⁸⁵ Аминач М. Н. Не провожайте с тоской улетающих птиц. Магадан. 1977. С. 32.
- ⁸⁶ Исторический фольклор эвенков. М.; Л., 1966. С. 385; Василевич Г. М. Эвенки. Л., 1969. С. 195.
- ⁸⁷ Богораз В. Г. Материалы по ламутскому языку... С. 63.
- ⁸⁸ Мелетинский Е. М. Палеозанатский мифологический эпос. М., 1979. С. 95.
- ⁸⁹ Тудоровская Е. А. О классификации волшебной сказки // СЭ, 1965. № 2. С. 61.
- ⁹⁰ Записано Ж. К. Лебедевой от эвенов Камчатки в 1974 г.
- ⁹¹ Архив ЛО ИЭ РАН, ф. 22, оп. 1. д. 45, л. 214.
- ⁹² Линденгау Я. И. Описание народов Сибири... С. 64.
- ⁹³ Черский И. Д. Сведения об экспедиции Императорской Академии наук для исследования рек Колымы, Индигирки и Яны // Записки Императорской Академии наук. СПб., 1893. Т. 71. С. 14; Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 760.
- ⁹⁴ Экспедиционные работы проводились в Момском, Аллайховском, Верхоянском, Среднеколымском и других районах Якутии, в Северо-Эвенском, Ольском районах Магаданской области, а также в Корьякомском автономном округе и Быстринском районе Камчатки.
- ⁹⁵ Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи // Записки Приамурского отдела РГО. СПб., 1896. Т. 2. Вып. 4. С. 135—136.
- ⁹⁶ Русско-эвенский словарь. М., 1952. С. 634.
- ⁹⁷ Гурвич И. С. Эвены Камчатской области... С. 91.
- ⁹⁸ Жорницкая М. Я. Народные танцы эвенов и эвенков // СЭ. 1964. № 2. С. 121.
- ⁹⁹ Попова У. Г. О пережитках культа медведя... С. 178—179.
- ¹⁰⁰ Крупнейшие музейные коллекции по искусству эвенов хранятся в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (С.-Петербург) — кол. № 147, 408, 454, 724, 6774; в Государственном музее этнографии (С.-Петербург) — № 1572, 1757, 2651; в Якутском республиканском краеведческом музее — № 232, 1389; в Камчатском областном краеведческом музее — № ГИ-147, ГИ-1070, ГИ-11028, ГИ-11025, ГИ-6984, ГИ-1073, ГИ-11027, ГИ-6985, ГИ-11023, ГИ-11042, Э1-29, Э1-28, Э1-25, Э1-269, Э1-27.
- ¹⁰¹ Миддендорф А. Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири. СПб., 1878. Ч. 2. С. 646—647.
- ¹⁰² Белкова Е. В. Одежда камчатских эвенов и приемы ее декоративного оформления // Традиционное искусство и современные промыслы народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. М., 1981. С. 106.
- ¹⁰³ Цит. по: Каплан Н. И. Народное декоративно-прикладное искусство Крайнего Севера и Дальнего Востока. М., 1980. С. 53.
- ¹⁰⁴ Кочешков Н. В. Орнамент монголоязычных народов как исторический источник // Этнографические вести Калмыцкого НИИЯЛИ. Элиста. 1973. Вып. 3. С. 13—16.
- ¹⁰⁵ Василевич Г. М. Тунгусский нагрудник у народов Сибири // Сб. МАЭ. 1949. Т. 11. С. 48—49.
- ¹⁰⁶ Белкова Е. В. Одежда камчатских эвенов... С. 107.
- ¹⁰⁷ Художественные изделия народов севера Сибири: Каталог-реклама. М.; б.г. С. 39—40.
- ¹⁰⁸ Штернберг Л. Я. Орнамент из оленьего волоса и игол дикобраза // СЭ. 1931. № 3-4. С. 109—110.
- ¹⁰⁹ Василевич Г. М. Тунгусская колыбель: В связи с проблемой этногенеза тунгусо-маньчжуров // Сборник МАЭ. Л., 1960. Т. 19. С. 5—28; Захарова И. А. Детская колыбель охотских эвенов: конец XIX—начало XX в. // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток, 1981. С. 37—41.
- ¹¹⁰ Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX века. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. М.; Л., 1954. С. 207.
- ¹¹¹ Васильев В. Н. Избранники духов. М., 1984. С. 46—49.
- ¹¹² Выставка произведений художников Камчатки. М., 1984; Народные мастера Приамурья: каталог выставки. М., 1981; Шестая зональная художественная выставка «Советский Дальний Восток»: каталог. Владивосток, 1986; и др.
- ¹¹³ Окладников А. П. Исторические корни культур народностей Севера // Культура народностей Севера: Традиции и современность. Новосибирск, 1986. С. 17.

