

63.5
кр. 1130

45

СЕВЕРНАЯ
БИБЛИОТЕКА
ШКОЛЬНИКА

НАРОДЫ

*Крайнего Севера
и Дальнего Востока
России
в трудах исследователей*





УБ

КР. 63.5
Н30

СЕВЕРНАЯ БИБЛИОТЕКА ШКОЛЬНИКА

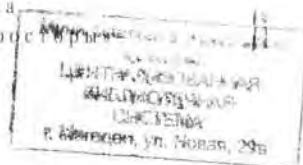
НАРОДЫ

*Крайнего Севера
и Дальнего Востока России
в трудах исследователей
(XX век)*



- 025 17 03

Москва
«Северные просторы»
2002



УДК 373.167.1:39(=1.470)
ББК 63.5(2) я 72
1130

Допущено Министерством образования Российской Федерации
в качестве учебного пособия для учащихся 5–11-х классов
национальных общеобразовательных учреждений

Вступительная статья кандидата исторических наук *Д.А.Функа*

Редакция приносит глубокую благодарность за участие в подготовке и выпуске книги Институту этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая, а также *Л. Бакшеевой, М. Белянской, В. Богданову, А. Бурыкину, Г. Волченковой, Л. Выжлековой, М. Глазковой, С. Иткину, К. Матвеевой, Е. Оборотовой, А. Решетову, Д. Функу, А. Чиликину, Л. Яовкиной.*

Макет и оформление *Е. Г. Клодта*

Рисунок на авантитуле художника *В. Мельниченко*, 0-в Колгуев, 1963 г.

Рисунки на форзацах из книги «Три путешествия Баренца в Арктику»

Рисунок на титуле из книги «Вселенная и человечество»

Н30 Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России
в трудах исследователей (XX в.)
/ Сост. Т.Н. Емельянова, М.В. Южанинова. — М.: Северные
просторы, 2002. — 528 с. (Северная библиотека школьника)
ISBN 5-87098-049-6.
ISBN 5-87098-055-0.

Как и в первой книге «Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей», в томе втором представлены фрагменты произведений, написанных талантливыми и героическими людьми — российскими этнографами, пришедшими в науку в 20, 30, 40-е годы XX века. Великолепные знатоки языков изучаемых народов, отважные путешественники, одаренные художники и поэты, они создали панораму этнических культур Российского Севера, сохранив для последующих поколений уникальные знания о многообразии арктического мира, народах, населяющих Север Сибири. Книга предназначена для учителя и ученика, учащегося высшей школы, а также широкого круга читателей.

УДК 373.167.1:39(=1.470)
ББК 63.5(2) я 72

ISBN 5-87098-049-6
ISBN 5-87098-055-0

© ГУП «Северные просторы», 2002
© Голубицова В.Д., идея, состав, структура книги, 2002
© Клодт Е.Г., макет, художественное оформление, 2002

К читателю!

Уникальный мир культур сибирских народов тем интересен, что, сколько бы о нем ни писали, он всегда будет оставаться для всех, прикасающихся к нему извне, удивительно красочным, похожим на северное сияние.

В этой книге представлены фрагменты произведений, написанных талантливыми и, без преувеличения, героическими людьми. Многие из них пришли в науку в сложные 20, 30 и 40-е годы прошлого столетия, что зачастую уже само по себе требовало гражданского мужества: этнография то получала зеленый свет, то ее объявляли «буржуазным суррогатом обществоведения», то увеличивали набор студентов в вузы по этой специализации, а то и вовсе закрывали кафедры этнографии.

Сложно было заниматься научным творчеством, но еще сложнее писать правду о Севере и его людях в условиях идеологического давления, не всегда одинаково жесткого, но всегда отчетливо ощущавшегося. Кто-то из ученых отбыл в ссылке «всего» несколько лет, как, например, Борис Осипович Долгих или Глафира Макарьевна Василевич, а кого-то расстреляли сразу, как, например, Бернарда Эдуардовича Петри.

Значительная часть представленных здесь авторов — специалисты, прошедшие прекрасную школу в крупнейшем учебном отечественном центре того времени — на этнографическом отделении географического факультета Ленинградского университета. Замечательной была для многих североведов и школа Московского университета.

Отличительная черта этих профессионалов — знание языка изучаемых народов, то, что в послевоенный период было практически полностью утрачено на всех кафедрах этнографии СССР.

Глафира Макарьевна Василевич, крупнейший специалист по истории и культуре эвенков, столь хорошо владе-

на языке этого народа, что общалась с людьми в экспедициях и записывала от них сведения на их языке, а потом писала школьные учебники и составляла словари, готовила к изданию безупречные даже с точки зрения лингвистов сборники эвенкийского фольклора. За всю историю изучения этого народа российскими исследователями из этнографов неэвенков свободно владел эвенкийским, кроме Василевич, лишь Сергей Михайлович Широкогоров (1887–1939), большую часть своей творческой жизни проведший в эмиграции в Китае.

Особо можно выделить работы талантливого этнографа-полевика Андрея Александровича Попова. Он вырос в якутской глубинке и с детства одинаково свободно говорил по-русски и по-якутски. Уже став профессионалом, Попов провел несколько лет в экспедициях среди нанасан и долан и так же свободно, как по-якутски, начал говорить по-долански и по-нанасански. А ведь это кардинально различающиеся языки, входящие в разные лингвистические семьи!

В этнографии советского времени немало людей, появившихся в североведении достаточно случайно, но внесших огромный вклад в изучение культур народов Севера, их языков, фольклора, истории.

Доктор филологических наук, профессор Андрей Петрович Дульзон, специалист по немецкой филологии, вместе с семьей, как и практически все немцы Поволжья, в 1941 г. был выслан в Сибирь. Но именно в Сибири он состоялся как всемирно известный ученый — этнограф и языковед. Здесь были написаны его труды по археологии, традиционной культуре, фольклору, языку чулымских татар и кетов. Здесь, в Томске, он создал свою научную школу.

Многие североведы были разносторонне одаренными людьми — поэтами, художниками, популяризаторами этнографии. Наряду с сотнями профессионально безупречных научных работ популярные книги привели и еще приведут в этнографию новые поколения исследователей, вдохновленные сложностью этой профессии и тем, как много ярких открытий она таит в себе.

Среди лучших этнографических книг и очерков прошедшего столетия — художественно-научные и литературные произведения, созданные Владилленом Александровичем Туолукковым, Ильей Самуиловичем Гуревичем, Рудольфом Фердинандовичем Итсом, Юрием Борисовичем Симченко.

Так писать могли не просто талантливые люди, но те, кто годами кочевал с оленеводами тундры, общался с последними великими шаманами. Валерий Николаевич Чернецов, например, настолько сжился с изучаемой культурой обских урвов, что называл самого себя шаманом и действительно был им!

Всякий раз, обращаясь к наследию выдающихся предшественников, ощущаешь и горечь утраты — абсолютно у всех остались неизданными почти готовые к публикации книги и статьи, нереализованными — многие замыслы. Но есть их ученики, они работают во всех регионах Севера и в крупнейших этнографических центрах страны.

Книга, которую вы, дорогие читатели, взяли в руки, хороша тем, что в ней представлен целый срез культур северной циркумполярной цивилизации. Вместе с авторами вы мысленно перенесетесь к саамам-оленеводам на крайний север Европейской России и на Таймыр к нанасанам — охотникам на дикую оленя; познакомитесь с самым крупным из коренных народов Сибири — эвенками и с одним из самых малочисленных этносов мира — кетами на Енисее. Культуры народов Севера в чем-то похожи, поскольку создавшие их поколения находили оптимальную стратегию выживания в одинаково суровых для всех арктических условиях. Вместе с тем эти культуры не похожи одна на другую, и каждая занимает свое особое место среди множества созданных народами мировых цивилизаций.

То, что вам предстоит узнать, несомненно, поможет лучше понять, какие мы — люди и народы Земли, насколько самобытны и талантливы, независимо от того, где и в какое время родились и живем.

Великодушный исследователь-северовед начала XX века Лев Яковлевич Штернберг в заповедях этнографа писал: «Кто знает один народ — не знает ни одного, кто знает одну религию, одну культуру — не знает ни одной». Не замыкайте себя в узких рамках своей собственной культуры, сколь бы великой она ни казалась, — и вам откроется уникальный мир других народов и культур.

Дмитрий Функ,
заведующий отделом этнографии народов
Крайнего Севера и Сибири Института этнологии
и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН



Авrorин Валентин Александрович (1907–1977) — языковед, этнограф, фольклорист. Член-корреспондент Академии наук СССР.

Родился в Тамбове. Окончил Ленинградский университет. В первую экспедицию к орочам поехал студентом, в 1927 г.

В начале 1930-х гг. разработал алфавит (на основе латиницы) и правила орфографии нанайского языка, составил национальный букварь «Новый путь».

Заведовал сектором народов Севера в Комитете нового алфавита и кафедрой национальных языков в Ленинградском институте народов Севера, а также кабинетом языков народов Севера в Институте языка и мышления АН СССР. Семь лет руководил Ленинградским отделением Института языкознания АН СССР. В 1961 г. В. А. Авrorин переезжает в Новосибирский академгородок. По его инициативе в университете открыт гуманитарный факультет, деканом которого он проработал много лет. Факультет в те годы готовил специалистов как по русскому языку, так и по языкам народов Сибири (тунгусо-маньчжурским, уйгурским и самодийским), а также археологов, историков и этнографов. В. А. Авrorин руководил и лично участвовал в социологическом обследовании орочей, ороков, эвенков и нанайцев в Хабаровском крае и на Сахалине.

В 1968 г. вернулся в Ленинград и до своей кончины работал в Институте языкознания АН СССР. Одна из главных тем исследований В. А. Авrorина — взаимодействие русского языка и языков народов Сибири и Дальнего Востока. Но диапазон его научной деятельности шире — этнография, социолингвистика, системное описание нанайского, ороцкого, маньчжурского языков. Он — автор более ста научных публикаций, в том числе «Очерков по синтаксису нанайского языка» (1948) и двухтомника «Грамматика нанайского языка» (1959, 1961). Последняя крупная работа ученого «Грамматика маньчжурского письменного языка» вышла после его смерти, в 2000 г.

Предложенный фрагмент — из книги «Орочские тексты и словарь» (1978).

ОРОЧИ

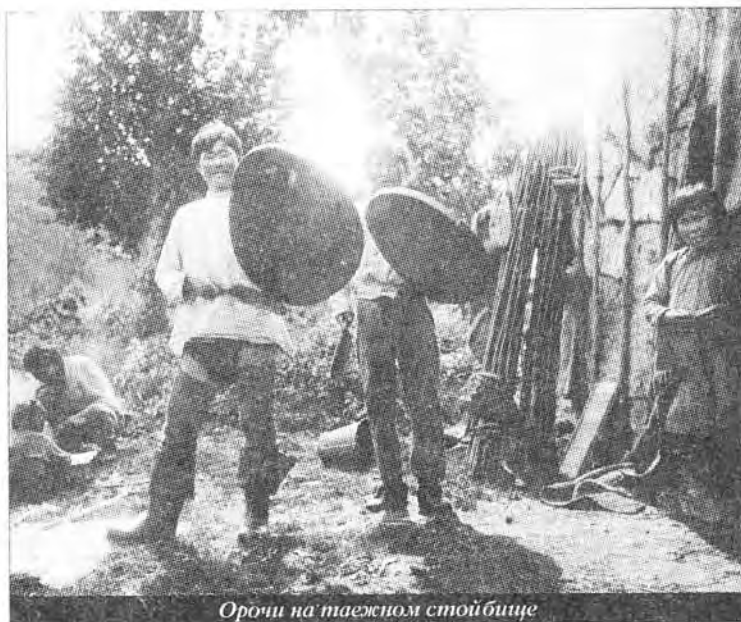
Промысел зверя и рыбы, изготовление необходимых для этого орудий, средств передвижения, строительство жилищ — основная сфера деятельности мужчин, хотя и женщины, особенно в рыбной ловле, принимали активное участие. Но на женщин падала, прежде всего, наряду с уходом за детьми весьма трудоемкая работа по домашнему хозяйству: заготовка и приготовление пищи, уборка жилья, шитье одежды, изготовление домашней утвари, обработка продуктов промысла и т.д. Если нелегкий, нередко связанный с опасностями труд промысловика-мужчины имел хотя бы и непродолжительные межсезонные перерывы, то женский труд орочей был непрерывным. Он заполнял всю жизнь с юности до глубокой старости и требовал не только физического напряжения, но и длительной выучки.

Здесь мы приводим описание некоторых трудовых процессов, осуществлявшихся в основном женщинами.

Обработка кож

Начнем с обработки рыбьей кожи, которая шла прежде всего на изготовление одежды и обуви. Раньше это был один из основных материалов, но с середины прошлого (XIX в. — *Ред.*) века его вытесняют покупные ткани, готовая одежда, кожаная и резиновая обувь. Однако до сих пор материал из рыбьей кожи с лососевых рыб (тайменя, симы, кеты, горбуши) и в меньшем количестве с осетровых еще не окончательно вышел из употребления.

Чтобы предохранить кожу от порезов, ее снимают с только что пойманной рыбы чаще всего специальными косяными ножами *суббинки*, сохранившимися до сих пор. Снятую вместе с чешуей кожу высушивают, развесив в амбаре или доме, вдали от источников тепла. Сушка продолжается один-два дня в зависимости от погоды. Следующая операция — размягчение кожи с помощью специального приспособления, состоящего из обрубка бревна с глубоким поперечным вырезом посередине *хаппа* и деревянного или металлического топора с тупым лезвием. В поперечный вырез закладывают в смятом виде несколько рыбьих кож (до десятка штук) и бьют по ним затупленным лезвием то-



Орочи на таежном стойбище

пора до тех пор, пока кожа не размягчится. Обычно на это уходит один-два часа. Затем кожи слегка смачивают водой и складывают друг на друга, помещая между ними листья полыни. Все это скручивают в сверток, перевязывают бечевкой или тонким ремешком и выдерживают в таком виде около полусуток. После этого сверток развязывают и кожи вешают для просушки еще на половину суток. Высушенные кожи снова размягчают тем же способом, что и раньше, а оставшуюся чешую удаляют ножом.

Заключительная операция представляет собой копчение кожи. В специально оборудованном для этого шалаше разводят костер из лиственничных или ивовых гнилушек (другие дрова стараются не употреблять, так как дым от них придает коже неприятный темно-бурый или черный цвет) и высоко над ним развешивают рыбы кожи. Копчение производится около пяти дней, после чего кожа готова к употреблению. После такой обработки она обладает необходимой эластичностью, высокой прочностью, слабой гигроскопичностью и имеет красивый вид: матовый тон слоновой кости с едва заметным рисунком в виде мелкой

есточки — следы снятой чешуи. По внешнему виду она напоминает толстую замшу высокого качества.

Еще более трудоемок процесс обработки лосиной кожи, которая шла на изготовление верхней одежды, обуви, рукавиц, ремней, сумок и т.д. Снятую с убитого лося шкуру распяливают на пнях и сушат в натянутом состоянии в зависимости от погоды от двух до пяти дней. Высушенную шкуру освобождают от пня и скоблят с внутренней стороны скребком *хёсу* с кольцеобразным металлическим лезвием, укрепленным в рукояти наклонно. Так удаляются мездра и остатки жира. После скобления кожу с внутренней стороны обильно смазывают нерпичьим или рыбьим жиром, скатывают в рулон и выдерживают в течение суток. Из костей лося варят крепкий бульон и смачивают им шкуру. Затем ее распрямляют и размягчают, вода скребком *чочо* с кольцеобразным тупым лезвием, укрепленным в длинной рукояти прямо, и двуручным скребком *кэдэ*, имеющим на рабочей поверхности лезвия тупые зубцы. После этого для придания коже эластичности ее продолжительное время мнут в кожемялке *какү*, причем один человек то поднимает, то опускает длинную подвижную рукоятку, а другой садится на задний конец колодки и поворачивает шкуру. После этого шкуру мнут руками и снова разглаживают с помощью скребка *чочо*. В заключение шкуру коптят с внутренней стороны таким же способом, как и рыбы кожи. Если целью обработки является получение меха, то шерсть перед копчением укорачивается и подравнивается. Если же изготавливают ровдугу (замшу), то шерсть соскабливается скребком *хёсу* после первой просушки шкуры.

Изготовление нитей

Для сшивания меховой или кожаной одежды и обуви использовали жилые нитки, изготавливаемые из сухожилий лося, снятых со спины или ног. Особенно ценятся нитки из спинных сухожилий. Хорошо высушенное сухожилие расщепляется на волокна. Каждое волокно может служить нитью. Но чаще всего нитка ссучивается из двух волокон, и тогда она обладает высокой прочностью: скорее износится шкура или рыба кожа, чем порвется жилая нить.

Для некоторых целей, прежде всего для пришивания узоров апплицированного орнамента, применялись нитки из рыбьей кожи, нарезаемые из тонкой кожи очень узкими полосками. Широко употребительны нити из растительных волокон, которые применяли для сшивания тканей и вязания сетей. Изготавливались они орочами из конопля или крапивы. Конопляную пеньку покупали, а крапиву заготавливали и обрабатывали сами.

Крапиву собирали поздней осенью, в сентябре и октябре, когда она начинала желтеть. Срезанные под корень стебли крапивы связывали в пучки и вешали для сушки. С высушенных стеблей снимали верхний слой и расщепляли на отдельные волокна. Затем их ссучивали в тонкие нити, связывали в мотки и в течение трех дней вываривали в щелочном растворе *лукэ*, содержащем древесную золу и кору ясеня (щелочное дубление придает нитям нужную прочность и светлый цвет). Затем мотки ниток сушили на солнце и очищали от налипшей на них золы. Для придания влагостойкости нити дополнительно вываривали в крови лося и после этого коптили. Крапивные нити шли прежде всего на изготовление различных сетей. Из них же вили веревки различной толщины для разных целей.

Пучки высушенной крапивы, готовые нитки, а тем более связанные из них сети высоко ценились, служили предметом обмена и охотно принимались в виде компенсации за долги.

Изделия из бересты

В недалеком прошлом в повседневной жизни орочей важное значение имели разнообразные изделия из бересты. Еще и сейчас наряду с покупными изделиями почти в каждой ороческой семье можно встретить поделки из бересты: посуду, коробки для хранения ложек и вилок, коробки для предметов женского рукоделия, большие короба для одежды, ведра для воды и ягод, черпаки, ножны для ножей, табачницы, сумочки для мелких предметов, футляры, подстилки и т.п. Чаще всего эти изделия украшаются, иногда очень богато. Раньше из бересты изготавливались также охотничьи челноки, или оморочки, как их именует русское население Приамурья, полосы для покрытия крыш, дверные занавески, широкополые шляпы от дождя и многое другое.

Кору с толстых стволов белой березы снимают обычно в начале июля. Для этого она надрезается вокруг ствола снизу и сверху, а также вдоль ствола от верхнего до нижнего надрезов и снимается так, чтобы луб остался на дереве. Если нужно снять длинную полосу, то верхний надрез делается с помощью копыя *ида* с длинным древком. Снятая береста распаривается в большом котле и освобождается от верхнего тонкого слоя. Если полосы необходимо сшивать, то это делается с помощью крапивных и жильных ниток, а нередко, особенно при изготовлении посуды и утвари, тонких еловых корешков, очищенных от наружного покрытия. Этими же корешками обычно обшиваются верхние края посуды и различных коробок, где береста скрепляется с изогнутым прутком, определяющим форму изделия. Это делает, с одной стороны, крепление прочным, а с другой — служит украшением. Для придания бересте большей прочности и эластичности, что было особенно необходимо при изготовлении из нее покрытия для крыш, дверных занавесок и равного рода подстилок, ее обрабатывали дополнительно. Для этого бересту скручивали рулоном, клали на траву, сверху тоже покрывали травой и затем поливали отваром из отходов звериной и рыбьей кожи и рыбьих потрохов.

Пища

Традиционными основными продуктами питания для орочей служили рыба (с мая по октябрь, от вскрытия до замерзания рек) и мясо (в другую половину года, с ноября по апрель). Последнее было связано с естественным чередованием промысловых сезонов. Впрочем, рыбные продукты занимали в рационе питания значительное место и зимой, для чего рыба в соленом и вяленом видах заготавливалась с осени. В последние десятилетия начиная с 30-х годов неуклонно возрастала доля продуктов собственного сельского хозяйства (овощи, мясо домашних животных) и тех привозных продуктов, которые доставляются через торговую сеть. Здесь имеются в виду прежде всего хлеб и другие мучные изделия, крупы, сахар, конфеты, мясные, овощные и фруктовые консервы, растительные и животные жиры.

Рыба и мясо прежде нередко употреблялись в пищу в сыром виде. Сами орочи объясняют это недостатком времени для приготовления других видов пищи в периоды напряженного труда. Но действовали, несомненно, и другие мотивы — прежде всего стремление предотвратить заболевания цингой. К тому же в горных реках побережья Татарского пролива ловятся породы рыб с высокими вкусовыми качествами: осетровые и лососевые. Не менее высоки вкусовые качества свежего мяса лосося, изюбря, кабарги.

В сыром виде в пищу годится любая рыба, но предпочтение отдается лососевым и осетровым. Главное, чтобы рыба была свежей, только что пойманной. Из сырой мелко нарезанной рыбы готовится популярное не только среди орочей, но и среди местных русских кушанье *та-ла*, которое приправляется солью, иногда перцем и уксусом. Воздерживаются от сырого мяса форели, считая, что от него могут возникнуть тяжелые желудочно-кишечные заболевания. Большим лакомством считаются носовые хрящи лососевых рыб. Употребление их в пищу, возможно, имеет очень древнее основание магического характера. По этим представлениям, отмечавшимся и у других народностей Приамурья, душа промыслового животного живет у него в носу. Съесть нос — значит, овладеть душой, а отсюда — получить возможность добывать это животное в больших количествах.

Из рыбы также варят суп, ее жарят на сковороде или на вертеле. Рыбу — преимущественно кету и горбушу — в больших количествах заготавливают впрок, на зиму. Главные способы консервации: засол, заимствованный у русских и получивший в последнее время широкое признание, а также копчение и вяление (сушка). В недалеком прошлом основным способом было вяление — заготовка юколы. Различается три основных вида юколы: *якуй* — филе из верхнего слоя бока рыбы, снятого вместе с кожей, *макуи*, — второй слой филе. С каждого бока рыбы снимаются оба слоя, а иногда и один *якуй*. В верхней части делается разрез, через который юколу нанизывают на прутья и вешают на открытом воздухе для сушки. Оставшаяся после срезания филе часть рыбы — ее костяк с тонким слоем мяса, головой и хвостом — также высушивается и идет на корм собакам. Этот вид юколы называется *икзи*.

В прежние времена юкола была едва ли не основным продуктом питания орочей в течение поздней осени, зимы и весны. Вместо хлеба, который тогда еще не пользовался особым признанием, с ней пили чай, из нее варили суп, ели в размоченном или распаренном виде. В последнее время вяление юколы все больше заменяется копчением в специальных шалашах над костром из гнилушек.

Заготавливали впрок рыбные продукты и другими способами. Один из таких продуктов, называемый *такса*, приготавливался следующим образом. Рыба в течение длительного времени варится в котле с рыбьим жиром. Когда она разварится до того, что распадается на отдельные волокна, ее вынимают из котла, мелко режут и заливают рыбьим жиром. Хранят в плотно закрытой берестяной посуде. Зимой ее ели в разогретом виде, смешивая с сушеными ягодами. Из рыбы вытапливали также жир, причем раньше его заготавливали на зиму в больших количествах, а теперь предпочитают пользоваться покупными жирами. Заготавливают икру. Сейчас ее солят в тузлуке (соляном растворе) русским способом, а раньше сушили или коптили. Зимой икру добавляли в суп или ели с черемуховыми лепешками.

Лакомыми блюдами считаются в сыром виде мясо с ног лосося, его печень, почки, сердце, глаза, головной и костный мозг. Особенно ценился костный мозг. Он считался до недавнего времени лучшим угощением для желанного гостя. Употреблялось в пищу сырое мясо и других промысловых животных: дикого оленя, изюбря, кабарги, медведя, кабана, зайца. Считалось запретным по разным причинам мясо тигра, рыси, харзы, волка, красного волка, горностая, а из птиц — ворона, грача, орла, коршуна, ястреба, вороны. В основе запрета лежат вполне рационалистические соображения (мясо жесткое и неприятное на вкус), но в отношении некоторых животных (тигр, орел, коршун, ворон) сохраняют значение и религиозно-тотемические предрассудки.

Мясо лосося, кроме того, заготавливалось впрок путем вяления или копчения. Свежую кровь лосося охотно пьют. Ее сливают также в очищенные кишки, приправляют солью, черемшой и варят. Получается своеобразная кровяная колбаса.

В пищу, преимущественно в вареном виде, идет мясо таких морских животных, как нерпа, сивуч, морж. Употребителен и жир этих животных.

Успехом пользуются различные студнеобразные блюда, представляющие собой застывший бульон из мездры с лосиной шкуры, рыбьей кожи и икры. Особенно вкусным считается студень из мездры, соскабливаемой с внутренней стороны лосиной кожи. Любят также желе из рыбьей икры с ягодами. Из моллюсков в пищу употребляют обитателей больших и малых двустворчатых раковин. Первых едят в печеном виде, вторых — в вареном.

Раньше немалое место в пищевом рационе орочей занимали дикорастущие растения. Листья черемши и дикого лука, клубни сараны и некоторых других растений как приправа добавлялись в мясную и рыбную пищу в свежем или сушеном виде. Широко употребляли в пищу ягоды — черемуку, бруснику, голубицу, морошку. Ягоды черемуки заготавливались в больших количествах. Ее мелко толкли вместе с зернышками, из полученной массы делали лепешки и высушивали на солнце. Зимой эти лепешки размельчали и ели с рыбьим, нерпичьим или медвежьим жиром, с сушеной икрой или с рыбьей мукой *такса*. Сбор ягод, особенно черемуки, занимал у женщин и детей значительное время. Недаром он получил в фольклоре широкое отражение.

С давних пор орочам известны целебные свойства некоторых лекарственных растений, которые охотно применялись ими для лечения желудочных и простудных заболеваний, а также гноящихся ран.

С солью орочи познакомились еще до того, как начали вести меновую торговлю с соседями. Ее они вываривали из морской воды, но в пищу употребляли раньше в небольших количествах.

По примеру местных русских ороческие женщины научились готовить различные европейские блюда, квасить капусту, солить грибы, варить варенье.

Одежда

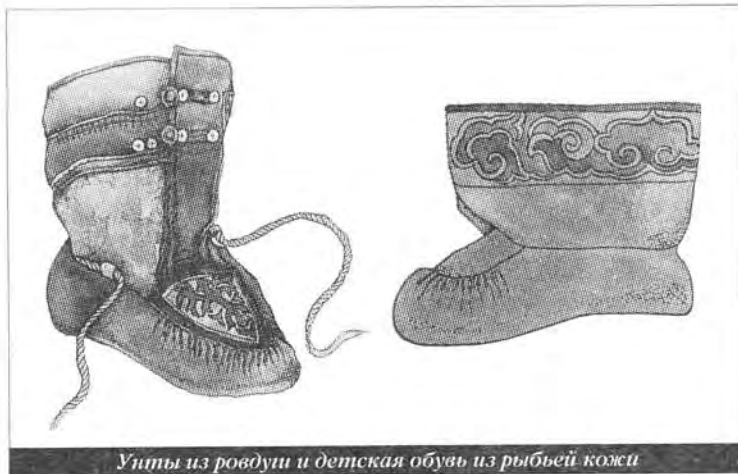
Постепенно стираются различия и в одежде. Большинство орочей носит одежду русского покроя. Сейчас уже трудно встретить мужчину-ороча, одетого по-старому. Лишь отдельные старики носят традиционные ороческие халаты. Исключение составляют также охотники во время промысла, экипировка которых будет описана ниже. Жен-

щины преклонного возраста предпочитают традиционную одежду, женщины среднего возраста, наоборот, европейскую, а молодые только ее и признают. Одежда нового покроя или покупается в готовом виде, или изготавливается по русскому образцу. Шитье одежды, как и обуви, входит в круг обязанностей женщин. Среди орочей во время нашей экспедиции лишь один мужчина занимался портняжным ремеслом, А.И. Сиочонко, которого побудили к этому паралич обеих ног и затрудненная речь.

До середины XIX века материалом для одежды служили вырабатываемые домашним способом рыба́ья кожа, лосинная замша, мех лесного и морского зверя, собачья шкура. Позднее появляются и постепенно приобретают все большее значение различные покупные ткани.

Костюм ороча-охотника довольно сложен и очень хорошо приспособлен к условиям зимней тайги и требованиям охотничьего промысла. На голое тело надеваются короткие штаны типа трусов из замши *хэки*, подпоясанные тонким кожаным ремешком *омоуо*. Поверх штанов надевается широкий кожаный пояс с кольцами, к которым привязываются завязки наголенников. Мужские наголенники *о́и*, сшитые из кожи тайменя, имеют вид длинных, постепенно сужающихся гамаш без штрипок, закрывающих всю ногу до щиколотки. Внизу они лежат поверх голенищ обуви. Халат *качу́и*, длиной несколько выше колен, шьется из лосиной замши. Его левая пола заходит на правую и застегивается на боку. Халат подпоясывается еще одним узким кожаным ремнем *у́мү*, дважды охватывающим талию и имеющим на одном конце орнаментированную костяную пряжку. К ремню привешиваются охотничий нож *кучэ* в ножнах из бересты *коммои* и небольшая сумочка *капту́рау*, где лежат принадлежности для высекания огня: кремь *бу́*, стальное кресало *сэлэмэ мо́ди* и высушенный трут *сиктиксэ*. Охотники до сих пор предпочитают пользоваться на охоте огнивом, так как спички часто отсыревают.

Поверх халата надевается меховая безрукавка *мэата*, сшитая из двух шкур с головы лося с использованием их естественных форм. Они сшиты на плечах с прорезанным отверстием для головы, одна закрывает туловище спереди, другая сзади, и соединены завязками с боков по три пары на каждом боку. Если безрукавку снять, развязав за-



Унты из ровдуш и детская обувь из рыбьей кожи

вязки, то ее можно использовать как подстилку при ночевке в лесу. В этом случае охотник стелет на снег еловые ветки, на них кладет расправленную безрукавку, а сверху — спальный мешок *хукта* из меха собаки или кабарги. Чтобы предохранить переднюю часть одежды от загрязнения и повреждений, надевается короткий фартук *бэпи* из рыбьей кожи. В морозную погоду на шею надевают меховой шарф *моноптү* из беличьих, хорьковых или колонковых хвостов.

Головной убор охотника состоит из нескольких предметов. Сначала на голову надеваются наушники *зава* в виде клапанов, соединенных сверху тесьмой, опоясывающей голову, с завязками внизу; наушники делаются из меха лисы или зайца, с наружной стороны покрываются материей с орнаментом. Затем — мужской платок *понко* в виде подшлемника из плотной ткани с вырезом для лица и свободной падающей на плечи и спину нижней частью. Он предохраняет со всех сторон от попадания за ворот снега и хвои с деревьев. Сверху надевается небольшая шапочка *аңу* из меха лося шерстью внутрь, покрытая снаружи белым оленьим мехом и отороченная узкой полосой меха выдры. Кожаные тесемки шапочки завязываются под подбородком, где и тесемки наушников.

Поверх рукавов халата надеваются нарукавники *уксэп-ту* из рыбьей кожи, закрывающие руки от запястья до

плеч. В нижней своей части они закрепляются туго обматываемыми несколько раз вокруг руки напульсниками *на-синтү* в виде обмоток шириной 7–8 см, длиной 60–70 см, к орнаментированным концам которых пришито по одной завязке. Напульсники предохраняют рукава от попадания в них снега. На кисти рук надеваются рукавицы из собачьего меха или из плотной ткани на вате *кокто*, а для осенней охоты из рыбьей кожи *вабангэ*. Чтобы быстро высвободить кисть руки при стрельбе, при настораживании ловушек и других выполняемых пальцами видах работы, на лицевой стороне рукавиц имеется широкая прорезь, прикрываемая клапаном. Тыльная сторона нередко орнаментируется.

На ноги надевается обувь из кожи тайменя *унта* с невысокими разрезанными спереди голенищами и пришитыми у щиколоток двумя завязками, которые обматываются вокруг ноги и завязываются. Голенища заправляются под нижние концы наголенников. Это надежно предохраняет обувь от попадания в нее снега. В обувь для утепления кладется высушенная мягкая трава. Носки унтов немного зашнурованы вверх, чтобы удерживать в нужном положении носовые ремни крепления лыж. Снаряжаясь в путь, охотник берет с собой чулки *доктё* из меха собаки, кабарги, оленя шерстью внутрь. В них он спит, отдыхает, пока обувь сушится у костра; их он надевает во время охоты при очень сильных морозах.

Как мы видим, охотничий костюм насчитывает до двадцати предметов, причем ни один из них нельзя считать лишним. Все чрезвычайно целесообразно, все на своем месте. Охотник большую часть времени находится в движении. То он бежит на лыжах в погоне за зверем, то торопится обойти и проверить большое количество расставленных им ловушек, то транспортирует свою добычу к зимовью, то спешит на помощь попавшему в беду товарищу. Одежда его движения нигде не стесняет. Она достаточно теплая, но вместе с тем и легкая, в нее не попадает влага снаружи, она хорошо вентилируется и потому не намокает от пота, не рвется, когда приходится пробираться сквозь лесную чащу. Эти качества традиционного охотничьего костюма удерживают орош до сих пор от замены его на промысловую покупную одежду, поскольку последняя не удовлетворяет многим из перечисленных требований в условиях таежной зимней охоты.

Традиционная мужская и женская одежда, исключая описанный выше охотничий костюм, мало чем отличалась по покрою друг от друга. Женский халат закрывает икры ног, а мужской доходит до колен, иногда — чуть ниже. Первый богаче орнаментируется, чем второй. Женские наголенники *амсу́* уже мужских, они плотно облегают ногу и заправляются в голенища обуви, тогда как мужские, более широкие, надеваются поверх голенищ повседневной обуви, но заправляются в голенища праздничной или меховой обуви эвенкийского происхождения типа торбазов. Штаны *хлики* у женщин имеют спереди прямоугольный натазник. В его перечне верхней зимней одежды отсутствует шуба из меха кабарги или дикого оленя *конуо*. Упоминаемые им праздничные женские нагрудники *лэли*, надеваемые поверх халата, давно уже вышли из употребления. О них сохранились лишь воспоминания. Под тем же наименованием бытуют детские нагрудники, предохраняющие одежду от загрязнения при еде. Изготавливают их из утиных шкур, не пропускающих влаги и жира.

Женская зимняя шапка имеет вид капора. Верх делается из шкуры лося, по краям — опушка из меха соболя или рыси. По тулье и с боков шапка украшается геометрическим прямолинейным орнаментом *конуили*, вышитым подшейным оленьим волосом или апплицированным из узких полосок белого меха.

Летом во время дождя до сих пор иногда носят берестяную шляпу в виде низкого конуса диаметром около 40 см. По наружным краям и на макушке такие шляпы обычно украшаются тисненым орнаментом. Кроме того, из бересты же раньше изготавливались разнообразные зонты от дождя и веера, которыми отгоняли комаров и мошку.

В фольклоре часто упоминается как обычная принадлежность женского костюма замшевая поясная сумочка для мелких предметов *сикти*, имеющая форму двух соединенных вместе яйцевидных мешочков, украшенных сложным орнаментом.

Наряду с орнаментировкой с помощью вышивки или аппликации женская одежда украшается также различными металлическими бляшками, пуговицами и раковинами.

Металлические мелкие бляшки *ачаэ* или более крупные *кумпиэ* нашиваются по краю подола. По форме они связаны с изображением, иногда очень стилизованным, различных

представителей животного царства и частей их тела. Отсюда и их наименования. Наиболее употребительные называются в переводе на русский язык: «комар», «соболья лапка», «рысий коготь», «собачья морда». Весьма возможно, что некоторые из них, такие как «соболья лапка», «рысий коготь» и подобные им, явились заменителями более ранних украшений из натуральных лапок, когтей, зубов и т.п., что, вероятно, имеет под собой магическую почву: обладание частью животного дает человеку власть над этим животным и ему подобными. В прошлом орочи покупали или выменивали металлические бляшки у заезжих скупщиков пушнины. Затем научились сами отливать их из покатного олова. Формочки для них изготавливались из туfoобразного камня *абда*.

Подолы женских халатов, нагрудники и накидки украшаются также перламутровыми пуговицами *тан'а* чаще всего белого цвета. Они нашиваются или сплошной цепочкой в один-два ряда, или в виде простейших узоров из трех-пяти пуговиц в каждом, причем эти узоры нашиваются целой вереницей по всему подолу. Наиболее популярны такие узоры: три пуговицы по углам треугольника; четыре пуговицы по углам квадрата и пятая в центре, три пуговицы по прямой горизонтальной линии и две по вертикальной, идущей вверх от средней пуговицы горизонтального ряда. Пуговицы, по-видимому, заменили более древние перламутровые диски из морских раковин, связанные по происхождению с древней приморской культурой, тогда как металлические бляшки восходят к культуре таских охотников.

Материалом для украшения женских халатов, нагрудников и накидок служили, кроме того, раковины каори. Некоторые орочи считают, что эти раковины в весьма отдаленные времена добывались их предками. Существует даже такая легенда: чтобы добыть раковины каори, нужно бросить в море лохматую собаку, и, пока она будет выбираться на берег, в ее шерсть набьется большое число раковин. Достоверно известно, что раковины каори с давних пор служили предметом меновой торговли, которую с орочами вели приезжие купцы.

Для орочей и других народностей Приамурья они приносили наборы дешевых украшений, отвечающих традиционным вкусам потребителей, и буквально обирали местное

население. Нам показывали старые серьги, подвески, даже отдельные бусины из стекла или дешевого камня, за которые в свое время было уплачено по целому соболю. Орочи начинали понимать, что их обманывают. Оценка коварства и лживости купцов, их крайней жестокости при взимании долгов, очень часто фиктивных, нашла свое отражение в фольклоре, в частности, в публикуемых здесь текстах. Но традиционные вкусы, щепетильность в выполнении принятых на себя обязательств, даже если они имели явно кабальный характер, и боязнь мести со стороны безжалостных купцов побуждали орочей поддерживать с ними торговые связи.

Орочские женщины носят продаваемые сквозь мочки ушей серьги *йкэ*. Простые серьги маленького размера *тунэпэкэ* делались в виде колец из серебряной проволоки. Серьги большего размера состоят из тех же колец, на которые нанизываются небольшие диски, по виду похожие на те, что бывают на детских сосках. Изготовлены они из легкого, иногда полупрозрачного камня, имеют в диаметре от 2,5 до 4 см и, возможно, повторяют форму древних нефритовых колец. В зависимости от размера различаются их названия: маленькие диски называются *пэаја*, диски покрупнее — *сиакэ*. Так же именуются и сделанные с ними серьги. Кроме дисков, к серьгам привешиваются по две-три бусины — круглые *н'бизоко* или вытянутые *чукчиктэ*. В недалеком прошлом не только женщины, но и мужчины носили спиралевидные серьги в носу, изготовленные из серебряной проволоки *сан'заха*, одну или две. В первом случае серьга продевалась через перегородку между ноздрями, во втором — через крылья носа.

По воспоминаниям стариков и фольклорным данным, в отдаленные времена люди, обладающие материальным достатком, носили на груди большие покупные диски *косо* из светлого нефрита, оправленные по краю серебром и с отверстием в центре.

Анисимов Аркадий Федорович (1910–1968) — этнограф, религиовед, музеевед, доктор исторических наук.

Родился в Вологодской области. В 1927 г. поступил на этнографическое отделение исторического факультета Ленинградского университета, был учеником В.Г. Богораза. Студентом собирал этнографические материалы у эвенков Туруханского края, работал учителем кочевой школы в Подкаменной Тунуске.

После аспирантуры поступил в Институт народов Севера, заведовал историко-этнографической секцией, был ученым секретарем научно-исследовательской ассоциации института, в то время объединявшей всех ленинградских североведов. В августе 1938 г. был арестован, но вскоре освобожден. С началом войны добровольцем ушел на фронт, был демобилизован по болезни и эвакуирован из блокадного Ленинграда.

После войны вернулся в Ленинград, работал в Музее этнографии СССР, в Институте языка и мышления, в Институте этнографии АН СССР, где заведовал сектором Сибири, с 1953 г. руководил сектором первобытной религии в Музее истории религии и атеизма.

А.Ф. Анисимов — один из крупных специалистов по проблемам происхождения религиозных верований, ранним формам религии, шаманизму.

Среди его работ — «Родовое общество эвенков (тунусов)» (1938), «Космогонические представления народов Севера» (1959), «Исторические особенности первобытного мышления» (1971), «Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований» (1958), фрагменты из которой предлагаем читателям.

КУЛЬТ МЕДВЕДЯ У ЭВЕНКОВ

У эвенков повсеместно существовал обычай совершать над убитым медведем особый обряд, носивший характер массовой родовой религиозной церемонии, обязательной для каждого члена рода. Обряд этот представляет для историка религии интерес в том отношении, что дает возможность проследить ряд важных моментов, относящихся

к проблеме генезиса представлений о верховных духах — владетелях отдельных областей природы.

У эвенков охотятся на медведя в течение всего года, но чаще всего поздней осенью и ранней весной, когда зверь находится в берлоге. Обряд над убитым медведем превращался в целое торжество (отсюда установившееся за ним в литературе название — «медвежий праздник»).

Основные моменты обряда были следующие.

Охотник, которому удавалось обнаружить берлогу, примечал ее местонахождение и возвращался на стойбище, делая по пути заметки на деревьях, чтобы потом ориентироваться по ним, как по вехам, если след занесет снегом. Как только становились видимыми чумы стойбища, охотник начинал первые обрядовые действия пантомимы. Он расправлял руки — «крылья», вытягивал, словно птица, вперед шею и начинал оглашать тайгу криком, подражая ворону. Пожилые и опытные охотники вылезали из чумов и отвечали аналогичным криком охотнику, изображавшему прилетевшего к родному гнездовью ворона-сородича. Тот, приподняв плечи и растопырив руки, прыгал подобно ворону от чума к чуму, издавая отрывистый, резкий клекот, поразительно похожий на крик этой птицы. Движения, имитирующие ворона, в свою очередь, были не менее выразительными. Начиналась общая красочная пантомима, в которой прилетевший ворон звал своих братьев-воронов клевать найденную им в тайге добычу.

По окончании пантомимы участники обряда расходились по своим чумам, а затем собирались на большой охотничий совет, обычно в чум охотника, нашедшего берлогу. Последний рассказывал собравшимся, где находится берлога, при каких обстоятельствах он ее нашел, велик ли, по его мнению, медведь, как удобнее добыть его. Весь разговор велся в условной, иносказательной форме. Охотники обсуждали обстоятельства предстоящей охоты и распределяли в ней роли. Наутро охотники чуть свет выходили из чумов и «улетали в тайгу клевать добычу», т.е. охотиться. Обычай требовал, чтобы они при этом не наступали на порог чума и не оглядывались назад, а оставшиеся на стойбище люди не выглядывали из чумов до тех пор, пока охотники не скроются в тайге; от оставшихся требовалось также, чтобы они не чесали волосы, не мыли руки, не брали

острые предметы и не ранили ими себя, — словом, требовалось соблюдать целый ряд магических запретов.

Охотники осторожно подходили к берлоге и втыкали крест-накрест колья, закрывая ее отверстие, чтобы встревоженный медведь не мог быстро выскочить. Затем они становились в порядке старшинства подле берлоги, и самый старший начинал длинным шестом тревожить медведя. Из берлоги слышалось глухое урчание. В отверстии показывалась голова медведя. Раздавались несколько выстрелов, и зверь грузно оседал назад. Иногда медведь ломал крестовину и выскакивал наружу. Тогда его закалывали с помощью *кото* — ножа на длинном древке. Когда медведь был убит, охотники начинали «пытать», нет ли еще зверя в берлоге. Затем один из охотников, обычно старший по возрасту, залезал в берлогу и накидывал на убитого медведя ременный аркан. Остальные дружно тянули за противоположный конец ремня и вытаскивали зверя из берлоги.

Влезавший в берлогу охотник то обращался к медведю с различными просьбами, уговаривая его послать сородичам удачу в промысле, послать им зверя, добычу, то в юмористической форме убеждал медведя, что ему давно следовало перебраться на новое стойбище, так как берлога стала плоха и вонюча. Когда в отверстии берлоги показывалась голова зверя, охотники кричали, обращаясь к нему: «Дедушка, потише, дедушка, полегче!» Медведя называли *амака*, т.е. «дедушка», а медведицу — *энеке*, т.е. «бабушка».