Эвены на пороге XXI века
(вместо Заключения)

- ¹ Николаев С. И. Об этнических процессах на юго-востоке Якутии // Научные сообщения. Якутск, 1961. Вып. 6. С. 93.
- ² Национальный состав населения РСФСР. По

данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1990. С. 78; Итоги Всесоюзной переписи населения на 12 января 1989 г. Национальный состав населения Якутской АССР. Якутск, 1990. С. 20—30.

- ³ Национальный состав населения Камчатской области (по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г.). Петропавловск-Камчатский, 1990. С. 13—20; Малые народности Севера (по итогам

Всесоюзных переписей населения 1970, 1979, 1989 гг.). Магадан, 1990. С. 25—32; Численность и состав народов Севера (по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г.). Хабаровск, 1991. С. 21—24.

- ⁴ Донской Ф. С. Пути обеспечения расширенного воспроизводства населения народностей Севера, Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1990. С. 11.

- ⁵ Там же. С. 13.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ААН	— Архив Российской академии наук
АИЭ	— Архив Института этнографии РАН
АЯНЦ	— Архив Якутского научного центра
ВГО	— Всесоюзное географическое общество
ВНИИОЗ	— Всесоюзный научно-исследовательский институт охоты и звероводства
ГАМО	— Государственный архив Магаданской области
ГАРХ	— Государственный архив Российской Федерации
ГАХК	— Государственный архив Хабаровского края
ГАЧАО	— Государственный архив Чукотского автономного округа
ДАИ	— Дополнения к Актам историческим, тт. 1—12. СПб., 1846—1867
ДВО	— Дальневосточное отделение РАН
ЗПОРГО	— Записки Приморского отдела Русского географического общества
ИИАЭ	— Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока (ДВО РАН)
ИЭАС	— Историко-этнографический атлас Сибири
КСИЭ	— Краткие сообщения Института этнографии РАН
МАЭ	— Музей антропологии и этнографии РАН
ПКМ	— Приморский краеведческий музей им. В. К. Арсеньева, Владивосток
МНИ	— Музей народного искусства, Москва
ТМС	— Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 1. Л., 1975; Т. 2. 1977
ХКМ	— Хабаровский краеведческий музей, Хабаровск
ЦГА	— Центральный Государственный архив
ЦГАДА	— Центральный Государственный архив древних актов
ЦГАДВ	— Центральный Государственный архив Дальнего Востока