Когда медведь был вытащен из берлоги, охотники окружали его и с пронзительным карканьем возобновляли охотничью пантомиму. Одни, взмахивая руками, подражая летящим воронам, другие, полурастопырив руки и приподняв плечи, изображали прыгающее и дерущееся из-за падали воронье, третьи — клюющих падали птиц. Охотники-вороны показывали, что они рады богатой добыче. Они громко кричали, созывая сородичей. Далее изображалось, что на крик воронья собирались горностаи, кедровки, волки, лисицы и прочий таежный зверь. Все хотели отведать вкусного медвежьего мяса. Охотники считали, что, глядя на этих животных, душа медведя поверит, что люди не убивали медведя, и не будет им мстить. Превратившись в нового медведя, она будет ходить по тайге, не причиняя зла людям, пока снова не станет добычей охотников и не будет ими обманута таким же образом.



На охоту с копьём

После этой пантомимы один из охотников, чаще всего старший, раскрывал пасть медведя и вставлял между зубами небольшую (8–10 см длиной) палку, приговаривая: «Дедушка (бабушка), зевай!» Теперь душа медведя могла, по представлениям эвенков, свободно покинуть тело убитого зверя и не мешать людям его свежевать. Спустя некоторое время старший охотник, выполняющий функции руководителя, подавал знак снимать шкуру. Охотники хором, повторяя слова старшего, кричали: «Дедушка (бабушка), шкуру снимать будем, муравьев много!» По мнению эвенков, душа медведя должна была понять это следующим образом: не охотники, дескать, шкуру снимают, а муравьи ползают по туше и пожирают мясо. Однако медведя и его душу это уверение не удовлетворяло. Один из охотников от имени медведя начинал допытываться, кто же его свежует, и успокаивался только тогда, когда ему говорили: «Дедушка (бабушка), женщины с тебя шкуру снимают».

Охотникам предписывалось строжайше соблюдать *нимат* — обычай, согласно которому убитого медведя следовало подарить кому-нибудь из членов другого рода. При этом следует подчеркнуть, что получал в нимат медведя не всякий другой род, а непременно род зятя, т.е. тот род, откуда охотники, убившие медведя, брали себе жен. Человек, получивший в нимат медведя, обязан был «прикрыть рану на теле медведя», т.е. снять шкуру и взять ее в личное пользование, а мясо медведя сварить и съесть сообща со всеми членами стойбища, добывшего медведя.

На языке эвенков лицо, получившее в дар убитого медведя, носит название *нимак* — дословно «чужеродец»; обряд свежевания называется *нимакин*, а шкура, полученная в дар, — нимат.

Процедура свежевания убитого медведя сопровождается своеобразной драматической игрой, в которой участвовали охотники. Нимак — член рода зятя, свежующий медведя, — спрашивал последнего, так ли надо резать, так ли снимать шкуру, разделывать тушу и т.д. Один из охотников от имени медведя давал на эти вопросы утвердительные ответы. Затем медведя расспрашивали, где он жил, что ел, с кем играл свои брачные игры и т.д. Один из охотников, отвечая от имени медведя на эти вопросы, пространно рассказывал о жизни зверя в тайге, вплоть до последнего момента. После этого начинали уверять медведя,

что убился он сам, свалившись с горы или потянувшись за ягодами, и т.п. Медведь указывал на источники своей смерти — пулю и ружье. На это охотники говорили, что пулю он взял сам, играя с ружьем, что убили его не охотники, а ружье, а если он все-таки этому не верит, видя подле себя людей, то пусть знает, что люди эти не эвенки.

Во время описанных обращений к медведю ему слегка надрубали у головы шею, осторожно отделяли ножом позвонки, вскрывали грудь и нижнюю часть шеи, вынимали легкие, сердце и печень, не отделяя их от горла и головы, и клали все подле туши. После того как медведь уже был освежеван, начиналась причастная трапеза: руководитель охоты разрезал на куски сердце медведя и первым съедал один из кусков; за ним в порядке старшинства то же проделывали остальные. При этом охотники вновь исполняли пантомиму, подражая карканью воронов. Затем принимались за разделку туши убитого зверя. Так как эвенки считали, что кости медведя дробить нельзя, тушу расчленяли по суставам. В заключительной части этого цикла церемоний участники охоты исполняли особый обряд проводов или прощания со зверем. Для этого вынутую из туши брюшину относили немного в сторону, и все участники охоты стреляли в нее по очереди из маленького ритуального лука, подобно тому, как это делается при погребении сородича (уходят от могильного помоста, поворачиваются к нему лицом, пятятся назад и стреляют по направлению к нему из лука). По окончании этой церемонии охотники направлялись на стойбище, нагруженные богатой добычей.

Подходя к стойбищу, охотники давали о себе знать, каркая по-вороньи. Со стойбища им отвечали тем же, и вскоре повторялась первая из описанных выше пантомим. Затем посреди стойбища раскладывали костер и принимались варить мясо убитого медведя. Пока мясо упревало в котлах, устраивались пляски, игры и состязания. Мужчины и женщины становились в круг, брали друг друга за руки и образовывали круговой хоровод — *иконин*, или *яхорье*. Старший и наиболее опытный охотник запевал. Он пел, покачиваясь из стороны в сторону, две короткие строки сочиненной им по случаю этого праздника песни-импровизации. Пропетые строки повторял весь хоровод, покачиваясь в такт песни. Затем хоровод в быстром темпе исполнял две короткие строчки припева, и танцующие, слег-

ка приседая, подпрыгивая и ударяя при прыжке нога о ногу, начинали кружиться в направлении против солнца. Потом снова следовали слова запева, хоровое сопровождение их всеми танцорами, затем быстрый, энергичный припев и снова движение хоровода, причем всегда в одном направлении — «навстречу заре». Темп танца ускорялся с каждым поворотом. Песня запева звучала повелительнее, хор повторял ее все дружнее и громче, движения танцоров становились все быстрее, стремительнее. Когда темп танца достигал такой быстроты, что пение становилось невозможным, оно сменялось выкриками запева и дружным рокочущим шумом хоровода, напоминающим хорканье оленей. Если кто-нибудь не выдерживал темпа и валился на землю от усталости, круг размыкался, но только для того, чтобы убрать упавшего. Когда уставали танцевать пожилые, их сменяла молодежь.

Представитель рода зятей — *нимак*, свежавший убитого медведя, — наблюдал за варевом. Убедившись, что мясо упрело, *нимак* подавал об этом знак остальным, имитируя крик ворона. Ему отвечали остальные члены стойбища, изображавшие стаю, прилетевшую на этот зов к костру. Иногда для большего уподобления воронам участники обряда мазали себе лицо и руки растертым углем. После трапезы вновь начинались игры. Танцующие становились один против другого и, ударяя друг друга ногами (правой ногой о левую ногу партнера и наоборот), начинали вращаться в ускоряющемся темпе, держа руки за спиной. Победителем считался тот, кто перепляшет всех. Этот танец (*хокодек*) танцевало одновременно несколько пар. После танцев следовали стрельба из лука в цель и друг в друга с последующими прыжками и увертыванием от стрелы противника, прыжки с шестом в высоту, прыжки через ременный аркан, который вращали в руках два охотника. Только поздней ночью заканчивалось торжество, и участники обряда расходились по чумам.

Следующий день церемоний открывался процедурой вынимания глаз из головы медведя и заканчивался опять играми, плясками, песнями и угощением у костра. Обряд начинал самый старый охотник стойбища. Он брал голову медведя и осторожно вынимал ножом глаза, завертывал их в бересту и велел отнести в тайгу и похоронить на могильном помосте. На молодом кедре с трех сторон де-

ляли затесы с помощью *кото*, с двух сторон делали глубокие зарубы и клали туда медвежьих глаза. После похорон медвежьих глаз участники обряда вновь принимались за угощение, игры и танцы.

Последний, третий по счету, день обряда посвящался похоронам медвежьей головы. Сварив голову зверя и съев с нее мясо, собирали кости, оплетали их ерником, а поверх тонкими ивовыми прутьями и совершали особый обряд борьбы с медвежьей головой. Ее передавали одному из мальчиков стойбища, и тот имитировал борьбу с медведем. Под конец мальчик ронял медвежью голову на землю и под радостные крики присутствующих прижимал ее коленом как победитель. После этого следовала процедура похорон медвежьей головы, что понималось как погребение всего медведя. Поверженную наземь голову медведя уносили в тайгу (иногда к ней присоединяли остальные кости и по кусочку мяса от каждой части тела и органов; это делалось для того, чтобы воскресший медведь имел все части тела) и прятали в лесной чаще, погребая на могильном помосте — высоком кедровом пне. На этом обряд заканчивался. [...]

Решая вопрос о характере и истоках этих обрядов, нельзя не обратить внимания на тесную связь их с тотемическим культом. Прежде всего бросается в глаза связь между почитанием зверя и отношением к нему как к предку людей. Та же связь подчеркивается и в мифах, повествующих о чудесном рождении медвежьего героя, широко известных в этнографической и фольклорной литературе. В этом отношении существенный интерес представляет предание аянских эвенков, рассказывающее о том, «как средняя земля вначале делалась». Из трех земель вселенной — верхней (неба, места обитания божеств), средней (тайги, места обитания эвенков) и нижней (подземного мира, места обитания умерших) — средняя земля вначале была очень маленькой. На ней, говорит предание, не было ни деревьев, ни гор, ни рек, ни травы. Потом земля стала расти, превратилась в большую. На ней появились горы, реки, лес и травы. Наконец, на земле появился медведь, а за ним и все остальные животные. К многочисленным и разнообразным вариантам рассказов о медведе, изображающим его то как первого обитателя земли, то как предка людей, то как бывшего человека, принявшего звериный образ,

следует присоединить существующие у эвенков представления о медведе как духе — помощнике шамана, так называемом *манги*. В комплексе представлений о манги важно в данном случае то, что этот дух рисуется существом двойной, полужвериной-получеловеческой природы и осмысливается как дух-предок, хозяин нижнего мира и душ предков, что находит свое отражение и в семантике слова манги, означающего одновременно и «медведь», и «дух предков». В шаманских мифах звериным двойником шамана, тождественным по своим истокам духу-тотему, выступает у эвенков также медведь-предок манги. [...]

Предания о медведе как звере — прародителе той или иной группы людей были широко распространены по всему Северу и Сибири. В преданиях эвенков медведь изображается младшим братом матери. Удэ полагали, что они произошли от брака женщины с медведем, и потому почитали медведя своим родоначальником. Орочи считали медведя не только священным животным, но и предком-родоначальником. Относительно айнов имеется указание о том, что медведь в их родовых преданиях фигурировал в числе тотемов-прародителей. Близкие по значению представления зафиксированы и у многих других народов Сибири.

К этому циклу мифов о медведе примыкает другой — рассказы о зверином муже-медведе, существующие в разнообразных и многочисленных вариантах. У эвенков р. Подкаменной Тунгуски этот мотив трактуется в том плане, что медведь крадет из стойбища девушку (по одним вариантам — первую женщину на земле, по другим — одну из девушек-подруг, копавших на берегу реки сарану) и делает ее своей женой, затем встречается с ее братом в лесу у костра, падает от его стрелы и, умирая, в предсмертной песне признается в том, что он ему зять и хоронить его (т.е. снимать с него шкуру) должен не охотник, а кто-нибудь из рода зятей охотника, т.е. из рода медведя. В нанайской легенде медведь приходит к женщине в юрту и становится ее мужем. У них рождаются дети — *нани хала* (род нанаев). Когда дети вырастают, женщина уходит в лес и становится медведицей. Конец этого мифа также приводит к трагической развязке: медведь становится добычей охотника, нарушившего запрет матери-медведицы, просившей детей не убивать встречаемых в тайге медведей. Аналогично трактуется этот мотив и в поэтической легенде орочей, рассказы-

вающей о том, как женщина их рода состояла некогда в сожителстве с медведем и у них родились дети-люди. [...]

Не менее отчетливо тотемические истоки проступают также в обрядах, связанных с поеданием мяса медведя и погребением останков его — костей и головы. Существенно в этих обрядах прежде всего то, что поедание мяса медведя имело значение родовой причастной трапезы, напоминающей тотемические обряды вкушения тела тотема, а захоронение костей медведя носило характер погребения, аналогичного погребению человека. [...]

Понятным становится после этого и другая черта медвежьих церемоний — их резко выраженный родовой характер. Если медведь не обычный зверь, а зверь-предок и совершаемые над ним обряды являлись, по существу, родовым чествованием зверя, характерным для тотемических культов, то эти обряды не могли не носить характера общеродовых религиозных церемоний. Общеродовой характер обрядов, совершаемых над убитым медведем, у эвенков подчеркивался рядом моментов. Во-первых, тем, что каждый раз убийство медведя являлось поводом для массовых религиозных церемоний и общественного празднества; во-вторых, тем, что убитый медведь принадлежал, по существу, не охотнику, убившему медведя, а всему роду, справлявшему над ним соответствующие религиозные обряды; в-третьих, тем, что религиозные обряды, совершавшиеся над убитым медведем и носившие явно выраженные тотемические черты, охотник не мог осуществить один, без участия других членов рода; в-четвертых, тем, что эти обряды являлись обязательными для каждого члена рода, проживающего на данном стойбище или поблизости от него; в-пятых, тем, что поедание мяса убитого медведя носило характер священной родовой причастной трапезы; в-шестых, тем, что право рода на убитого медведя представляло общественно признанное явление, а совершение сородичами указанных церемоний было священным обычаем. [...]

По представлениям эвенков, медведь — младший брат матери. Это древнее материнское родство подчеркивается в обряде следующим образом. Окружив берлогу медведя, эвенки, прежде чем спугнуть и убить зверя, берутся за руки и поют: «Дедушка медведь, наша бабушка, а твоя старшая сестра Дантра, велела, говорила тебе: не пугай нас, умри».

В тексте напутственной речи, обращенной к медведю у айнов, говорится, что медведь после смерти возвращается в род матери. Этот мотив принадлежности героя обряда и мифа к древнему материнскому роду особенно подчеркивается выражением: «Ласково встретит тебя мать-старуха». Отчетливо и столь же убедительно звучит этот мотив в словах: «Птицы-дяди (вороны), которым ты (медведь) несешь угощение, со всех сторон тебя окружив, будут кричать».

Тесные связи между дядями по матери и племянниками — характерная черта общественных отношений материнского рода. При материнском роде определение родства шло по женской линии, и дети, рожденные в браке, принадлежали не к роду отца, а к роду матери; они поселялись в ее матрилинейной группе, и заботы об их воспитании падали не на отца, а на дядю по матери (братьев матери), так как отец был, по существу, чужим для данной матрилинейной группы.

Спрашивается, как следует понимать и трактовать столь очевидную двойственность и противоречивость обрядов и мифов, связанных с культом медведя? Истоки этих обрядов, как мы уже видели, явно тотемические, а их целевая направленность, по существу, противототемическая, т.е. заключается в желании санкционировать возможность охоты на этого зверя и тем идеологически оправдать нарушаемый практикой и новой тенденцией социального развития древний тотемический запрет. Законно спросить, не является ли эта модификация древних тотемических верований в патриархальный культ медведя результатом распада и разложения древнего материнского рода?

Существенно в этом плане прежде всего двойственное, противоречивое отношение к медведю, которое сравнительно еще недавно было так характерно для воззрений эвенков и других народов Сибири. С одной стороны, медведь считался священным и окружался большим и сложным культом. Его считали предком людей, прародителем, от которого ведут свое начало многие племена и народности; называли его дедом, братом матери и т. д. Чтили его как божество, называли хозяином тайги и думали, что от его воли зависит охотничья удача, а стало быть, и благополучие человека. Его кости собирали все до единой и хоронили их втайне на могильном помосте, словно останки человека. Их не грызли и не ломали, охраняли как святыню

от собак, не бросали на землю, в огонь и т.д. Ни одна капля крови медведя не должна быть затоптана ногами, осквернена. Различные части его тела почитались священными и наделялись в воображении особыми сверхъестественными свойствами: одни, по мнению эвенков, предохраняют от болезней, другие дают облегчение во время родов и исцеляют от бесплодия, третьи приносят удачу на промысле, обеспечивают успех в хозяйстве, четвертые отгоняют злых духов и т.п. Образ медведя — одна из центральных фигур в пантеоне шаманских духов. Изображения медведя, существующие в разнообразных и многочисленных вариантах, встречаются не только в числе святынь родового и семейного культа, но также и на шаманских вещах. Обряды, совершавшиеся над убитым медведем, ярко и выразительно подчеркивают отношение к нему как тотему-зверю. [...]

Наряду с почитанием медведя, которое мы наблюдаем в обрядах, в фольклоре медведь всюду наделяется такими чертами, которые как бы нарочито лишают его ореола святости и из божественного делают смешным, недалеким и жалким. Черты амбивалентности (двусторонней значимости) мы можем наблюдать на примере не только образа медведя, но и образа его тотемического двойника — ворона. Ворон камчадалов *Кутх* и ворон коряков *Куикил* или *Куйкиняху*, т.е. большой ворон, подобно индейскому ворону *Иэл* являются помощниками высшего божества, пославшего их на землю, чтобы устроить мир. У коряков ворон — также первый человек и предок этого племени. С другой стороны, этим же образам приписываются многие отрицательные черты.

Антропова Валентина Васильевна (1909–1976) — этнограф, исследователь коряков Камчатки.

Родилась в Тверской губернии. Закончила этнографическое отделение географического факультета Ленинградского университета. Всю жизнь работала в отделе Сибири Института этнографии Академии наук СССР (Ленинградское отделение).

Во время блокады спасла часть архива Музея антропологии и этнографии и сохранила личные архивы сотрудников, погибших на войне. В послевоенные годы совершила ряд экспедиций на Камчатку, исследовала этнографию коряков, в частности их военную организацию. Изучала музейные коллекции. Автор статей, опубликованных в сборниках МАЭ и журнале «Советская этнография». Участвовала в создании «Этнографического атласа Сибири» и одноименника «Народы Сибири». Ряд статей В.В. Антроповой напечатан за рубежом. Главный ее труд — монография «Культура и быт коряков» (1971), отрывок из которой предлагаем читателям.

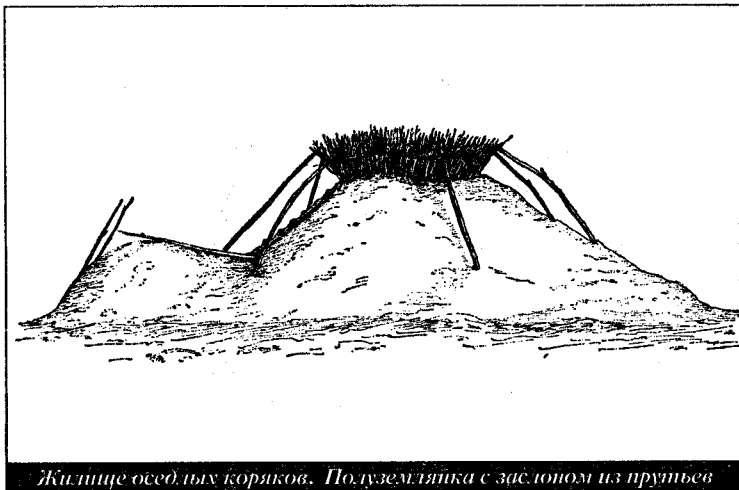
МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА КОРЯКОВ

Кочевой и оседлый образ жизни коряков особенно сказался в бытовании разных типов жилища и различных видов средств передвижения у оленеводов и оседлого населения, а также в пище, утвари, деталях одежды и т. д. Локальные особенности в культуре наблюдались и у разных групп оседлых коряков.

Жилище

Общераспространенным жилищем кочевых коряков являлся особый тип шатра, известный в литературе чаще под чукотским названием «яранга»*. Яранга (*яяца*),

*Этот тип жилища бытовал в конце XIX в. у чукчей, коряков и эскимосов, но встречался также и у некоторых групп эвенков, которые, по-видимому, заимствовали его у коряков.

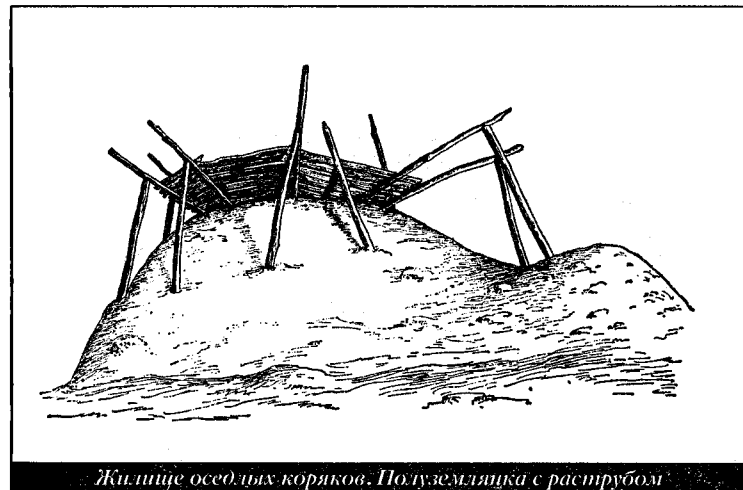


Жилище оседлых коряков. Полуземлянка с заслоном из прутьев

круглая в плане, имела каркасный остов из жердей, покрытых сверху оленьими шкурами; в диаметре она достигала 10, в высоту 4 метров. Остов состоял из трех основных шестов, воткнутых в землю и соединенных верхушками. Вокруг этих шестов ставили вертикально треноги, на которые упирались жерди крыши. Внутри жерди поддерживались распорками-шестами. Благодаря им крыша приобретала куполообразный вид. Остов обтягивался покрывкой, сшитой из оленьих шкур со стриженным мехом, мездрой внутрь. Поверх шкур ярангу обвязывали ремнями, концы которых прикрепляли к вбитым в землю кольям. Входили в жилище, откидывая часть покрывки.

Дымовое отверстие находилось на скрещивании основных шестов, под ним располагался очаг. Коряки иногда делали в яранге пристройку наподобие сеней или коридора, также каркасного типа.

Внутри яранги, к ее стенкам и жердям крыши, укрепляли спальные полога (ёёча) из оленьих шкур, мехом внутрь. Палог по форме напоминал ящик, перевернутый отверстием вниз, высотой от 1,3 до 1,5 м, длиной 2–4 м, шириной 1,3–2 м. Места под пологами устилались оленьими шкурами. В яранге размещалось 3–4, реже 5–6 полов. Каждая семья занимала самостоятельный палог. В



Жилище оседлых коряков. Полуземлянка с раструбом

отдельных полах также жили взрослые незамужние женщины и неженатые мужчины.

Яранга являлась зимним и летним жилищем чавчуменов и оленеводов-алюторцев*. Количество обитателей одной яранги в конце XIX — начале XX в. достигало 25 человек, но иногда и более.

Типом поселения у чавчуменов являлось стойбище (ямкы — кочевье). Последнее состояло из нескольких яранг — от 2 до 5. Место для стойбища выбирали по возможности защищенное от ветра, вблизи воды и зарослей тальника или кедровника, служившего топливом.

Хозяйственных построек в полном смысле слова у чавчуменов не было. Летом зимнюю одежду они хранили на партах, которые ставились впритык одна к другой. Над ними из ветвей кедровника сооружался примитивный остов, который сверху покрывали старыми покрывками от

* Конструкция корякской яранги, так же как и ее внутреннее устройство, аналогична чукотской. Различия между ними наблюдались только в деталях. Так, например, в корякской яранге был меньший наклон конуса; она была больших размеров, в ней размещалось три и больше полов, в то время как в чукотской обычно только один. В отличие от коряков, чукчам была неизвестна яранга с коридором.

яранги и увязывали ремнями. Таким образом, получался невысокий шатер. Другим видом хозяйственных построек на стойбищах чавчуенов были помосты — платформа из редких жердей на треногах. На них летом хранили нарты и другой оленеводческий инвентарь, крупную утварь, сушили олени шкуры, вялили мясо и т. д.

У чавчуенов Тигильского района, которые в большей степени, чем другие оленеводы, занимались летом рыболовством, по примеру оседлых коряков можно было встретить на рыбалках травяные шалаши на высоком помосте. В них хранились запасы юколы. При перекочевках такие шалаши оставляли. Юкольники были распространены и у оленеводов-алюторцев.

У оседлых коряков преобладающей формой жилища явилась особая разновидность полуземлянки с оригинальным сооружением на крыше в виде воронки. Такое жилище (оно называлось так же, как и яранга, — *яяна* или *лымгян* — землянка), восьмиугольное в плане, было углублено в землю на 1–1,5 м (примерные размеры жилища: длина до 15 м, ширина — 12, высота — 3–7 м, в зависимости от высоты основных столбов). В яме вбивали двенадцать толстых вертикальных столбов: четыре основных посередине (они сверху соединялись перекладинами, образуя квадратную раму), остальные по углам. Стены из плах устанавливали между угловыми столбами и соединяли балками. Балки и перекладины основных столбов служили опорой для скатной крыши из плах. В центре крыши из жердей и плах сооружали раструб, напоминающий большую воронку. Узкой частью он прикреплялся к перекладинам рамы, а широкая поддерживалась специальными столбами, врытыми в землю за стенами жилища. Посередине раструба имелось квадратное отверстие — *йымогыйчын* (размером около 1 м²), которое одновременно служило дымовым отверстием и входом. Такое сооружение защищало жилище от снежных заносов.

К одной из коротких стен жилища пристраивался узкий длинный коридор с плоской крышей, обращенный входом к морю. Он, так же как и жилище, был углублен в землю. В крыше коридора имелось отверстие для тяги. Оно открывалось, когда в жилище зажигали костер. С наружной стороны деревянный остоу полуземлянки и коридора покрывался сухой травой, а поверх нее засыпался землей, за исключением раструба.

Входили в полуземлянку через коридор только во время сезона промысла на морских зверей, т. е. с начала мая до конца октября, зимой же его закрывали, и тогда попадали в жилище через дымовое отверстие. Для этого сперва влезали на крышу коридора, потом по бревну с зарубками — в раструб. В жилище спускались по такому же бревну (*гийитий*).

Очаг (из двух камней) находился почти посередине жилища. Спали оседлые коряки в таких же полах, как и оленеводы. Хозяйственные и промысловые предметы — сети, собачью упряжь, лыжи, охотничьи принадлежности и другие хранились по углам жилища, носильные вещи — на специальных перекладинах, а съестные припасы зимой в коридоре.

В конце XIX в. описанная выше полуземлянка с воронкообразным раструбом была распространена у оседлых коряков западного побережья — каменцев, итканцев, паренцев и алюторцев (пос. Рекинники). У оседлых коряков восточного побережья — алюторцев, апукинцев и кереков — бытовала полуземлянка такой же конструкции, но без воронкообразного сооружения на крыше. Кроме того, по сравнению с жилищем западного побережья она была меньших размеров, более углублена в землю, и стены ее строились из одного ряда плах. Для предохранения полуземлянки от снежных заносов апукинцы и алюторцы иногда около дымового отверстия ставили заслон из прутьев или циновки. Кереки, некоторые апукинцы и алюторцы пользовались входом через коридор не только летом, но и зимой.

Количество обитателей одной полуземлянки в конце XIX — начале XX в. достигало 6–13 человек, но нередко встречались и более обширные жилища, вмещавшие до 20, а у кереков даже до 25 и более человек.

У карагинцев к концу XIX в. традиционная полуземлянка с входом через дымовое отверстие уже исчезла*. На-

*Судя по сведениям Ж. Лессепса, у карагинцев в конце XVIII в. бытовала восьмиугольная в плане полуземлянка. К сожалению, из его описания трудно представить, имела ли она воронкообразный раструб (Лессепсово путешествие по Камчатке и по южной стороне Сибири. Ч. II. М., 1801). Из краткого описания С. Крашенинникова скорее можно заключить, что такого раструба не было. Так относительно укинских коряков он пишет, что их жилища ничем не отличались от ительменских (С.П. Крашенинников. Описание земли Камчатки. М.; Л., 1949); ительмены, как известно, таких сооружений не делали.



Шалаш на сваях пирамидальной формы

иболее распространенным типом жилища у этой группы коряков была так называемая землянка якутского типа. Это была наземная постройка, четырехугольная в плане, с двухскатной или плоской крышей. Стены делали из вертикально поставленных плах, в них прорубались окна (одно или два) и дверь. Название «землянка» такое жилище получило оттого, что его стены и крыша обкладывались кусками дерна, который прорастал, так что по внешнему виду оно напоминало летом зеленый холм, а зимой — снежную горку. Пол был земляной. За неимением стекол окна часто затягивались медвежьими кишками. Обогревалось жилище кирпичной или железной печью, благодаря которой в помещении поддерживалась приемлемая температура, поэтому отпадала потребность в спальнях полах.

Время появления у коряков этого типа жилища точно неизвестно. Видимо, его имел в виду безымянный автор начала XIX в., который сообщал о жителях южных селений карагинцев (Уки, Халюли, Дранки и Ивашки), что они живут «в земляных юртах, но кои еще довольно сносны, имея окошки и двери в стене, а не наверху». В конце XIX — начале XX в. часть карагинцев жила в избах, которые появились у них под влиянием русских.

Якутская землянка постепенно вытесняла традиционную полуземлянку и у соседей карагинцев — оседлых аляуторцев.

У коряков-паланцев уже в середине XIX в. преобладающим типом жилища являлась бревенчатая изба: «В



Жилище из торбычей, обложенных дерном

самое недавнее время правительство сделало распоряжение о постройке жилых помещений на образец русских, и вследствие этого во всех деревнях паланцев... выстроены или строятся настоящие избы», — пишет К. Литмар. Наряду с избой до 20-х годов XX в. у паланцев бытовали и землянки якутского типа. Замена традиционного жилища избой проводилась административными методами. По распоряжению местных властей избы строили русские плотники. С течением времени, когда строения приходили в упадок, коряки не могли построить новые избы или отремонтировать старые, так как плохо знали плотническое дело, а также часто не имели нужных инструментов, и поэтому вынуждены были возвращаться в землянки, сооружение которых для них было более привычно.

Такие же типы жилищ, т. е. изба и якутская землянка, были распространены и у гижигинских коряков. Исчезновение древней полуземлянки у них относится, по-видимому, к концу XVIII — началу XIX в.

Таковы были основные виды жилых построек оседлых коряков в конце XIX и начале XX в.*.

*Полуземлянка с входом через дымовое отверстие являлась универсальным типом жилища широкого круга оседлых народов Тихоокеанского побережья (чукчей, эскимосов, ительменов, нивхов, алеутов и некоторых индейских племен), но воронкообразный заслон был известен только корякам.

Расположение, планировка и количественный состав населенных пунктов у отдельных локальных групп коряков были различными. Большинство селений (*нымным*) пенжинских оседлых коряков были расположены в устьях рек, на берегу моря, вблизи мест промысла, поэтому в них жили зимой и летом. Исключением являлись пос. Парень (находился в 15 км от моря) и пос. Тылхой, население которых на время промысла переселялось в летние селения. Летние жилища были такого же типа, как и зимние. В них обитали не только охотники, но и часть их семей.

На характере поселений паланцев и карагинцев, и особенно гижигинских коряков, сказалось сильное влияние русской культуры. Селения их состояли из бревенчатых изб, перемежающихся с землянками якутского типа. Планировка в расположении жилищ была беспорядочная. Селения подразделялись на зимние и летние.

Зимние поселки паланцев, как правило, находились на расстоянии 10–20 км от устьев рек. Летом паланцы с семьями переселялись на рыбалку, ближе к морскому побережью. Здесь жили в шалашах, крытых землей, или в палатках. Такого же типа летники были распространены у карагинцев и оседлых алуторцев. Поселки паланцев были самые многочисленные. Численность населения каждого из них в конце XIX в. составляла от 127 до 235 человек. Среднее количество хозяйств на один поселок паланцев, по подсчетам С. Стебницкого, в 20-е годы XX в. доходило до 30,8, в то время как у каменцев — до 10,7, а у алуторцев — только до 7,5.

Совсем иной вид имели селения апукинцев. Их лишь условно можно было назвать поселками. По этому поводу С. Стебницкий пишет: «... в отличие от остальных оседлых нымыланов апукинцы жили не поселками, а отдельными землянками или небольшими группами землянок». Наиболее крупными поселками апукинцев считались Апука и Пахача. Восемнадцать хозяйств первого из них были разбросаны на протяжении 50 км по течению р. Апуки; жилища второго были расположены в четырех пунктах. Большинство же поселков апукинцев состояло из одной полуземлянки.

Керекские селения в конце XIX в. также состояли из одной полуземлянки, лишь в двух селениях их было по три. В отличие от других групп коряков керекки летом пе-

реселялись в яранги и с первым снегом возвращались обратно в свои зимние жилища*.

Своеобразный вид поселкам оседлых коряков придавали хозяйственные постройки, известные у местных русских под названием «балаганы» (*мэлиймэн*). Это были постройки свайного типа. На четырех треногах (на высоте 3–4 м от земли) устраивался горизонтальный помост из редких жердей и плах**. Посередине помоста сооружался шалаш, крытый сухой травой. В одной из стенок имелась дверь. Поднимались в балаган по бревну с зарубками. Часто вокруг помоста делали ограду. У оседлых коряков Пенжинской губы наиболее распространены были балаганы с двухскатной крышей и оградой на помосте. У паланцев и карагинцев чаще встречались шалашы пирамидальной формы, без ограды, подпорками для них служили не треноги, а столбы. Повсеместное распространение этой формы шалаша в XVIII в. у ительменов и бытование ее у соседящих с ними карагинцев и паланцев свидетельствует о том, что пирамидальные постройки коряки заимствовали у ительменов.

В конце XIX — начале XX в. балаганы служили амбарами. В них хранились запасы юколы, жира морских животных, вяленое мясо и другие продукты, а также весь промысловый инвентарь. На ограде и на шестах, расположенных ниже помоста, летом просушивались сети, одежда, вялились рыба и мясо.

В XVIII в. карагинцы и, по-видимому, паланцы, как и ительмены, использовали балаганы в качестве летних жилищ.

Кроме балаганов, у всех групп оседлых коряков встречались помосты без шалаша, такие же, как и у оленеводов. К хозяйственным постройкам также можно отнести вешала для сушки рыбы, которые сооружались на летовьях. Они были очень примитивны — два шеста (или треноги), воткнутые в землю, которые соединялись горизонтальной жердью.

*Н.Б. Шнакенбург. Нымыланы-кэрэки. 1939. Сведения об использовании керекками яранги в качестве летнего жилища относятся к 20–30-м годам XX в. Из-за отсутствия более ранних материалов трудно сказать, когда у них появилась яранга.

**В пос. Рекинники нам встретился шалаш, расположенный на наклонном помосте.



Арсеньев Владимир Клавдиевич (1872–1930) — кадровый офицер, натуралист, путешественник, этнограф, писатель.

Родился в Петербурге в семье железнодорожного служащего, выходца из крепостных крестьян. После окончания Петербургского юнкерского училища служил в Польше, в 1900 г. был переведен во Владивосток. В 1910–1918 гг. заведовал краеведческим музеем в Хабаровске, преподавал в дальневосточных вузах. Профессор, член двадцати научных обществ и учреждений Сибири и Дальневосточного края.

Многую путешествовал — по Уссурийскому краю, Сихотэ-Алиню, Камчатке, посетил Командорские острова. Во всех экспедициях изучал быт, обряды, промыслы, верования, фольклор коренных народов региона.

Автор работ «Материалы по изучению древней истории Уссурийского края» (1912), «Лесные люди — удэгейцы» (1926) и др. Своими популярными у читателей книгами «Дерсу Узала» (1925), «В дебрях Уссурийского края» (1926), «В горах Сихотэ-Алиня» (1937) В. К. Арсеньев создал новое, краеведческое направление в отечественной научно-художественной литературе. Предложенный фрагмент — из книги «Лесные люди — удэгейцы».

БЫТ УДЭХЕЙЦЕВ

Лесные люди — удэгейцы занимают центральную часть горной области Сихотэ-Алиня. Численность их определял около 1700 человек обоего пола.

Раньше они распространялись далеко на юг. Наши зверопромышленники Худяковы и старообрядцы из селения Красный Яр в начале семидесятых годов прошлого (XIX в. — *Ред.*) столетия видели их около Посыета, куда они спускались ради охоты за дорогими пантами. К западу от Сихотэ-Алиня удэгейцы жили по р. Даубихе, Улахе и Ното. С тече-

нием времени они частью вымерли, частью же, потесненные китайцами, отошли на север. Оставшиеся подверглись совершенному ассимилированию со стороны пришлового китайского населения и получили название *тазов*.

Китайцы, обитавшие в Уссурийском крае, называли себя *ман-цзы*, что значит «полный» или «свободный сын»; русских звали *мао-цзы*, т. е. люди, носящие шапку; а всех туземцев — *да-цзы*, т. е. аборигены, туземцы. Так, да-цзыми считались и гольды, и гиляки, и чукчи, и маньчжуры. Отсюда — *солон да-цзы* (*солоны*), *мунгуда-цзы* (монголы), *ю-пи да-цзы* (туземцы, одетые в рыбью кожу) и т. д.

Теперь в Уссурийском крае почти невозможно отличить таза от китайца ни по языку, ни по религии, ни по одежде. Они совершенно утратили свой первоначальный облик.

Первых тазов единичными личностями мы находим по рекам Сучану и Судзухе, но чем дальше подвигаться на север, тем они встречаются чаще и чаще.

Все тазы — природные охотники. Охота — единственная страсть, которую из их натуры не могли вытеснить *манзы*. Поэтому им разрешено было носить оружие. К тому же они имели право и на надел земли. Китайцы пользовались такой двойственностью, при удобном случае называя себя также тазами, лишь бы остаться на месте и не быть изгнанными из Приморья.

Вот почему при наделе туземцев землею часто бывали случаи, когда бывший удэхеец должен был уступить свое место китайцу только потому, что последний сумел втереться в доверие к чиновнику. Подобные случаи ошибок, к сожалению, были не единичными и в последние годы. С другой стороны, и наши переселенцы не хотят признавать за тазами такое же, если не большее, право на проживание в Уссурийском крае, как и за русскими колонистами. Переселенцы совершенно не были подготовлены к встрече с туземцами, и потому с первых же дней между теми и другими создались отношения враждебные. Теснимые русскими и китайцами, удэгейцы начали оставлять родные могилы и веками насиженные места и уходить все дальше и дальше в горы. Особенно в тяжелом положении очутились южно-уссурийские тазы, которые волею судеб и на несчастие свое сделали оседлыми и потому без клочка земли, годной для хлебопашества, они теперь более существовать уже не могут.

Китайских женщин в крае очень мало. В большинстве случаев манзы берут себе в жены тазок силою или сманивают их разными подарками. Такой китаец, женившийся на туземной женщине, убежденно считает себя тазом. Однако это ему нисколько не мешает, как только он накопит денег, уехать на родину и там снова назвать себя китайцем. Тазку с детьми, если она молодая, обыкновенно они передают друг другу, а в худшем случае, если она старая, бросают вместе с детьми на произвол судьбы без всякого сожаления.

Справедливость требует, чтобы такое потомство, оставшееся от смешанного брака китайца с тазкой, было причислено к туземному населению страны и чтобы ему было предоставлено право на надел земли наравне с прочими туземцами. К северу границей распространения этих окитаенных удэхейцев будет долина р. Ното и на побережье моря — бухта Терней (р. Санхобе).

Тазы эти очень бедны, имеют нрав тихий, живут в маленьких фанзочках китайского типа, где-нибудь в стороне около гор и занимаются хлебопашеством. Они ни слова не понимают по-удэхейски, говорят исключительно по-китайски, не умеют ходить на лыжах и плавать по горным речкам и не могут делать лодок.

Дальше к северу по побережью моря от бухты Терней до р. Амагу живут те же тазы, но меньше подвергшиеся влиянию китайцев. Одежда их состоит из смеси китайского костюма с удэхейским. Многие из них знают одиночные удэхейские слова, но говорят по-китайски. Некоторые старики умеют делать лодки, с грехом пополам плавают по рекам и плохо ходят на лыжах. Эти тазы живут в китайских фанзах, занимаются летом хлебопашеством, а зимою — соболеванием. Китайцы называют их *чжа-губай*, что значит «кровосмешанные».

Еще дальше от мыса Белкина вплоть до реки Нахтоху и к западу от Сихотэ-Алиня, в бассейне Имана и реки Ваку встречаются уже такие туземцы, которые называют себя *юдэ (хе)*.

Одеваются они в свои пестрые костюмы, но говорят по-китайски, и только в том случае, если хотят между собою переговорить по секрету, объясняются на своем родном наречии. Живут они все же в фанзах, имеют у себя небольшие огороды, хлебопашеством не занимаются и проводят большую часть времени на охоте и рыбной ловле. Это бу-

дут первые удэхейцы, которые не держат у себя лошадей и рогатого скота. Способы передвижения у них обычные для туземцев: на собаках с нартами зимой и на лодках в остальное время года. Это будут первые удэхейцы, которые делают себе запасы *юколы* на год.

Еще выше вплоть до мыса Аку, по верхнему течению Копи, по всему Бикину, Хору и по рр. Мухеню, Анюю и по низовьям Хунгари, живут настоящие удэхейцы. Мы видим, что эти последние занимают большую часть Уссурийского края и в численном отношении превосходят всех своих сородичей, взятых вместе, живущих от них и к северу, и к югу. Одеваются они в свои национальные костюмы, знают выделку рыбьей кожи. Фанз у них нет, живут в юртах и занимаются исключительно только охотой и рыболовством. Между собой говорят на родном языке, и только счет да некоторые одиночные слова знают по-китайски.

Тазы русских имен не имеют и называют себя китайскими, например Сун-цай, Чан-Лин, Бао-ин и т. д. Удэхейцы вместо фамилии называют свой род (*ео сэни*), который отмечает местность, где исстари жили их отцы и деды. Например, Намука — от слова «*Наму*», что значит море, Копинка — от р. Копи, Куинка — от р. Куи, Ауканка — от бухты Аука и т. д.

Название *орочи*, *орочены*, постоянно даваемое удэхейцам, появившееся в литературе со времен Шренка, совершенно неправильно и относится только к туземцам, обитающим в северо-восточной части Уссурийского края по рр. Копи, Хади, Тумнину и по верхнему течению Хунгари. Следует всех тазов и так называемых «уссурийских *орочей*» объединить под одним именем *юдэ (хе)*, как сами себя они и называют. Вся суть в том, что один в большей, а другие в меньшей степени подверглись ассимиляции со стороны культурных соседей, преимущественно китайцев.

Отдаленна и незапамятна та эпоха, когда удэхейцы появились в Уссурийском крае. Хотя они живут на берегу Великого океана, но боятся моря. У них нет морской лодки, нет своего паруса. Все это указывает, что в места нынешнего своего обитания они пришли сухопутьем. В сказках их чувствуется влияние юга. Это народ континентальный, и первоначальной родиной его, по всей вероятности, была южная Манчжурия.



Удэгейцы реки Амур. В центре — В. К. Арсеньев

В атласе исторических карт Манчжурии мы находим, что в 1115 г. по Р. Х. В бассейне первых притоков Уссури появляются две народности Цзираминь и Удага. В первых мы узнаем *шляков* (*цзи-ли-ми, ш-ле-ми, шлями*), впоследствии оттесненных к устью Амура. Вторые распространяются по всему Уссурийскому краю и сохраняют свое самоназвание *удэ (хе)* по сие время.

В Манчжурии в это время расширяет границы и укрепляется чжурчженское государство Цзинь. В 1284 году орды великого завоевателя Чингисхана докатились до берегов Великого океана и разрушили самобытное существование *чжурчженей*. Оставшиеся тунгусские племена понизились в культурном уровне и превратились в охотников и рыболовов.

В XVII столетии владетельный князь одного из аймаков, Нурхацы, объединяет разрозненные манчжурские племена и наносит ряд поражений китайским войскам, а сын его Тайцзун окончательно овладевает Пекином и на китайский престол сажает свою династию. С 1607 по 1615 год он предпринимает ряд походов к берегам Великого

океана и завоевывает земли Воцзи. С этого времени историческая нить прерывается, и страна, по-видимому, пребывала в состоянии того запустения, в котором застали ее русские в 1857 году.

В Уссурийском крае в это время обитало четыре народа: китайцы (*манцзы*) — главным образом в южной части страны, гольды — по Уссури, орочи — по рр. Копи и Туминну, удэ (*хе*) (*удага*) — в бассейне правых притоков Уссури по рр. Анюю и Хунгари, впадающих в нижний Амур справа и в прибрежном районе к северу от залива Ольги до р. Ботчи включительно. Эти последние (удэхе) подверглись влиянию культур, надвинувшихся на них с запада, и только те, что жили в глубине гор и лесов, куда китайцы и русские не успели еще проникнуть, сохранили в большей чистоте свои обычаи и нравы.

Если этнографические карты 1881 года (академика Шренка) и 1894 года (приложенную к трудам Приамурского Русского Географического Общества) сравним с современным расселением удэхейцев, то увидим, что перемены произошли главным образом на побережье моря, в Южно-Уссурийском крае и по низовьям рр. Имана, Бикина и Хора. В Уссурийском крае в миниатюре повторилось то же, что и при передвижении бурят, якутов, тунгусов к северу от Амура. Сначала китайцы потеснили туземцев, потом русские переселенцы потеснили китайцев. Последние отодвинулись в горы и, в свою очередь, снова потеснили удэхейцев. Центральная же часть горной области Сихотэ-Алия и все северные районы изменений не претерпели.