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

- Схема древнего расселения эвенов-оленьеводов и пеших тунгусов (к приходу русских) — см. первый форзац.
- Схема современного расселения эвенов — см. второй форзац.
- Афанасьевы — современная эвенская семья («род»). Охотский район — с. 54.
- Эвен в долбленной лодке. Магаданская область — с. 54.
- Эвенки — жены оленеводов — с. 55.
- Молодой наездник — с. 55.
- Олени рассохинских эвенов — с. 64.
- Оленевод с арканом — с. 68.
- Эвенская юрта — с. 79.
- Переносной цилиндрический шалаш Марковского района — с. 80.
- Типы выючных сум — твердая, мягкая, сдвоенная — с. 91.
- Парка. Мех оленя. Аппликация. 1930 г. — с. 93.
- Эвенский мужской кафтан начала XX в. — с. 94.
- Женская одежда конца XIX в. Олений мех, мозаика из ровдуги, плетение и бахрома из ровдужных ремешков — с. 95.
- Парка женская. Мозаика, вышивка, аппликация. 1930 г. — с. 96.
- Эвенский кафтан. Мастерница Е. Е. Амосова. 1979 г. — с. 97.
- Виды зимних и летних капоров — с. 98.
- Чертежи раскроя капоров — с. 99.
- Типы эвенской обуви XIX—начала XX в. — с. 100.
- Типы седел — с. 102.
- Восточно-сибирский вариант нарты с одной передней дугой (1) и ее деталь-крепление (2) — с. 103.
- Типы ездовых нарт — с. 104.
- Перекидной тип креплений тяжа с нартой — с. 105.
- Типы упряжек: грудная с двумя перемочками — с. 106.
- Подшитые лыжи мээнгтэ и лыжный посох — с. 107.
- Виды лыжных креплений (восточно-сибирского типа лыж) — с. 108.
- Виды лодок — с. 109.
- Дальневосточный бубен (забайкальский вариант) — с. 152.
- Орнамент камчатских и охотских эвенов на изделиях из мягких материалов — с. 154.
- Узоры на женском головном уборе эвенов — с. 155.
- Образец декора мужского нагрудника эвенов конца XIX—начала XX в. — цветная вклейка.
- Эвенский кисет начала XX в. — цветная вклейка.
- Ровдужная обувь эвенского лиамана конца XIX в. — цветная вклейка.
- Эвенские праздничные торбаса 1950-х годов — цветная вклейка.
- Узоры на эвенской сумочке, предназначенной для хранения в ней мелких предметов, — цветная вклейка.
- Берестяная коробка эвенов. Конец XIX в. — цветная вклейка.
- Эвенская сумка — с. 158.
- Орнамент камчатских и охотских эвенов на изделиях из твердых материалов — с. 159.
- Эвенская детская колыбель конца XIX в. — с. 160.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
Введение	3
История изучения эвенов (6). Современное расселение и численность эвенов (10).	
Этногенез и этническая история	13
Основные этнонимы (13). Этногенез тунгусов (15). Происхождение пеших тунгусов (18). Этногенез эвенов-оленьеводов (20). Формирование этнической территории (22). Этническая история эвенов (33). Родовой состав пеших тунгусов (48).	
Хозяйство	58
Охотничий промысел (59). Оленеводство (63). Рыболовство (69). Собирательство (73). Домашнее производство (73). Новые отрасли хозяйства (76).	
Материальная культура	78
Жилище (78). Поселения (82). Пища (84). Утварь (88). Одежда и обувь (92). Средства передвижения (101).	
Духовная культура	111
Верования и обряды (111). Народные знания (125). Фольклор (132). Художественная литература (141). Хореографическое искусство (148). Декоративно-прикладное искусство (153).	
Эвены на пороге XXI века (вместо Заключения)	164
Примечания	168
Список сокращений	178
Список иллюстраций	179

Коллектив авторов

В. А. Туголуков, В. А. Тураев, Б. А. Спевиковский, Н. В. Кочешков и др.

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЭВЕНОВ

Утверждено к печати

Институтом истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока РАН

Редактор издательства А. Ф. Варустина

Художник А. И. Слепушкин

Технический редактор Е. И. Егорова

Корректоры Л. М. Бова, О. И. Буркова, Н. И. Журавлева и Е. В. Шестакова

ЛР № 020297 от 27.11.91. Сдано в набор 25.11.96. Подписано к печати 31.03.97.

Формат 70 × 100 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура таймс. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 14.95. Уч.-изд. л. 18.3. Тираж 1000 экз. Тип. зак. № 3076. С 86

Санкт-Петербургская издательская фирма РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12

В 1997 ГОДУ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ
ИЗДАТЕЛЬСКОЙ ФИРМЕ РАН
ВЫХОДЯТ КНИГИ

Кочешков Н. В.

ТЮРКО-МОНГОЛЫ И ТУНГУСО-МАНЧЬЖУРЫ

**ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ
(НА МАТЕРИАЛЕ НАРОДНОГО ДЕКОРАТИВНОГО
ИСКУССТВА XIX—XX ВЕКОВ)**

В монографии с историко-этнографических позиций исследуются проблемы этнокультурных связей тюрко-монгольских степных скотоводов-кочевников и тунгусо-маньчжурских таежных охотников, рыболовов и оленеводов. На обширном фактическом материале автор показывает характер, особенности и художественный стиль искусства этих народов в различные исторические периоды на протяжении XIX—XX веков, привлекая в качестве исторического источника произведения народного декоративного искусства.

Предназначенная для историков, этнографов, искусствоведов и художников-прикладников, книга богато иллюстрирована.

Йохельсон В. И.

КОРЯКИ
МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА
И
СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

Книга, написанная выдающимся этнографом на основе им самим собранного и проиллюстрированного фактического материала сто лет назад и не утратившая своей научной ценности и интереса, посвящена коренному народу Северо-Восточной Сибири — корякам, его материальной культуре и социальной организации на рубеже XIX—XX веков.

Этот фундаментальный труд был опубликован в США на английском языке, а в России, на родине ученого, эмигрировавшего в 1922 году за границу, издается впервые.

Книга богато иллюстрирована, издается в альбомном формате и адресована не только специалистам, но и широкому кругу читателей.