По рассказам самих удэхейцев, раньше их было так много, что, пока лебеди летели от р. Копи до залива Ольги, то от дыма, подымавшегося от множества юрт, из белых становились черными. Так говорили они о многочисленности своих поселений.

Какие же были причины их вымирания? Таких причин много. Раньше они жили лучше. Природа снабжала их всем в изобилии, и они совершенно не знали денег. Теперь же потребности к жизни увеличились, а тайга стала давать все меньше. Расход не стал уравниваться с приходом, а тут еще появились скупщики пушнины со спиртом и со своими дорогими товарами. Усваивая только внешнюю сторону цивилизации, занесенной к ним русскими и китайцами, удэхейцы не успевали за ними в борьбе за суще-

ствование и начали все больше и больше отставать от пришельцев. Чужеземцы занесли к удэгейцам много новых болезней. Особенно сильно свирепствует среди них оспа, от которой удэгейцы вымирают с изумительной быстротой. В течение нескольких суток от целого стойбища не остается ни одного человека. Не менее опасна для них также и корь. Она страшна своими осложнениями, от которых они гибнут во множестве. Есть зарегистрированные случаи смерти от трахомы, когда целая семья охотников, потеряв зрение, не только не могла добыть средств для существования, но не имела возможности выбраться из тайги и погибала от голода. Главными распространителями заразы являются питьевая вода, грязь в жилище, грязь на теле и то обстоятельство, что здоровые люди находятся под одной кровлей с заразными больными и имеют с ними постоянное и тесное общение.

Физический тип лесного обитателя-удэгейца близок к тунгусскому. Средний рост мужчин 166 сантиметров, женщин — 145. Фигура стройная, сухощавая. Среди них нет ни толстых, ни тонких; они все одинаковы и как бы вылиты из одной формы. Небольшая величина рук и ног бросается в глаза. Череп круглый, лоб несколько скошенный назад. Монгольская складка век развита в детстве, хотя у иных женщин она сохраняется и во взрослом состоянии; нос плоский, с низкой переносицей и большей частью выгнутый. Впрочем, на р. Кусуки и севернее до р. Самарги (в особенности на р. Един) можно было найти и горбоносых. Растительность на лице редкая. Волосы длинные, черные и прямые. Очень часто среди южно-уссурийских тазов можно встретить темно-русых, а детей — блондинов. Цвет глаз — карий. Кожа — смуглая, со слабым оттенком желтизны. Особенно поражает сильно развитая скуластость у женщин, так что лицо в действительности шире черепа и имеет форму пятиугольника. Этой скуластости нет у мужчин, она не выражена и у детей и, по-видимому, развивается только по женской линии с возрастом.

Осторожные, молчаливые и скрытные удэгейцы обладают удивительной выдержкой характера. Они говорят тихо, лаконически и никогда не спорят. Выражение лица бесстрастное, словно на него надета маска. Ни один мускул не дрогнет и не выдаст его душевного настроения. И молодые и старые держат себя всегда с достоинством. Удэ-

гейцы вместе с тем экспансивны и впечатлительны. Переход от мысли к делу очень быстрый. Иногда же, наоборот, задуманное дело откладывается в долгий ящик, если оно является необходимостью или должно быть выполнено по принуждению.

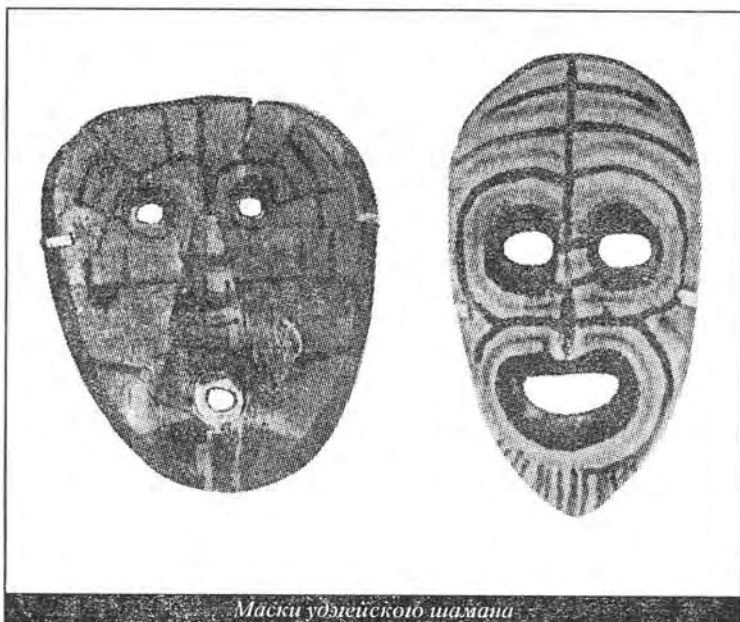
Одежда мужчин состоит из халата (*тэла*), узких штанов (*хэйи*), наколенников (*амуи*), нарукавников (*адакты*), головного покрывала (*помпу*) и маленькой шапочки (*богдо*). Халат — маньчжурского покроя, застегивается с правой стороны почти под мышкой и подпоясывается узким ремненным поясом так, чтобы вокруг талии был небольшой напуск. Штаны и наколенники тоже привязываются к ремню. Наручники надеваются для того, чтобы в рукава не залезала мошка и не задувал ветер. Головное покрывало — всегда белого цвета — имеет вид капюшона такого размера, чтобы оно закрывало плечи и сзади опускалось углом до середины спины. Шапочка обычно делается из козьих лапок и оторочена узкой полоской меха выдры. Наверху в стоячем положении на ней прикреплен беличий или соболий хвостик. Летняя обувь — кожаные унты, а зимой унты того же покроя, но сшитые из рыбьей кожи.

Весь костюм удэгейца, от головного убора до обуви, богато и красочно разукрашен орнаментами, вышитыми цветными нитками. Раньше одежда их шилась из выделанных звериных шкур и рыбьей кожи. В настоящее время они стали покупать различные материи у русских и китайцев, а красивые вышивки свои заменять полосками дешевого ситца.

Зимой одежда удэгейцев большей частью шьется из ровдуги. Костюм из рыбьей кожи непромокаем и является плохим проводником холода, почему, одетый поверх другой одежды, является незаменимым для охотника и рыболова.

Особенной пестротой костюма отличается одежда женщин. Помимо того что вся она сшита из отдельных цветочных полос и сплошь разукрашена узорными вышивками, она вся увешана мелкими раковинами (*кяхта*), бубенчиками и медными побрякушками (*абду*) так, что при всяком движении издает мелодичный шелестящий шум.

Обыкновенно женщины носят и рубашки, одну поверх другой, короткие панталоны, наколенники, унты, а на голове — платок или полотенце, в носу серебряные украшения (*тематыни*), в ушах серьги в виде больших колец с



Маски удэгейского шамана

цветными бусами (*yai'ga*) по одной или по несколько пар, вследствие чего мочка уха несколько оттянута. Ушные серьги раньше носили также и мужчины, но теперь обычай этот почти вышел из употребления. Зато они большие любители колец и браслетов.

Выше было сказано, что по окраинам территории, занятой удэгейцами, они смешались с соседними народами и сделали у них много заимствований. Они были слабы физически и слабы духом. На юге на них имели влияние манзы, на севере — орочи, на западе — русские и гольды. Получился ряд наслоений, под которым уже трудно видеть прежнего удэгейца. Этим объясняется такое обилие в их языке наречий. На каждой реке они имеют свой особый говор. Прибрежные *намук* говорят языком, отличным от своих сородичей на Бикине, удэгейцы с р. Имана едва могут объясниться с людьми на рр. Анюе и Хунгари и т. д.

Язык удэгейцев богат гласными звуками, иногда с удвоениями и утроениями одной и той же буквы. Например, *Ая* — хорошо, *yii* — это, *yo* — гора, *ули* — вода, *инаи* — собака, *ya* — туман, *Яаи* — название реки, *ейи-ая* — очень хорошо, *кля-*

са — орел, *ымо* — моллюск, *куан* — баклан, *васаа-аднанан* — погоды немного и т. д. Вследствие обилия гласных звуков речь их полна интонации, которая иногда принимает певучие оттенки, например: *Аиаа-аiana*, т. е. давно-давно...

У них нет никакой письменности, нет даже знаков, которые изображали бы цифры, но есть свои условные таежные знаки. Например, воткнутая заструганная палочка есть обращение внимания прохожего, что это дело рук человека. Если же рядом с нею воткнут надломленный и согнутый прутик, то он указывает направление, куда пошел человек, оставивший эти сигналы. Положенный на ветку дерева мох или пучок сухой травы означает, что охотники здесь не задерживались и прошли мимо. Положенная на землю стрела говорит, что немного дальше через дорогу насторожен самострел и потому следует быть осмотрительным.

Теперь попытаемся сделать краткое описание жилища лесных людей. Когда вы подходите к юрте, вам прежде всего бросается в глаза множество жердей, стеллажей и палок, на которые вешается рыба. Тут же на берегу сушатся развешенные на кольях сети и лежат опрокинутые вверх дном лодки. Завидев незнакомого человека, десятка два собак поднимают неистовый лай. Недалеко от жилой юрты высится свайная постройка. Это амбар (*узали*), куда складывается сухая рыба, мясо, а также все, что есть ценного.

В настоящее время многие удэгейцы обзавелись *фан-зами* китайского типа, но жить в этих домах им приходится мало, потому что летом они ловят рыбу и все время проводят в берестяных балаганах (*каунва*), а осенью уходят на охоту и соболевание, из которого возвращаются только в марте.

Юрты удэгейцев сделаны из древесного корья и представляют собой двускатную крышу, непосредственно поставленную на землю. Чтобы корье не коробилось от сухости и чтобы его не сорвало ветром, его снаружи прижимают лесом; щели не заделывают вовсе — их просто засыпают снегом. Входы в юрту иногда бывают с обеих сторон и завешиваются полотнищами или кусками бересты, растянутыми на палках. Вверху в крыше оставляется отверстие для выхода дыма.

Как только вы войдете в дверь, вы непременно должны согнуться и пролезть или вправо, или влево, иначе вы прямо попадете в огонь. Костер расположен посредине жили-

ща. Стоять в юрте нельзя, надо или лежать, или сидеть. По обе стороны вдоль огня положены берестяные подстилки, устланные звериными шкурами. В головах — коробочки, сундучки и свертки с различным имуществом. Тут же, где-нибудь за корье, заткнуты шаманский бубен, ружье, сошки, копье, самострелы и прочие охотничьи принадлежности. Женщины и дети помещаются около дверей, в одной стороне юрты, мужчины — с другой стороны. Если в юрте живут несколько семей, то каждая чета имеет свой угол. В той стороне, где помещаются женщины, на грубо связанных полках сложена вся кухонная утварь, сделанная из дерева или бересты, и один или два котла, купленные у китайцев. Над огнем на деревянном крючке висит чайник.

Это жилище со всем его скарбом столь несложно, что удэхсец, когда убьет какого-нибудь крупного зверя, вроде лося, предпочитает не зверя тащить к дому, а вместе с семьей перекочевать к тому месту, где лежит убитое им животное. Вот чем объясняются частые находки в тайге покинутых юрт. Жилище строится из материала, находящегося под рукою. Высокою температурою юрты похвастаться удэхейцы не могут. Люди согреваются только лучистою теплотою костра. И в этой температуре живут и женщины и дети. Почти все время они сидят на корточках у костра и греют свои руки. На ночь, во избежание пожара, огонь гасится. Сквозь открытое дымовое отверстие в крыше видны звезды на небе, и тогда температура в жилище сравнивается с наружною.

Привыкая с детства к холоду, удэхейцы приобретают закал и потому легко переносят стужу. Не редкость видеть зимой, как маленькие дети, в легкой одежке, с непокрытой головой, таскают из амбара мороженую рыбу. Так работают они целый день, несмотря ни на ветер, ни на сильную стужу, только время от времени бегают в юрту, чтобы погреть у огня свои озябшие ручонки.



Басилов Владимир Николаевич (1937–1998) — этнограф, религиовед, путешественник, доктор исторических наук.

Окончив в 1959 г. Московский университет, работал в группе истории религии и атеизма в Институте этнографии АН СССР, был ученым секретарем института, сотрудником, затем завсектором Средней Азии и Казахстана.

Участвовал в археологических, фольклорных и этнографических экспедициях со студенческих лет, позже продолжил полевые исследования на Алтае, в Туркмении и Казахстане. В 1971 и 1977 гг. участвовал в Тихоокеанской экспедиции на пароходе «Дмитрий Менделеев». Посетил десятки стран мира, в том числе с выставками, представлявшими зарубежной публике декоративно-прикладное искусство народов СССР.

В. Н. Басилов — автор четырех монографий и более 150 научных публикаций, он талантливо популяризировал свою науку в фильмах, радио- и телепередачах, написал увлекательную книгу «Избранники духов» (1984) — о религии и верованиях коренных народов Сибири и Алтая. Главу из нее мы предлагаем читателям.

ИЗБРАННИКИ ДУХОВ

В представлениях народов Сибири и Севера обилие животных зависело от могущественных божеств и духов — хозяев леса, гор, воды. Отчего в водах множится рыба? Это дух — хозяин воды бросает в море или реку рыбу чешую или икру, которая сразу же превращается в рыбу. Почему охотник находит и убивает зверя? Это дух — хозяин леса или гор посылает ему добычу. Миф рассказывает, что когда-то нивх попал в жилище хозяина леса. Все обитатели этого дома выглядели людьми. Хозяин дома, старик, объявил, что сегодня нивхи будут охотиться, им нужен медведь. Кто пойдет к нивхам? Один из его людей поднялся с

места, согласился. Хозяин принес ему из сени медвежью шкуру. Тот надел ее и стал медведем, а затем отправился к охотникам. Когда охота бывала неудачной, считалось, что духи не дали зверя. Группа алтайцев однажды возвращалась с промысла. Им встретился старик, который попросил часть добычи. Охотники отказали, обидели старика, не подозревая, что это сам хозяин горы. Их следующая охота была неудачной. Когда они вернулись домой, шамана заставили камлать. Шаман, совершая обряд, «пошел» к хозяину горы. Хозяин горы рассказал шаману, почему он сердится на людей. При таких воззрениях, естественно, считалось крайне важным ладить с духами — властителями животных, и от шамана ожидалось умение расположить их к людям.

Некоторые авторы преуменьшают роль шаманов в хозяйственной жизни соплеменников, а ведь у многих народов шаманам вменялось в обязанность обеспечивать удачную охоту и рыбную ловлю. Так, по якутским преданиям древние могучие шаманы, когда народ голодал, призывали на помощь духов леса и воды. И духи посылали целые стада диких оленей, стаи рыб. О якутском шамане Егоре рассказывали, что в дни голода он «шаманил три дня и три ночи. К закату солнца третьего дня в его бубне появлялась слизь с рыбьей чешуей и водной речной тиной. Все это шаман показывал народу и говорил, что будет рыба». И рыба будто бы сразу же появлялась в реке. Так же удачно Егор шаманил, когда не бывало белок, диких оленей, песцов. Еще в начале XX в. якутские шаманы в камланиях упрашивали духа — хозяина леса быть благосклонным к охотникам, от которых отвернулась удача.

Обеспечение хорошей охоты было одной из главных функций эскимосских шаманов. Когда зверь уходил из прибрежных вод, шаман должен был привлечь его. Нганасанский шаман должен был узнавать у духов и указывать соплеменникам сроки и места хорошей охоты. Он просил духов присылать людям диких оленей, гусей, рыб, песцов, а также защищать от волков стада домашних оленей. Трижды в году нганасанский шаман «шел» к божествам с просьбой об обильном промысле. Весной он просил, чтобы рыба шла в сети, а гуси не улетали от охотников. Осенью он просил об удачной охоте на дикого оленя. Когда же реки сковывались льдом, земля покрывалась снегом, шаман

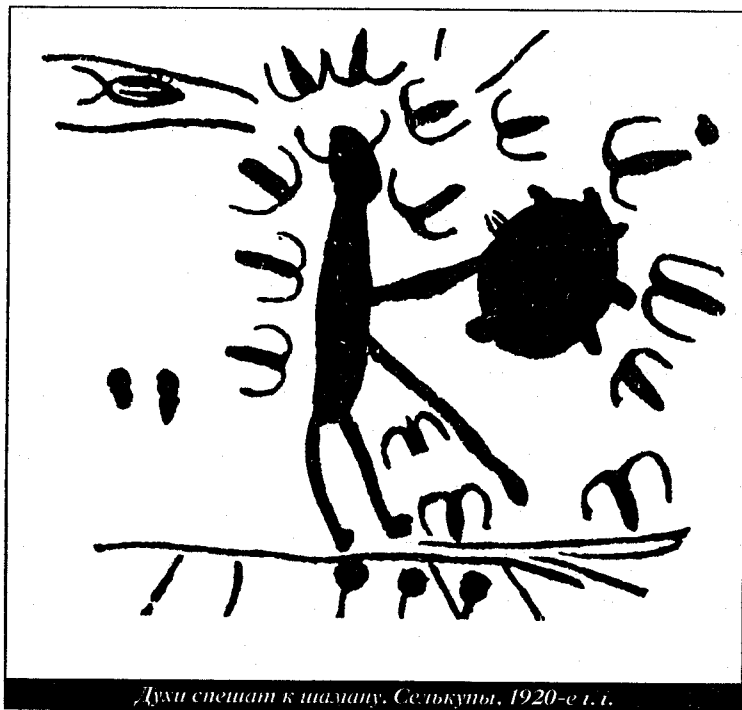
благодарил божества за успешный промысел и просил помогать людям и впредь.

Посредническая деятельность шамана имела общественный характер. Финский ученый К. Ф. Карьялайнен писал: «Частные жертвы может приносить кто угодно, но для общественных жертвоприношений нужен жрец, шаман». Это сказано о южных хантах, но раскрывает существо шаманского культа у широкого круга народов. Например, у нганасан шаман выступал как представитель своих соплеменников во время зимнего празднества «чистого чума», которое устраивалось ежегодно, когда солнце показывалось из-за опушки северного редколесья. Главным ритуалом праздника было многодневное камлание шамана, изображавшего путешествие в иные миры к различным божествам. В переговорах с божествами шаман испрашивал для всего народа благополучие, счастье и удачу в промыслах наступающего года.

Шаманам повсеместно приписывалось умение влиять на погоду. Чукотские шаманы будто бы вызывали и останавливали снежные бури. Тюркоязычные народы верили, что у шаманов есть особый камень, при помощи которого можно вызвать дождь, снег и непогоду.

В старину, когда происходили постоянные вооруженные столкновения между отдельными родами и племенами, шаманы должны были обеспечить победу — разгадать намерения врагов, наслать на них порчу, призвать духов на помощь своим соплеменникам. Предания якутов рассказывают о могучих шаманах, которые умели предвидеть и предсказать кровопролитные битвы с другими племенами, предвидели победы и поражения и указывали своим сородичам путь спасения от гибели и войны. По преданию, один шаман-богатырь, узнав, что недруги идут на них войной, всю ночь призывал на помощь всех своих шаманских духов-помощников. Рано утром, окончив камлание, он сказал сыновьям-богатырям, что дух кровопролития внедрен в сердца врагов. Действительно, победу одержали шаман и его сыновья.

Шаманы играли заметную роль в жизни своих соплеменников. У хантов, например, еще в 20-е годы нашего века шаман пользовался большим уважением. О нем нельзя было сказать ни одного дурного слова, ему не противоречили, боясь мести. Шаманы принимали участие в разрешении спор-



Духи спешат к шаману. Селькуны. 1920-е гг.

ных вопросов: об охотничьих угодьях, богатых рыбой местах и т. д. В прошлом веке некоторые группы нганасан полностью находились под влиянием своего шамана. Особую известность получил нганасанский шаман Тынта, занимавший должность старосты управы. П. И. Третьяков писал о нем: «Шаман и князец по родовому наследию, он соединяет в себе редкий между инородцами дар содержать свою орду в повиновении. В то время как иных орд инородцы не только мало уважают старост, но даже бьют их, Тынта, напротив, сумел внушить в своих родовичах уважение к себе умом, опытностью и распорядительностью в промыслах. К тому же звание его как отличного шамана и гадателя, распознающего по линиям на ладонях рук прошедшее и будущее, имеет на народ особенное влияние».

Кетские шаманы в XIX — начале XX в. выступали арбитрами при разбирательстве тяжб и ссор среди соплеменников. Они устраивали своего рода «божий суд»: спорщи-

кам предлагалось прыгать через воткнутую в землю палочку (кто заденет, тот виноват), брать в руки ветвь особого болезнь-дерева (кто не прав, того скрючит болезнь). Кеты приписывали шаманам роль хранителей традиций. Обычай, например, запрещали работать после заката солнца. Тот, кто вздумал бы нарушить запрет, рисковал жизнью. Считалось, что над стойбищем невидимо летают шаманы, заглядывают в дымовые отверстия жилищ и выуживают души провинившихся. У кетов шаманы давали имя новорожденным младенцам, предсказывали их судьбу, участвовали и в свадебном обряде.

Наиболее часто к шаманам обращались, когда кто-нибудь заболел. Духи — помощники шамана должны были открыть причину болезни и указать путь исцеления от нее. В некоторых работах можно прочесть, что шаманы лечили в основном болезни психического характера. Это неверно. Шаманы брались исцелять от самых разных заболеваний. Нанайские шаманы, например, считались способными камланием лечить оспу, скарлатину, водянку, желтуху. Не зная действительных причин болезней, люди объясняли их кознями духов. И шаман, «выясняя», чем вызвано недомогание, изучал не состояние организма. Ему было важно установить, какие духи явились виновниками болезни.

Конечно, у некоторых народов шаманская лекарская практика была более разнообразной. Шаманы ненцев, по всей видимости, владели секретами целебных трав.

Нанайские шаманы отказывались от лечения сифилиса и проказы, заявляя, что здесь их духи бессильны. Все эти случаи, однако, не характеризуют типичные для шаманства лекарские приемы. Принцип шаманского врачевания — вера в связь болезни с деятельностью духов. На этой вере основаны диагноз и способы исцеления.

Как лечил оспу нанайский шаман? Эту болезнь, думали нанайцы, вселял в человека дух в облике старухи, значит, надо было умиловить «старуху». Из дерева вырезалось изображение божка *бурхан*, участие которого признавалось очень благотворным в лечении тяжелых болезней; шаман проводил камлание, предлагая «старухе» и духам-помощникам дары.

У нганасан применялся иной способ. Шаман Дюхаде уверял, что обязан своим избранием духу оспы и связан с ним особыми отношениями. Раз в году дух оспы приходил

к нему во сне и заставлял перечитывать письма, которые, оказывается, есть внутри головы. Дух обещал, что не тронет народ шамана, если Дюхаде, не сбиваясь, правильно прочтет письма. «Это чтение очень сложное, — рассказывал шаман, — и, если я спутаюсь, в этом году мои люди болеют оспой».

Кетские шаманы во время эпидемий ставили на тропинках, ведущих к стойбищу, свои шаманские жезлы или их подобия, сделанные из дерева. Так отпугивались злые духи, несущие хворь.

Шаманы, приглашенные для помощи при трудных родах, обычно облегчали страдания роженицы тем, что камлали в соседнем чуме. Кетский шаман бил прутьями по жилищу, прогоняя злого духа, или, войдя в чум, гладил женщину колотушкой по животу.

Очевидно, уже в глубокой древности сложилось мнение, что духи могли вызвать болезнь разными способами. По воззрениям многих народов, духи проникали в тело человека, и тогда шаману надо было изгнать их. В 1927 г. И. М. Суслов наблюдал у одной группы эвенков камлание, устроенное по случаю эпидемии кори. Молодые люди под руководством шамана соорудили для обряда большой чум. Вечером начался обряд. Нагретый бубен гулко звучал в руках шамана, шаман пел. Он созвал своих духов-помощников, проверил, надежна ли стража из духов у чума и на всех путях предстоящих действий. Затем душа шамана в сопровождении духов-помощников направилась в подземный мир, чтобы выяснить у предков, почему возникла эпидемия. Впотьмах душа заблудилась: шаман через духов-помощников держал с ней связи и указывал дорогу. Обо всем этом присутствующие узнавали из песни шамана. Но вот путь души окончен, она у предков; наконец она возвратилась назад. Шаман выслушал ее, закрывшись бубном. Он снова запел, сообщая поступившую от предков весть, во всем виноват остяцкий шаман. Посланные им злые духи *бутыля*, похожие на плевок человека, вселились в людей и губят их. Но как спасти от смерти род? Шаман сильнее забил в бубен. Его душа опять на переговорах у предков. Выход найден! Надо послать к остякам злых духов *бумумук*. Пусть *бумумук* вселяются в остяков и приносят гибель, тогда их шаман возьмет назад своих вредоносных *бутыля*.

Шаман вскочил на ноги. Теперь тревожной песней созывает он своих лучших духов-помощников. Подвластные шаману *бумумуки* обращаются в коров, коней, оленей и под охраной духов-помощников где-то в темноте формируются в отряд. И вот отряд мстителей мчится к врагам. Во главе духов — душа шамана в облике самого шамана, верхом на корневище молодой лиственницы. Шаман бешено скачет по чуму, раскидывает ногами головни и угли из очага. А бубен, который по очереди переходит от одного юноши к другому, доводит шамана до высшего экстаза: он бьется головой о шесты чума, кусает до крови губы и в пляске все подражает полету чудовищ своего отряда духов. Присутствующие молча следят за каждым движением шамана, они захвачены действием и как бы летят вместе с духами через скалы, хребты, водопады и реки в сторону врагов. Внезапно силы оставляют шамана, он плетью повисает на цепи, прикрепленной к шесту. Его освобождают, и он сразу же засыпает. Наутро вокруг чума развешены куски ткани и шкуры оленят: божество получило жертву, чтобы род был избавлен от кори.

Сидящий в человеке *бумумук* ест внутренности. По доносениям шаманских духов, иногда он соглашается оставить больного лишь при условии, что ему дадут новое «жилище», т. е. переселят в другого человека. Сломить его упорство трудно. Это большая удача, если шаману удастся переселить духа в животное.

Болезнь может произойти и оттого, что душа человека похищена духами. Здесь надо исхитриться и освободить ее. Нойды — шаманы саамов — при тяжелых болезнях соплеменников предпринимали «путешествие» в страну теней. К этому был способен лишь опытный шаман. На нем лежала дипломатическая задача убедить божества загробного мира, чтобы они позволили больному еще некоторое время наслаждаться жизнью. Отправляясь в «путешествие», нойд собирал как можно больше мужчин и женщин. Он пел, изо всех сил ударяя в бубен, и все присутствующие подпевали ему. «Шум и неистовые движения приводили заклинателя в иступление. Уперев бубен в колени, он прыгал с необыкновенной ловкостью и быстротой, делая самые странные телодвижения до тех пор, пока не падал в бесчувствии, подобно умирающему. Он лежал в продолжение часа в этом оцепенении, пока другой нойд, совершав-

ший уже подобное путешествие, не разбудит его». Криком и шумом призывалась огромная змея, дух-помощник; она переносила душу шамана на своей спине в царство теней. Саамы не позволяли никому приближаться к недвижно лежавшему шаману, отгоняя даже мух, ибо в это время душа шамана вела с духами переговоры. Если духи не соглашались исполнить просьбы шамана, тот вступал с ними в опасную борьбу.

Вызволяя души людей из плена, шаман проявлял избрательность и дерзость. Он знал, чем подкупить и расположить духов, знал, как их обмануть. Бурятская легенда прославляет находчивость самого первого шамана. Злой дух пожаловался на шамана богу неба, сказав, что шаман не позволяет забирать человеческие души и тем самым нарушает волю бога, приказав злым духам ловить души. Бог захотел это проверить. Он взял душу одного человека, спрятал в бутылку и закрыл отверстие большим пальцем. Человек заболел. Шаман, разыскивая повсюду душу больного, сумел наконец обнаружить, что она заточена в бутылке. Он превратился в осу и ужалил бога в лоб; тот ударил себя рукой по лбу, отверстие бутылки на мгновение открылось, шаман выхватил оттуда душу больного и спустился с ней на землю. За это бог лишил его прежней силы.

В этих поверьях перед нами предстает самая важная особенность шаманов — приписываемая им способность посещать небеса или подземное царство. При этом шаманы наделялись умением обращаться с душами людей. Заполучив украденную духами душу, шаман прячет ее в складки своей одежды, а то и втягивает ее в себя, для надежности затыкая уши: теперь душа не сможет выскользнуть наружу и будет доставлена в целости. Шаманы не только возвращают людям оказавшиеся вне тела души. Если надо, они доставят с «того света» и душу еще не родившегося человека. Нанайцы, например, верили, что шаманы могут летать в небесный мир к дереву, где в виде птичек живут и плодятся человеческие души. Упросив бога солнца ниспослать душу младенца какой-нибудь женщине и тем самым дать ей потомство, шаман ловил душу-птичку, прятал ее в особый мешочек (в костюме нанайского шамана входил набор мешочков для душ) и возвращался на землю. Теперь у женщины должен родиться ребенок.

Если унесенную духами душу вовремя не вернуть человеку, он умрет. Но некоторые шаманы будто бы были настолько могущественными, что могли оживить мертвых. Маньчжурская легенда подробно рассказывает о шаманке, которая выкрала из царства мертвых душу внезапно умершего юноши. Когда душа была водворена на место, т. е. в тело, юноша мгновенно ожил, попросил воды, сказал: «Как долго я спал!»

Но смерти не избежать, и душе умершего человека предстоит переселиться в загробный мир. Путь туда долог, непрост, полон препятствий. Душу могут перехватить и уничтожить многочисленные враги. Тут-то и нужен опыт шамана. Он не раз бывал в этих местах вместе с духами-помощниками. Только шаман может со всеми предосторожностями доставить душу умершего на «тот свет». По нанайскому мифу, именно для перевозки душ в загробный мир и были учреждены шаманы. Когда-то, рассказывает миф, людей на земле стало так много, что жить им было тесно. Тогда будущий шаман и отпер дверь на «тот свет». Люди стали умирать, но хоронить их было некому. Однажды ночью будущий шаман увидел во сне страшного духа. Дух сказал: «Я хочу сделать тебя шаманом, чтобы ты умел хоронить людей и провожать их в бун (загробный мир)». Как только появились шаманы, стало возможным хоронить умерших, совершать поминки и перевозить души в загробный мир, где их ожидала новая жизнь.

Подобно Гермесу древних греков, шаманы ненцев, нивхов, юкагиров, селькупов и других народов в XIX — начале XX в. служили проводниками душ умерших на «тот свет». Описавший алтайское шаманство В. В. Радлов подчеркивал, что многие шаманские ритуалы могут совершаться и простыми людьми — за исключением проводов души в преисподнюю. Алтайцев беспокоило, что душа умершего, покидая этот мир, может захватить с собой и души других членов семьи. Поэтому приглашенный в юрту умершего шаман (кам) во время камлания «ловил» душу покойного, безжалостно придавливал ее бубном к земле, не обращая внимания на ее крики и стоны, а затем отправлялся с ней в мир мертвых. Его бубен звучал все глуше, пение стихало и переходило в неясный шепот. Это означало, что он находится уже далеко под землей. Но и в преисподней свои сложности. Оказывается, умершие не

желают принять в свое сообщество новую душу. Шаман упрасивал, но напрасно. Здесь требовался иной — старый, испытанный способ. Шаман угощал души умерших вином, и они становились веселыми и покладистыми. Теперь кам мог спокойно оставлять душу в подземном царстве и возвращаться на землю.

Итак, наиболее важная задача шамана — быть ходоком в мифические иные миры. Именно эта приписываемая ему способность отличает шамана от прочих «специалистов» по связи с духами.

Правда, есть и другая точка зрения. Еще в 1892 г. В. М. Михайловский спорил с Д. Банзаровым, настаивая на том, что главная функция шамана — лечебная. По мнению Л. Я. Штернберга, это не только главная, но и исходная функция: шаманство началось с лечения болезней. На этом убеждении построил свою гипотезу о возникновении шаманства и Д. К. Зеленин. Вначале, предполагал он, шаману приписывалась способность удалять, внедряя в себя, вселившихся в больного духов болезней. «Только с момента появления этой идеологии, — писал он, — можно говорить о шаманстве как об особой религии». Авторы ряда сравнительно недавно вышедших работ также пытаются доказать, что функции шаманов на ранней стадии были узкими, в основном лекарскими, что в другие сферы религиозной деятельности шаманство вторглось довольно поздно, когда в ходе развития общества шаманы набрали силу и прибрали к рукам древние культы. Шаманство «в большинстве случаев поглотило и включило в себя целый ряд верований и обрядов, по происхождению с ним не связанных», — считает, например, С. А. Токарев. У большинства народов Сибири шаманство «тесно сплелось с промысловым культом», пишет он, самым словом «сплелось» подчеркивая, что соединились разные, некогда обособленные культы. Такое понимание исходных функций шаманов представляется неверным, и вот почему.

Шаманское исцеление больных — лишь одно из частных проявлений умения шаманов вступать в общение с духами и прибегать к их помощи. А духи не только насылали болезни. Им был подвластен весь окружающий человека мир. Поэтому вполне вероятно, что и в пору своего возникновения шаманство не сводилось к одному только вра-

чеванию. Шаман должен был извлекать из сверхъестественных помощников самую разнообразную пользу для своих клиентов.

Исследователи, стараясь понять воззрения древних людей, вынуждены опираться на сведения, полученные главным образом в XIX–XX вв. Это создает определенные трудности: явления пережиточного, позднего характера могут быть приняты за начальный этап процесса. Например, высказывалось мнение, что на рубеже столетий чукотские шаманы только начали отторгать культовые функции у рядовых чукчей. Но так ли это? К XIX в. шаманство чукчей уже прошло длительный путь развития. Факты, действительно, говорят о сравнительно слабой роли шаманов в этот период у чукчей. Но здесь возможны, по меньшей мере, два толкования: шаманы еще не овладели контролем над религиозной жизнью соплеменников; шаманы уже потеряли свою былую важную роль. Представляется правильным второе толкование. Оно было бесспорным для ученых, наблюдавших шаманство у народов России почти столетие назад. Их общее мнение подытожил В. М. Михайловский: шаманство быстро вырождается в новых условиях, сложившихся под влиянием разнообразных контактов с более развитой культурой. Сравнивая описания шаманства у саамов (лопарей) в XVII и в XIX вв., В. М. Михайловский отмечал, что у лопарей сохранились лишь некоторые слабые пережитки некогда могущественного шаманства. Таким образом, мы вправе думать, что разнообразие функций и важная общественная роль были свойственными шаманам уже в отдаленные от нашего времени эпохи.

Лечебная практика шаманов заслуживает особого рассмотрения. Если шаман не умел лечить больной организм, а лишь предписывал жертвы духам, мог ли он принести пользу? Выздоровливали ли люди? Однозначного ответа здесь нет. Бывало по-всякому. Понятно, что шаманскими обрядами не спастись от оспы и многих других болезней. После шаманского «лечения» больной нередко умирал. Но это считалось в порядке вещей. Так, еще в первой половине XIX в. якуты думали, что шаман не лечит больного, а только старается умиротворить духа, наславшего болезнь; не его вина, если дух корыстолюбив или своенравен.

Иногда больной выздоравливал даже вопреки «лечению» шамана. И. С. Вдовин описывает один из таких случаев. Охотник-чукча был случайно ранен в грудь навывлет ружейной пулей. Рана долго не заживала. Шаманка выстрелила из винчестера в рану, чтобы выгнать сидевшего там злого духа. Через некоторое время рана на груди зарубцевалась, но на спине появилось нагноение. Шаманка вновь выстрелила в рану из другого ружья. На этот раз рана зажила. Конечно, охотник поправился только благодаря своему крепкому организму. Когда он однажды пытался сам вылечить таким же способом своего дядю, тот скончался.

При этом нельзя отрицать, что нередко шаман действительно помогал больному встать на ноги, внушая ему уверенность в скором выздоровлении. Шаманское ритуальное врачевание — это архаическая форма психотерапии. В отличие от современного врача, владеющего опытом психотерапевтического воздействия, шаман выступает не от своего имени. За шаманом стоят высшие силы. Лечит не он, а духи или божества, более могущественные, чем человек. Вера пациента в способность шамана вернуть ему здоровье укрепляется обрядом. Весь шаманский сеанс призван показать мощь шамана и его духов. Шаман охотно прибегает к внешним эффектам. Вот он хватается руками раскаленное железо, берет его в рот безо всякого для себя вреда. Вот зрители в изумлении видят, что он вонзает себе в тело нож и льется кровь. Через минуту оказывается, что раны нет... Поражая воображением соплеменников разного рода эффектными действиями, шаман убеждает их в том, что с ним — духи, которые придают ему сверхъестественные способности, оберегают от повреждений и, конечно, помогают излечить больных. Умелый, «большой» шаман пользовался безграничным доверием пациента, и вера больного в то, что теперь, после шаманского обряда, он выздоровеет, усиливала сопротивление организма болезни. Эта вера помогала не только при болезнях нервного происхождения, порой внушенных себе пациентами. Влияние психики на физиологические процессы многообразно. Вера в скорое выздоровление может способствовать мобилизации сил организма на борьбу с самыми разными заболеваниями.

Говоря о многообразии шаманских функций, мы должны иметь в виду, что выполнять их все мог далеко не каж-

дый шаман. У некоторых народов шаманы даже разделялись на разные категории в связи с неодинаковостью своих культовых задач и возможностей. Энцы и ненцы, например, признавали три категории шаманов: 1) «сносившиеся с духами-небожителями» (энецк. *будтодэ*, ненецк. *выдутана*); 2) «к земле относящиеся шаманы» (энецк. *дяно*, ненецк. *ляны*); 3) «сносившиеся с миром умерших», общавшиеся с духами подземного мира (энецк. *саводэ*, ненецк. *самбана*).

Вполне возможно, что такая специализация сложилась в глубокой древности, поскольку в ней выражен исконный принцип шаманства — вера в зависимость способностей шамана от свойств, покровительствующих ему духов. Однако к XX в. границы между этими категориями были расплывчаты, условны. У энцев многие шаманы *будтодэ*, помимо положенного им бубна для путешествий в верхний мир, имели и второй бубен — для посещения нижнего мира и брались лечить больных, заболевших по вине духов нижнего мира. Шаманы категории *дяно*, связанные с духами земли, также считались способными сноситься с духами нижнего мира, и бубен для визитов в подземный мир был их обязательной принадлежностью.

Большинство народов, даже родственные ненцам и энцам селькупы и нганасаны, подобного деления на категории не знали. Селькупский шаман, например, при необходимости «шел» в небесный, или подземный, мир, т. е. к светлым духам и в царство мертвых. Обычно шаманы различались в зависимости от силы. Это естественно, так как стать умелым, «большим» шаманом мог не каждый, кто вообразил, что избран духами.

Положение шаманов в обществе было неодинаковым. Одних боялись и почитали, других не принимали всерьез. Это зависело главным образом от личных качеств шамана. «Большой» шаман, свой человек в мире духов, вызывал страх и уважение к себе повсеместно, у всех народов.

Прокормиться за счет занятия шаманством было нельзя. Сообщения о том, что «большой» шаман мог не заботиться о хлебе насущном, так как его обеспечивали всем необходимым соплеменники, редки и, видимо, преувеличены. Как правило, шаманы вели такой же образ жизни, как и остальные сородичи, — охотились, ловили рыбу. При этом окружающие ожидали, что шаман благодаря помощи

духов будет удачлив в промыслах. Авторитет шамана во многом зависел от его промыслового умения и сноровки. Его репутация страдала, если он не проявлял себя хорошим охотником. У чукчей и эскимосов наиболее опытными зверобоями были шаманы. Среди кетских шаманов встречались умельцы, мастера по обработке дерева, изготовлявшие лодки, лыжи, нарты.

Можно ли называть шаманов профессионалами? Спору по этому вопросу, отголоски которых звучат во многих работах, вызваны неясностью термина. Если относиться к профессионалам тех, кто живет за счет своего занятия, то к шаманам, как мы видели, эта характеристика не подходит. Шаманство было, по удачному выражению В. Г. Богораза, «подсобным промыслом». Но если профессионалом считать общепризнанного, опытного специалиста, то «большой» шаман — безусловно, профессионал, ибо он мастерски владел приемами своего сложного ремесла.

Шаманами становились и мужчины и женщины, хотя у многих народов мужчины преобладали. По мнению хантов и кетов, шаманки слабее шаманов. Кеты были убеждены, что женщины из-за своей «нечистоты» не могут подниматься на небо, в лучшем случае они достигнут лишь первого, нижнего небесного слоя. Эскимосы и вилюйские якуты иначе оценивали возможности прекрасного пола. Шаманки более могущественны, чем шаманы, считали они. «Женщина от природы шаманка», — говорили чукчи. Однако рождение ребенка разрушает врожденную женскую шаманскую силу, поэтому и получалось, что самыми «большими» шаманами оказывались мужчины.

У алтайцев, тувинцев, бурят и желтых уйгуров в преданиях о начале шаманства первым шаманом выступает женщина. В шаманском одеянии ряда народов иногда встречались элементы женской одежды, в особенности головной убор. Некоторые якутские шаманы нашивали на кафтане два железных круга, изображавших груди, по-женски расчесывали волосы и заплетали в косы, а перед камланием распускали. На основании такого рода фактов еще в конце XIX столетия было высказано предположение, что в далекой древности шаманили главным образом женщины. Сегодня нет ни горячих приверженцев, ни ярых противников этой гипотезы. О ней помнят, но, похоже, не принимают ее всерьез.

У шаманов, в особенности «больших», были особые культовые предметы, необходимые для проведения ритуалов: обрядовый костюм, бубен, посох, изображения духов. Эти вещи складывались в особый мешок или ящик. Шаманам ольхонских бурят полагались ритуальные ящики *ширэ* (престол, жертвенник). В них хранили кнуты, шкурки животных, деревянные корыта для жертвенной пищи. Ящик обвешивался лентами, колокольчиками, звериными шкурами. На одной из его стенок рисовали красной краской или вырезались фигуры божеств и духов, животных и небесных светил. Академик И. Г. Гмелин, в XVIII в. путешествовавший по Сибири, посетил юрту одной уважаемой бурятской шаманки в окрестностях Селенгинска. Его внимание привлекли ящик с тряпками, камешками, кремнями, громовыми стрелами, предназначенными для лечения, и войлочный мешок, наполненный войлочными идолами.

Сундучки с обрядовыми предметами возили с собой на особых нартах и ненецкие шаманы. У кетов лишь «большие» шаманы заводили себе священную нарту *коссул* в виде ящика с полозьями. Здесь сберегались сделанные из железа изображения духов, модели лодки с веслами, оружия, лыж, нужных шаману для поездок в иные миры. Чтобы не ставить коссул в землю, устраивали особый помост с «чистой» (восточной) стороны чума. Кеты помнят, что раньше женщинам запрещалось даже видеть коссул. У многих народов важной культовой принадлежностью шаманов было металлическое зеркало. Тувинцы-нганасаны думали, что зеркала падают для шаманов с неба.

Шаман держал ритуальные предметы у себя дома на почетном месте, напротив входа. Но свои обряды он мог проводить повсюду — в любом жилище, под открытым небом, и вблизи стойбища, и в таежной чаще, на берегу реки или вершине горы. Для отдельных обрядов воздвигались и особые хижины, например *шаманский чум* у эвенков, *чистый чум* у нганасан.

Вера в сверхъестественное могущество шаманов порождала многочисленные фантастические рассказы о совершаемых ими чудесах. Шаманы будто бы могли превращаться в зверей и птиц, переноситься по воздуху, были неуязвимыми для холодного и огнестрельного оружия. Бурятский шаман Махунай (вторая половина XIX в.) сидел в сани и сжал в них якобы без лошадей. По одному из преданий, «ир-

кутский начальнику» захотел проверить его силу. Привезли 70 возов соломы, завалили ею шамана и подожгли. Когда огонь угас, Махунай встал невредимым и стряхнул с себя пепел. Одного шамана хантов будто бы спустили в прорубь, завернув в сети: если он «сильный», освободится. Возвратившись домой, участники этой «проверки» нашли шамана сидящим за самоваром. По верованиям вилюйских якутов, знаменитые шаманы, независимо от пола, на тридцатом году жизни становятся беременными и рожают в лесу ворону или гагару, которые тут же улетают. Затем они рожают щуку и еще через год — медведя или волка.

Алтайского шамана Бади, по легендам, враги убивали три раза, а он оживал. Даже смерть не могла уgomонить иного шамана, и соплеменники по ночам слышали звуки его бубна. Погребения шаманов, часто скрытые в глухом лесу, вызывали суеверный страх. У юкагиров родственники умершего шамана носили при себе его кости как амулет, охраняющий от несчастий. Некоторые шаманы оказались причисленными к миру божеств. Легендарный первый шаман кетов Дох будто бы однажды во время камлания взлетел на небо и остался там навсегда. Алтайцы поклонялись знаменитым предкам-шаманам, изготавливая их символические изображения. Наибольшее развитие культ шаманов получил у бурят, в верованиях которых умершие шаманы причислялись к духам — покровителям местности.



Василевич Глафира Макарьевна (1895–1971) — этнограф, языковед, фольклорист, педагог, специалист по тунусо-маньчжурским народам, один из самых ярких представителей ленинградской этнографической школы первой половины XX века.

Родилась в Петербурге, в 1912 г. окончила гимназию, в 1925-м — этнографическое отделение географического факультета Ленинградского университета. Преподавала этно-

графию и тунусские языки на Северном отделении Восточного института, позже — в Институте народов Севера, а также на Северном отделении Ленинградского государственного педагогического института им. А.И. Герцена. Почти 50 лет проработала в Институте этнографии АН СССР.

Совершила 13 экспедиций на Север, в различные регионы проживания эвенков, изучала диалекты их языка, записывала образцы фольклора, собирала коллекции предметов материальной культуры (хранятся в Музее антропологии и этнографии РАН).

Г.М. Василевич — автор более 170 публикаций: научных статей и книг, первых учебников эвенкийского языка, сборников фольклора, словарей. Из фольклорных работ наиболее известны «Сборник материалов по эвенкийскому (тунусскому) фольклору» (1936) и «Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания» (1966); среди словарей — объемные «Русско-эвенкийский словарь» (1948) и «Эвенкийско-русский словарь» (1958), один из лучших словарей по языкам народов Севера. Наиболее значительная этнографическая работа Г.М. Васильевич «Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.)» (1969), фрагменты из которой предлагаем читателям.

РОДЫ И УХОД ЗА НОВОРОЖДЕННЫМ

Многодетность у эвенков считалась счастьем, об этом мечтали молодые супруги, а бездетность — несчастьем. Роженица (*хелбун* ~ *хелбумни*) могла рожать только в отдельном помещении — *хуцкицат* (верхне-ленск.) — в специально построенном чуме, палатке или полого. Помощницей была обычно старая опытная женщина. Для облегчения родов в этом помещении ставили козлы такой высоты, чтобы стоящая на коленях женщина могла опираться на перекладину под мышками. Дополнительная помощь заключалась в массаже поясницы. Если ребенок шел неправильно, помощница помогала ему руками. Если роды были трудными, прибегали к магическим действиям: развязывали все узлы на стойбище; стреляли из ружья в воздух или старались напугать роженицу, для чего охотник, оббежав палатку, где она рожала, быстро вскакивал в нее (у туруханских эвенков, по сообщению Третьякова, муж срубал дерево и в пень забивал кол); приглашали шамана. Если послед долго не выходил, убивали старую важенку, вынимали неразрезанную брюшину и со всем содержимым вносили в помещение (алд.-учурск.). Роженица садилась на нее и прогревалась, после чего вышедший послед заворачивали в бересту и вешали в тайге на сук или клали на помост, куда позже складывали одежду и вещи роженицы. Если последняя заболела, ей не могла помогать ни женщина, долго болевшая, ни женщина, обижавшая мужа. Олекминские эвенки после благополучных родов закалывали теленка и устраивали угощение. Родившегося в рубашке считали счастливым; рубашку высушивали, зашивали в мешочек и как ладанку пришивали к одежде. Ладанка всегда должна была быть при хозяине, и когда он умирал, ее пришивали к рубашке младшего ребенка или клали в гроб умершему, если не было детей. К родимым пятнам существовало различное отношение: черные пятна на видных местах считали несчастьем, на невидных местах — счастьем; красные пятна считали меткой духа — хозяина верхнего мира. Эти пятна охра-



Традиционная полтка — незаменимая вещь в кочевом быту.

нили человека в течение всей его жизни. Если ребенок рождался с неправильной формой головы или какого-либо члена, старая женщина обычно сразу после рождения легко массировала его, стараясь придать нормальную форму. Двойни (*дюрмичэн*) рождались редко, и их рождение считалось плохим предзнаменованием, так как у них, по представлениям эвенков, была одна душа. От женщины, имеющей двойняшек, нельзя было ничего брать, так как можно было самой родить двойню. Если мать умирала во время родов, то погибал и новорожденный, так как другой женщине кормить ребенка не разрешалось. Амурские эвенки, по материалам С. Широкогова, преждевременно родившегося ребенка оставляли в тайге.

Новорожденного сразу не мыли, а обтирали заячьей шкуркой и заворачивали в чистую, тоже заячью, шкурку, насыпав в ноги труху из гнилого дерева. Мыть начинали с третьего дня жизни. Мать или помощница, сидя у огня, укладывала ребенка на свои вытянутые ноги и обмывала,

поливая его теплой водой. У некоторых эвенков для этого случая хранилось душистое мыло. Мать после родов оставалась в родильном шалаше 3–7 дней (в зависимости от состава семьи и сезона). Если в семье работницы не было, она выходила раньше. Перед выходом она одевалась в чистую одежду и очищалась окуриванием. Все вещи и одежду роженицы складывали в глухой тайге на лабаз, чтобы они не могли быть похищены, так как считали, что похищение их влекло за собой прекращение рождаемости. Когда женщина не рожала и была *ваңай* (яловая), приглашали шамана. И если после камлания у нее рождался ребенок, родители делали шаману дополнительный подарок.

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

В первое одевание — одеяльце — завертывали на 6–7-й день; несколько позже шили рубашку. Примерно в это время отец делал новую деревянную колыбель, если в хозяйстве не сохранилось старой (от других детей). Некоторые шили колыбель из бересты и обшивали ее ровдугой. В новой колыбели, прежде чем положить ребенка, держали в течение трех дней молоток и нож, чтобы мальчик был хорошим охотником; иногда в нее ненадолго клали щенка или птичку, чтобы ребенок не болел. Снаружи к головной и боковым частям, а также под изголовьем подвешивали разного рода подвески с магической целью: передние нижние зубы копытных животных, чтобы был хорошим охотником; зубы медведя, лисиц, белок, горностая, чтобы легко лазил по горам и побеждал врагов, как медведь; два изображения людей, чтобы заменять душу ребенка, когда та во время сна выходила путешествовать, охранять и успокаивать его; изображения птички (*чиноко*), жабы и лягушки, чтобы

* Например: у Сичогира Петра из ербогоченской группы было 18 человек детей (5 девочек и 13 мальчиков); у Хирогира Дмитрия с Несконды из илимпийской группы — 20 детей, из них умерло 5; у алгоминского Еремея Наумова-Бута с Алгомы из верхнеалданской группы — 16 детей, все дали второе поколение, и т. д.

они предохраняли от расстройства желудка (хинганские эвенки, кроме того, добавляли мешочки с волосами старших детей); изображение кукушки из ровдуги, чтобы способствовало росту ребенка; монеты и кружки, подвешенные под изголовьем, обозначавшие будущие деньги; наперсток и кусочки тряпок (у девочек), чтобы дочка была хорошей рукодельницей, лучок со стрелами (у мальчиков), чтобы сын был хорошим стрелком. Под изголовье клали маленькое изображение человека, одетого в шаманский плащ, для охранения от духов враждебных шаманов. Все подвески при движении колыбели брякали и усыпляли ребенка. Когда он расставался с колыбелью, эти подвески пришивали ему на пояс и спинку кафтанчика.

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

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

ИМЯ

Имя играло особую роль в жизни эвенка. Его должен был иметь каждый человек*.

Имя было индивидуальным. Без него человек не мог существовать. Если имя было важно в общении с чужими, то в общении между собой рядом лиц было запрещено называть некоторых из своих близких по имени. У некоторых групп мать, обращаясь к детям, называла их *нэжукэ* (малыш), *омолли* (парень), *хунат* (девушка).

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

Наличие таких имен у соседей указывает на тесные связи с ними. Когда набиралось достаточно наблюдений за тем, что вокруг происходило во время рождения младенца, и выяснялись его личные особенности, старшие (дед, бабушка, дядя) выбирали одно из названий и из него при помощи суффикса образовывали имя. Имена обычно старались не повторять, и только у отдельных групп

* Приведем примеры имен, записанных автором в 20-х годах нашего века. Мужские: Черогча, Мучанча, Кэпкэнчэ, Лопкончо, Буруча, Тырганча (Нижняя и Подкаменная Тунгуски); Сувэнчэ, Гелбурча, Арбунча (р. Сым); Китча, Кулча (р. Алдан); Хуклига, Хулута (р. Сым); Бороно, Чуно, Дюрунэ (Подкаменная Тунгуска); Капчеул, Гевул, Бэркэвул (Подкаменная Тунгуска); Лурдявул, Хубдявул, Ництывул, Эргэни, Орани (р. Сым); Мэнулту (р. Олекма). Женские: Либгэрик, Иманнак, Лутэк, Тыргак, Ненгнэк и др. Кроме этих на востоке встречались и другие, например: мужские — Кудырой, Кунатуй, Култуй, Кулчэй, Агадай, Камбо, Боко, Эндэ; женские — Антай, Нирай, Тэңэй, Гетчан, Китчан, Неңчэн, Напты, Белча, Чепя.

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

очень редко давали ребенку имя умершего, но всеми почитаемого родственника. Таким образом, имя ребенка в большинстве случаев являлось новым словом. Например: *Каёча* — имя мальчика, родившегося у оз. Каё; *Гарпанча* — имя мальчика, родившегося в момент восхода солнца (*гарпан* — «луч»); *Либгэрик* — имя девочки, во время рождения которой шел первый мокрый снег (*либ-гэ*). Имя могли давать исходя из черт характера новорожденного. Например: *Бэркэчэ* или *Бэркэвул* (бойкий) — имя мальчика, данное ему потому, что он сильно двигал руками и ногами; *Соңочо* — имя мальчика-плаксы, *Соңоёк* ~ *Соңолик* (букв. «плакса») — имя девочки; *Тыкулча* — имя мальчика, имевшего сердитый вид, и т.д. Меняли имя в тех случаях, когда ребенок болел. Это имя после выздоровления во взрослом состоянии обычно заменялось другим. Случаи смены имени были нечастыми*.

Наряду со своими — эвенкийскими — именами у эвенков были и русские имена, входившие в их среду с началом христианизации. Русские имена, соответственно по-эвенкийски переогласованные, вошли в эвенкийский язык и считались отличными от тех же самых русских имен.

Эвенкийские	Русские	Эвенкийские	Русские
Ладе	Владимир	Арапэ, Катэ	Екатерина
Лэке	Иннокентий	Лекса, Улекса	Александра
Гилгэ	Григорий	Олка	Ольга
Испэн	Степан	Балба	Варвара
Бахэ	Василий	Огдо, Дэбдэкэ	Евдокия
Костоку	Константин	Анис	Анна
Мукус	Михаил	Мола	Меланья
Нукус	Николай	Вера	Вера
Гаврис	Гавриил		

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

ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ

Детей после года начинали прикармливать лепешками из белой муки, сушками (во время обмена пушнины), давали кусочки вареного мяса, рыбы и поили чаем. Если отец приносил с охоты только одну птицу (рябчика, утку, тетерева), ее варили специально для детей. Если оленьего молока было мало, оно шло на питание детям; его мешали с кусочками лепешек или хлеба (зимой) и с ягодами (летом). Среди оленных эвенков (*орочен*) в качестве детского питания было широко распространено кипяченое особым способом молоко: посуду с молоком ставили в кипящую воду и доводили молоко до кипения, помешивая ложкой; оно постепенно густело, превращаясь в творог. Эту массу обливали сбитым молоком. Дети с 2—3 лет ели ту же еду, что и взрослые. Лакомством для детей любого возраста был костный мозг только что убитого зверя. Из любви к детям родители всегда давали им попробовать то, что нравилось взрослым. Поэтому у многих эвенков дети начинали курить уже с 5—6 лет. До года дети спали три раза в день. Начавшие ходить спали один раз. Если мать не успевала уложить их в колыбель, они засыпали в определенное время там, где играли. Начиная ходить детей оберегали от падения в очаг; продев за шею и под мышками поводок, привязывали обоими концами к жердям чума. Во время кочевки маленьких детей перевозили в колыбелях, а ходивших — в седлах с высокими луками и привязанными к ним боковыми дощечками. У эвенков-кумарченгов во время кочевки мать вела по берегу караван, а отец вез детей в лодке вдоль берега. Еще в XVIII в. дети летом ходили голыми, но в XIX в., когда завозная ткань вошла в быт, им стали шить рубашки и платья. Чтобы ходячие дети не мочили одежды, им шили расширенные сверху унты, верхним и передним краем пришитые к пояску, и короткую рубашку. В дождливые дни летом и ранней осенью дети обычно бегали босиком. Зимой во время кочевки детей одевали в меховую одежду с защитными внизу рукавами и пришитым к вороту капором и в высокие меховые унты, которые надевали поверх коротких. Дети с 6—7 лет носили одежду по образу взрослых, но со всеми подвесками на спине, пере-

несенными с колыбели*. Волосы до 2 лет не подстригали и до 3 лет не мыли. Состриженные волосы хранили. Кумарские эвенки, предварительно намочив волосы в воде с золой, стригли их в определенном порядке.

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

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

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

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

Автором записаны следующие игры детей и подростков. *Мата эмэрэн* (букв. гость приехал): дети устраивали из щепочек костер, вокруг расставляли «людей» (бабки); несколько детей, сидящих вокруг кукол, разговаривали с воображаемым гостем, подражая взрослым; иногда играл и один ребенок, разговаривая сам с собой на разные голоса. *Уринчэдерэ* (букв. устраивают стойбище): дети расставляли «караван оленей» (в разных местах вокруг площадки — отдельные фигурки этих животных, около каравана и на площадке — «людей») и вели разговор и перебранку при воображаемой разгрузке каравана и установке чума. *Нуликтэдерэ* (букв. кочуют): дети устанавливали «караван», а вокруг, между деревьями, — «оленей» и, подражая взрослым во время кочевки, вели разговор, окрикивали оленей. *Бэюктэдерэ* (букв. охотятся): в лесу на площадке с воткнутыми в землю ветками дети расставляли «диких зверей» (бабки) и «охотников» (бабки, обмотанные тканью), переговариваясь между собой и окрикивая собак, мальчики стреляли из игрушечных луков. *Дюдудар* (букв. «в чуме»): эта игра отражала разные моменты жизни в чуме. Среди оленных групп любимой подражательной игрой была *орорду* (букв. «в стаде»). Мальчики и девочки расставляли оленей из бересты или раскладывали на земле берестяные головы оленей разного возраста. Каждый олень имел свою кличку, а дети разговаривали, представляя себя пастухами. *Шамалдирэн* (букв. «он шаманит») или *шуэнчэкэл* (букв. «пошамань»): эта игра была распространена на стойбищах, где имелся шаман. Для нее кто-либо из взрослых делал детям маленький бубен и колотушку и давал платок, который «шаман» набрасывал на голову и спускал на лицо. Дети садились в кружок, и один из них, «помощник», делал вид, что греет бубен, затем передавал его другому — «шаману». Последний пел, сидевшие в кружке подпевали. Иногда заранее готовили изображения духов-помощников и духов-предков и расставляли их вокруг перед началом игры.

Дети школьного возраста, уже принимавшие некоторое участие в хозяйственной жизни, играли преимущественно в подвижные игры: *баликат* — игра в жмурки; *дэйикэт* (токм., подк.-тунг.), *туксавки*, *далундявки* (олекм.) — игра в пятнашки; *чукчэкэт* (токм.), *копчилкат*, *чаңиткат* (подк.-тунг.), *амунчикат* (олекм., алд.) — игра в коршуны; *хэкуке-ицинике* — «жарко-холодно» — игра в поиски предмета; *кируткан*, *даярукан* (олекм.), *хэрэлибшеун* (сымск.) — игра в

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

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

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



Вдовин Иннокентий Степанович (1907–1996) — этнограф-сибиревед, специалист по этнографии чукчей, доктор исторических наук, заслуженный деятель науки РСФСР.

Родился в Иркутской губернии в семье служащего. Окончив вечернюю школу в Иркутске, работал чернорабочим на железнодорожной станции, в 1926–1927 гг. — учителем и заведующим школой в Совиаванском районе Дальневосточного края, затем учителем начальной школы в Караинском районе на Камчатке. Живя среди коряков, овладел их языком, познакомился с бытом, культурой, традициями.

В 1930 г. командирован в Ленинградский педагогический институт им. А.И. Герцена на Северное отделение. Под руководством В.Г. Богораза быстро осваивает чукотский язык, участвует вместе со своим педагогом в создании чукотского букваря «Красная грамота» (1932). Для прохождения языковой и этнографической практики едет в Чаунский район Чукотки. Две зимы, с 1932 по 1934 гг., проводит в стойбище оленеводов, где организует кочевую школу. Он проехал на собаках от залива Св. Лаврентия по побережью Ледовитого океана до Чаунской губы — через населенные пункты оседлых чукчей.

Летом 1934 г., возвратившись в Ленинград, переходит на Северное отделение Института философии, литературы и истории, где специализируется по чукотскому и корякскому языкам. Студентом редактирует в Учпедгизе учебники и литературу на языках народов Севера. Еще аспирантом публикует первую научную статью — предисловие ко второй части монографии В.Г. Богораза «Чукчи» (1939).

Кандидатскую диссертацию «История русско-чукотских отношений до XX в.» защищает в блокадном Ленинграде в декабре 1941 г. В Иркутске, куда был эвакуирован, И.С. Вдовин работает директором педучилища в с. Боханы. Возвратившись в Ленинград, преподает на кафедре этнографии Восточного факультета, с осени 1949 г. — на кафедре истории и этнографии факультета народов Севера Ленинградского университета.

С 1946 г. работает в Институте языка и мышления (позже — Институт языкознания АН СССР), публикует монографию

«История изучения палеоазиатских языков» (1954). С 1956 г. И.С. Вдовин — в Секторе Сибири Ленинградской части Института этнографии АН СССР (с 1971 г. — заведующий сектором). В 1950-е гг. участвует в Комиссии по обследованию экономики, культуры и быта коряков, изучает язык алюторских коряков. В 1957 г. исследует современное состояние быта и традиций прианадырских и вагских чукчей. В 1961 г. — вновь на Чукотке. По материалам поездки пишет статью, где правдиво рассказывает об увиденном, за что статья будет исключена из сборника.

И.С. Вдовин — автор около 150 работ, в том числе изданных за рубежом. Наиболее крупные из них — «Очерки истории и этнографии чукчей» (1965), «Очерки этнической истории коряков» (1973), фрагменты из последней предлагаем читателям.

КОРЯКИ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО ПОБЕРЕЖЬЯ ОХОТСКОГО МОРЯ

Самоназвание и название

До нас не дошло ни одного общего самоназвания коряков Охотского побережья. Я. Линденау писал, что коряки, живущие на р. Яме и от Сиглана до Гижиги, «названия свои получили от названий рек и местностей, где они селились, разделялись на обособленные роды. В другом месте он также отмечал, что коряки «сами себя именуют по названиям рек и местностей, где проживают, как, например, сигланские, уядинские, ямские, туманские и т.д.». Однако и Линденау признавался, что «настоящего названия, за исключением приведенных, мне так и не удалось выяснить».

По представлениям соседей (оленьеводов), все оседлые коряки Охотского побережья к югу от р. Гижиги составили единую этническую единицу и поэтому имели общее название. «От реки Чендону, — писал Т. Шмалев, — по берегу моря до Ямского острогу коряки назывались прежде *айгывелу*, что и ныне во употреблении от чукоц и оленных

коряков». Возможно, это название произошло от с. Наяхан — *Эйгвал* ('запад'). Следовательно, одним из значительных территориальных подразделений коряков еще в XVIII в. было подразделение *айгывелу*, т.е. западные.

Основные черты материальной культуры и хозяйственных занятий

Проследить сколько-нибудь подробно состояние материальной культуры, виды хозяйственных занятий и их развитие у коряков Охотского побережья не представляется возможным. Дело в том, что в источниках XVII–XX вв. эти стороны жизни почти не нашли отражения. Лишь случайные, попутные замечания, рассеянные в разновременных документах и в довольно ограниченном круге печатных изданий, дают в какой-то мере возможность составить обобщенную характеристику культуры, производственной деятельности этой группы коряков. Имеется лишь одно описание этой группы коряков, сделанное Я. Линденау в 40-х годах XVIII в.

Оленеводство

Сведения, сохранившиеся о коряках Охотского побережья, позволяют сделать вывод о том, что и здесь уже к середине XVII в. существовало общественное разделение труда: одна часть коряков занималась оленеводством и велла кочевой образ жизни, а другая — охотой и рыболовством и жила оседло. Между оленеводами и оседлыми, видимо, существовали не только общественные контакты, но и генетическая связь. Ни в одном источнике, имеющемся в нашем распоряжении, нет данных об отличии оленеводов от оседлых по языку. Словарные записи Я. Линденау, а также находящиеся в фонде Ф. П. Аделунга относят и тех и других к корякам Охотского побережья безотносительно к роду их основных занятий.

В XVII — начале XVIII в. коряки-оленьеводы кочевали вплоть до Армани, куда, правда, они приходили и с военными целями в 1684 г.

В 1676 г. охотские служилые люди сообщили, что на Ореара-реке находятся оленные коряки. В 1708 г. приходили «близ того Тоуйского зимовья на Арасмил-реку не-

ясачные оленные коряки з боем, — а жилище тех коряк на реке Покате». В 1729 г. около устья р. Наяхана были встречены оленные коряки «в одной юрте», а неподалеку — другая юрта. На р. Гижиге отряд А. Шестакова в 1729 г. видел 6 юрт «и у тех юрт получили оленей многое число».

Интересно замечание Т. Шмалева о местах обитания оленных коряков по Охотскому побережью: «В летнее время кочевьем состоят при реках Гижиге, Наяхане и Таватоме, а в зимнее время около Гижигинской крепости». Эти сведения относятся к 1774 г. Как видно, тогда уже юго-западнее Таватомы оленных коряков не было.

Лессепс в 1788 г. на р. Студеной по пути из Гижиги в Охотск останавливался у коряков-оленоводо: «У Симеона Умнавина стадо состояло из восьми или девяти сот оленей».

Морской зверобойный промысел

Одним из основных источников существования оседлых коряков Охотского побережья был промысел морских млекопитающих.

Об этих занятиях коряков то скупо, то более подробно упоминается во многих источниках. В числе объектов промысла коряков были киты и разные виды тюленей.

В 1708 г. И. Мухомлев сообщил в Охотский острог, что «коряки питаются кетою, да большими морскими китами, и нерпою, а иной рыбы никакой нет». Я. Линденау также отметил, что коряки добывали китов и тюленей. Он привел следующее деление добываемых китов: *йун'и* — самый крупный кит, *кок'атчан* — средний и *пигултин* — самый мелкий. Кроме того, еще одно китообразное белуху — *дигин*. Из тюленей объектами промысла коряков были: акипа — *виттивит*, ларга — *кэлла* и нерпа — *мэмэл*. Примерно до последней трети XIX в. в Охотском море водилось много китов. Но здесь раньше, чем в других районах Севера, появились иностранные китобои. Их число с каждым годом все увеличивалось. В 1850 г., например, в Охотском море было зарегистрировано до 250 трехмачтовых судов, промысливавших китов, поднимающих каждое до 500 т груза. Китобойный промысел велся хищническим способом, что привело к почти полному уничтожению китов, особенно в прибрежных водах. Вследствие этого про-

мысел китов местным населением сокращался из года в год, а к концу XIX в. прекратился.

«На китов коряки охотились летом в течение месяца *тучийэн* и осенью в течение месяца *лейнайэл*. Прежде чем подойти к киту, к бортам байдары подвязывают 8 надутых воздухом пузырей, а когда решат, что подошли достаточно близко, один из охотников, вооруженный гарпуном *йэйэ-ву*, становится на носу и бросает гарпун в кита, остальные, гребя изо всех сил, поспешно спускают лить, к которому привязан гарпун, для того чтобы кит не утянул их за собой под воду. Утомив таким образом кита, они возвращаются с ним к берегу, где их встречают с ликованием».

У коряков Охотского побережья лить гарпуна свободным концом привязывался к байдаре и пропусклся через специальное вилкообразное устройство, находившееся на носу байдары. Они не привязывали к литью надутых пузырей, как это делали чукчи и эскимосы. О промысле коряками тюленей на Охотском побережье писал С. П. Крашенинников.

Т. И. Шмалев, сообщая о расселении оседлых коряков (1775 г.) Охотского побережья, как бы попутно отмечал, чем они питались: «От Олы до р. Асиглан жительствоющие коряки питаются морскими зверями, добывают китов и нерпу, а в Асиглане имеется рыбы довольно». «От р. Оппаны до Туманы ... жительствоуют тут коряки, довольно число, питаются рыбою». Вероятно, не везде на Охотском побережье морской зверобойный промысел имел одинаковое значение и развитие. Наиболее развит он был от «Олы до Асиглану», а далее на север уже большее значение имело рыболовство. Однако, начиная от западного побережья п-ва Тайгонос, по словам того же Шмалева, «тутошние жители питаются морскими китами и нерпою, коих множество в море».

Впрочем, о значении охоты на китов для коряков, живших по берегам Гижигинского залива, Шмалев давал не менее определенное заключение в другом месте: «Китов в Гижигинской губе великое множество, и коряки их в байдарах легко промыслиают, выбирая малых, как-то пяти и шести сажень (длиной. — И. В.), что тамошним жителям в пищу для рыбы (использовали китовый жир. — И. В.) весьма полезно».

Китобойный промысел коряков имел важное значение, особенно в годы недохода рыбы, что на Охотском побере-

жье повторялось довольно часто. Так, в 1777 г. рыба с моря почти не заходила в реки Наяхан, Гижигу и др. Запасов создать было невозможно, поэтому население, в том числе и русские, усиленно занималось китобойными и другими морскими промыслами. В 1777 г. коряки добыли трех китов. В 1778 г. коряки сами промыслили двух китов и совместно с русскими еще трех. В 1779 г. коряки и русские «упромыслили 1 кита и коряки отдельно двух. 1780 г. был более удачным. Коряки добыли шесть китов самостоятельно и двух совместно с русскими. Самый удачный год из четырех дал всего лишь восемь китов.

Эти общие замечания Шмалева о месте и значении морского зверобойного промысла и рыболовства для разных мест обитания оседлых коряков по побережью Охотского моря подтверждаются и наблюдениями И. И. Редовского. Он писал, что коряки с. Ямск «питаются рыбой и морскими животными (тюленями)». Наяханские коряки «занимаются рыбной ловлей, ловом тюленей и охотой на китов, что, однако, удавалось им не каждый год». Следовательно, промысел китов у этой группы коряков был развит слабо и носил довольно случайный характер. Главные средства к жизни они находили не в китовом промысле.

И. И. Редовский дал описание охоты на кита. В своем дневнике он записал, что «при охоте на кита коряки пользуются прикрепленным к длинному ремню гарпуном. На байдарах, обтянутых тюленьей кожей, они отваживаются выходить по 6—8 чел. в море. Они охотятся на небольших китов, окончательно их добывают каменными копьями (копьями с каменными наконечниками. — И. В.). Кита гребут к берегу и разделяют его там для употребления. Коряки очень довольны, если они в году убьют хоть одного кита, которого вполне хватает для всех жителей станции (почтовой. — И. В.) и еще остается достаточно для обмена с тунгусами». Как следует из этого описания, промысел морских млекопитающих (от р. Сиглана до р. Гижиги) был развит относительно слабо.

Об охоте этой группы коряков на китов в 50-х годах XIX в. писал охотский окружной врач Богородский. В его сообщении интересно указание на коллективный характер этого промысла, в котором одновременно участвовало несколько байдар. Богородский отметил также, что единственным орудием промысла служил гарпун.

Сухопутная охота и другие промыслы

Охота на копытных и пушных зверей у коряков Охотского побережья была развита слабо. В начале XVIII в., когда туземное население систематически принуждалось к пушному промыслу, эта отрасль хозяйственных занятий коряков так и не получила большого развития. И. Мухомлев в 1708 г. писал, что на Охотском побережье «лисиц красных, и росомов, и волков есть немалое число, только коряки промыслять не умеют, а соболей на тех реках нет». И все же коряки в какой-то мере занимались пушным промыслом, так как в сведениях о поступлении ясака с них называются лисицы, горностаи и даже есть упоминание о соболях. В том же 1708 г. сын бирский Д. Барановский привез «збору своего коряцкие землицы с тобонских (туманских. — И. В.) мужиков ясаку: 4 лисицы сиводушчатых да 24 лисицы красных». В 1729 г. ставатомских и гижигинских коряков, а также с коряков острожка Тоннюсь (он находился между Наяханом и Гижигой) был собран ясак лисицами, горностаями и кухлянками.

В 1731 г. по окладным ясачным книгам с ямских коряков было получено «12 соболей и 19 лисиц красных». Скорее всего соболи были приобретены коряками у эвенов. Об обмене между коряками и эвенами, который существовал на Охотском побережье в XVII—XVIII вв., имеются указания в ряде документов того времени.

Я. Линденау, отмечая, что коряки охотятся на медведей, волков, горных баранов, лисиц, зайцев, росомов, в то же время заметил, что «об их охоте в зимнее время можно сказать немного. Охотятся они лишь постольку, чтобы хватило на уплату ясака, так как казна принимает в счет уплаты не только лисьи шкуры, но и китовый ус, а также *мауты* (арканы. — И. В.)».

Таким образом, и Линденау подтверждает слабое развитие у коряков этой группы пушной охоты. Сам по себе факт приема в уплату ясака продуктов морского зверобойного промысла (китовый ус) и их переработки (арканы) свидетельствует, что пушной промысел не обеспечивал даже взноса ясака.

Не очень развита была здесь и охота на парнокопытных. Охотились в основном на горных баранов. «Ловят

они горных баранов сетями, — писал Линденау, — или настораживают петли».

Кроме Лессепа, ни у одного автора ни в одном известном нам документе нет указаний на промысел диких оленей. Да и Лессепс упоминает об этом как-то вскользь, не вдаваясь в подробности. На р. Студеной он остановился у коряка-оленьевода. Здесь, как он писал, «добывались дикие олени».

Орудия охоты и морского зверобойного промысла

В середине XVII в., когда происходило освоение русскими Охотского побережья, в одном из документов того времени сообщалось, что по р. Оле «живут коряки, а бой у них лучной и бросают-де из ремня камнем, а стрелы-де у них деланы из кости моржового зуба». Известно, что орудия сухопутной охоты применялись и как оружие. У коряков это были луки со стрелами, копья и пращи.

Уже в начале XVIII в. коряки Охотского побережья перешли период перехода от камня и кости к железу. В их обиходе появилось огнестрельное оружие. Они также знали многие свойства пороха, особенности стрельбы (из кремневых ружей) при ветре, в сырую погоду и т.п. Огнестрельное оружие было, однако, далеко не у всех коряков, особенно мало его было у живущих на севере. Еще хуже обстояло дело с боеприпасами. Поэтому наряду с огнестрельным оружием коряки повсеместно пользовались луками и стрелами. В 1730 г. ямские коряки имели и огнестрельное оружие, и луки со стрелами с железными наконечниками, которые они ковали сами. В 1729 г. недалеко от Вархалаамской губы разбилась русская бригантина «Михаил». Коряки сняли с нее железо, «якорь изломали и куют стрелы», — сообщалось в донесении Якутскому воеводе. «Лук — *агитт*, — писал Линденау, — делается наполовину из лиственничного дерева, наполовину из березового. Сначала берут лиственничное дерево и высушивают его, потом обрезают по мерке, каким луку полагается быть, и, разогрев над огнем, придают должный изгиб. Вторую половину заготавливают точно так же из березы и наклеивают на первую. Потом весь лук обтягивают березовой корой, а чтобы он был еще прочнее и не ломался, обматывают его тонкими нитками, сделанными из китовых кишок, и на концах их заплетают. Такой лук имеет в длину одну сажень».



Праздничная одежда

Склеивались отдельные части лука при помощи специально приготовленного клея. «Клей — *эп'гээн'*, — как отметил Линденау, — они готовят, как и ламуты, из рыбьих кож, разница только та, что ламуты варят его в бересте, а коряки — в рыбьей коже».

Как следует из данного описания, корякский лук был сложным и в целом того же самого северо-восточного типа, который был характерен и для чукчей. «Тетива у лука — *вай-ачват*, — замечает Линденау, — представляет собой тонкий ремешок, вырезанный из тюленьей шкуры; прежде чем натя-

нута на лук, этот ремешок размачивают до мягкости в воде, а затем из всех сил крутят и вытягивают и дают так высохнуть, чтобы тетива при натягивании лука не ослабевала.

Вслед за описанием лука Линденау дал довольно подробное описание стрел: «Стрелы у них такие: костянки — *йуи'йуттхам* с наконечниками из китовой или другой кости, такие же, как *дерран* у ламутов. Вилообразные, или *ориски*, *тиккиема* — с железными наконечниками. Ромбовидные — *поимак*, с жальцем. Есть еще другие, называемые *каваликмак* ... Чехол для лука, или туб, — *гаддйетчан* такой же, как у ламутов». Древко стрел коряки делали из березы, «но несколько короче, чем у ламутов, потолще» и оперяли их орлиными перьями.

Охотники на морских зверей имели для данного вида промысла специальные орудия. Тот же Я. Линденау отметил у них наличие нескольких видов гарпунов. Одни, более массивные, использовались при охоте на китов, другие — меньших размеров и другого устройства — для охоты на тюленей.

«Гарпуны *аутакла*, — писал Я. Линденау, — каменные, с древком из олхи; они имеют в длину одну сажень и ими бьют китов. Из камня сделаны еще так называемые носки *ееву*, всаженные в кость в один вершок длиною и закрепленные смолою. Эта кость привязана ремнем к палочке *тиате*; сзади имеется ремennая петля *гигли*, в нее пропущен и закреплен лент *омиллаган'*. Палочку *тиате* вставляют в древко *ингана* длиною полторы сажени».

Из этого не очень ясного описания можно все же сделать заключение, что Линденау видел гарпун с отделяющимся наконечником, который крепился к древку через колодок («кость привязана ремнем к палочке»). Вместо прорезы для лент, которая имела у поворотных гарпунов эскимосов и чукчей, у коряцкого гарпуна была ремennая петля, к которой и крепился лент. Обращает внимание то, что у коряцкого китового гарпуна не было шпоры. Несомненно, данный вид коряцкого гарпуна примитивнее, чем эскимосские и чукотские поворотные гарпуны со шпорами, а быть может, и более древний.

Гарпун для охоты на тюленей был принципиально другого устройства. «Другая разновидность носков, — сообщал Линденау, — для охоты на тюленей называется *гиги*; здесь кость снабжена бородкой (закрючиной) и острым железным наконечником; такие же имеются и у ламутов».

У этого гарпуна уже было железное копьесо, вставлявшееся в передний конец костяного основания наконечника, который, в свою очередь, имел бородку. Этот гарпун также не был поворотным. [...]

Помимо активных способов охоты на китов и тюленей, коряки практиковали и пассивные, т. е. при помощи специальных сетей. Об этом сообщается в ряде документов середины XVIII в. Так, в 1753 г. около Вархалаамского мыса у коряков были «невода китовые» и «нерпичьи сети ради промыслу, весьма многое число».

Такая специализация орудий охоты, довольно разнообразный по назначению их ассортимент свидетельствуют о важности морского зверобойного промысла для данной группы коряков.

В первой половине XVIII в. у коряков Охотского побережья еще были в употреблении некоторые виды каменных орудий, хотя они уже и вытеснялись железными. Линденау видел у них «ножи двух видов: каменные *овала*, или *оала*, и железные, ставшие известными лишь недавно от русских, называются они *меллегов'ал*, или *меллегуал*», т. е. русские ножи. Наряду с каменными ножами были в употреблении и «каменные топоры, *платан*, или *палтан*, из черного точильного камня, остро отточенные и всаженные в деревянную рукоятку; русские называют их секирой. Другая разновидность топоров — *гаттхэ*, раньше тоже были каменные, теперь завезены железные, которые называют *ае-ел*, или *а-ал*».

Если правильно записано Линденау название каменного топора «*платан*, или *палтан*», можно допустить, что такие топоры были только у местных коряков. Ни в одном диалекте коряцкого языка топор так не называется. Кроме того, судя по имеющимся данным, другие коряки обходились *гаттхэ* — «каменным теслом». Им они производили все работы по дереву. С появлением железа каменные тесла были заменены железными, но принцип их устройства и работы сохранился: рукоятка привязывалась перпендикулярно к плоской стороне обуха тесла.

Рыболовство

Для оседлых обитателей Охотского побережья рыболовство имело важное значение. Рыболовный сезон продолжался с июня по октябрь. Сюда, как и в реки Камчат-

ского полуострова, заходили с моря для нереста кета, горбуша, нерка; весной к берегам подходили уёк, сельдь. В реках водились хариусы, налимы, голец (мальма), кунжа, в озерах — щуки.

Основными видами заготовки рыбы впрок была юкола. Помимо этого, местные коряки изготавливали довольно много рыбьей муки — порсы, чего не делали коряки других подразделений. Очевидно, они сами заимствовали способы приготовления рыбьей муки у эвенов. Основными орудиями добычи рыбы были сети, сплетенные либо из крапивных ниток, либо из ниток, сделанных из кишок кита. «Рыболовные сети — *инии*, также *тинини*, — писал Линденау, — изготавливаются из волокон крапивы, называемых китовые кишки, по-корякски — *иватч*, тоже сушат, расщепляют и потом скручивают в нитки».

Для добычи речной рыбы осенью перегораживали реки заездками. В озерах ловили рыбу ставными сетями и, кроме того, «крюками щук и налимов добывали».

К середине XIX в. оседлые коряки уже ловили рыбу не только сетками, но и неводами. При этом, как отметил Богородский, помимо крапивных ниток, они уже пользовались и готовым прядевом. «Кету, — писал он, — промышленяют... неводами и сетками, сделанными из прядева, крапивы или тонких ремешков».

Рыболовство на Охотском побережье не всегда было надежным источником существования. Как мы уже отмечали, почти периодически рыба с моря не заходила в реки. Так в 1777 г. в реки, впадающие в Гижигинский залив, рыба с моря не зашла и население не смогло создать запасов. Уже 22 августа «невода зачали убирать в амбары», так как ловить было нечего, и только «для малого числа мальмы, харьюзов, налимов и щук ставили заески». В середине сентября у коряков из с. Наяхан «в промысле рыбы ничего не было, почему они с того места съехали в Тайночик». Выручили от неминуемого голода и коряков и русских обитателей крепости коряки-оленоводы, снабжавшие население оленьим мясом. Однако следующий, 1778 г. оказался весьма благоприятным.



Грачева Галина Николаевна (1934–1993) — этнограф, специалист по народам Таймырского полуострова.

Родилась в Ленинграде, пережила блокаду. В 1956 г. окончила исторический факультет Ленинградского университета.

Работая в отделе народов Сибири Института этнографии АН СССР, совершила около двадцати экспедиций на Таймыр и в другие регионы Арктики, где изучала культуру юка-

гиров, долган, ненцев, эвенов, нганасан. Прекрасный полевик, она всегда находила множество друзей среди коренных северян. С нганасанами, которым посвятила большую часть своих работ, провела не один годовой цикл в кочевьях, участвовала в празднествах и ритуалах. Ее материалы по традиционной и современной культуре северных народов уникальны, как и коллекции, собранные для Музея антропологии и этнографии.

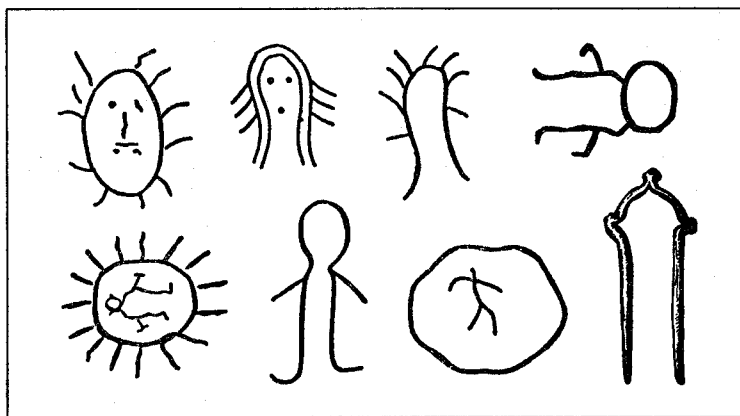
Много лет Г.Н. Грачева занималась подготовкой к печати и изданием посвященного нганасанам научного наследия А.А. Попова, которого лично никогда не знала.

Вместе с другими участниками российско-французской этнографической экспедиции Г.Н. Грачева трагически погибла 15 мая 1993 г. в авиакатастрофе недалеко от поселка Нутерпельмен на Чукотке.

Главная ее книга — «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX — начала XX в.)» (1983). Фрагмент из нее предлагаем читателям.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НГАНАСАН О ПРИРОДЕ

Выявление традиционной нганасанской системы мировоззрения показывает, что она, как, очевидно, и всякое мировоззрение, является развивающейся системой, ее описание и особенно описание ее структуры в самом общем ви-



Нгасанские татми и металлические изображения

де представляется делом чрезвычайно трудным. Однако это необходимо, чтобы получить некоторый ключ к пониманию тех или иных действий нгасан.

Все традиционное миропонимание нгасан пронизывает идея последовательного рождения того или иного класса предметов, существ или явлений определенной матерью. В качестве основных рождающих начал их можно свести к двум (или трем): Земле-матери (*Моу-намы*) и Солнце-матери (*Коу-намы*); функции Луны-матери и Солнца тесно переплетаются.

Земля-мать осмыслялась как прародительница всего, что есть на земле. У нгасан сохранились реликты представления о том, что Земля рождала самостоятельно, без участия мужского начала. Она всегда была наполнена «глазами» («эмбрионами»), которые вкладывала в тела женщин (самок). Они, в свою очередь, рождали «тушу», а Солнце давало жизнь и растило. Таким образом, Солнце заведует всеми жизнями на Земле, а кормит все живое Земля, но также не без участия Солнца, поскольку пища представляет собой живой организм, который Земля родила, а вырос он и жил благодаря не только Земле, но и Солнцу. Земля представлялась наиболее близкой людям: «Мы сидим на голове Моу-нямы». Иногда Земля-мать выступает как лосиха или дикая оленуха, на спине которой живут нгасаны. Летом и зимой она линяет, как олень. Ее голова повернута в сторону запада. Она идет

туда вслед за солнцем, «чтобы у солнца выпросить благополучие для людей». Нгасаны родились из ее шерсти. По данным Б.О. Долгих, «Земли мать» по виду представляли «такой же, как землю»: «Она старуха, одета в мох, лес — ее волосы. Ее изображения во весь рост делали из дерева». Полагали, что Земля когда-то была маленькой, а с тех пор она постоянно растет. Когда хотели сказать, что событие было очень давно, говорили: «Когда Земля еще только становилась». Говоря о будущем, произносили обычно фразу: «Вперед, вперед, когда Земля будет большой, когда ребят будет много рождаться». Обращались к ней и со словами *Ниляна-моу*, «Нижняя земля», при этом имелось в виду не «царство мертвых», а реальная земля, которая «у нас под ногами, по которой мы ходим». К Земле возможно также обращение — *но намы*, «Небо-мать»*.

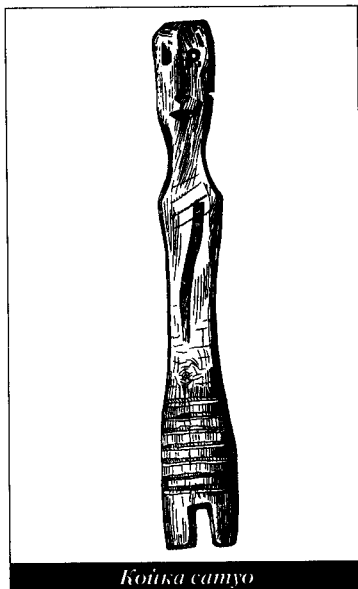
При этом названии чаще проявляется некая последующая ступень развития образа: «Нго-нямы все рождает, число рождает, месяц рождает, всех животных. Она на земле живет, но может ходить по небу и оттуда все доставать. На Луну садится и все от Луны берет, на Землю несет». С названием «мать» может сосуществовать и название «бабушка, мать моей матери», *Моу-намы-имидима* или *Нго-нямы-имидима*. К ней применимы также названия «Лето-нго», «Нго траву растящий», «Лето-бабушка». Последние названия могут относиться и к отдельным существам. Возможны и иные названия, так или иначе связанные с землей.

Еще три важнейших рождающих начала — Огонь-мать (*Туй-намы*), Вода-мать (*Бызы-намы*) и Дерево (древесина)-мать (*Хуа-намы*) — оказываются производными Земли, хотя существуют самостоятельно, и от них в полной мере тоже зависит человеческая жизнь. Реки полагали венами (*хунга*) Земли, по которым течет ее кровь. В воде живет рыба, один из основных источников питания. Вода «рождает» и «хранит» рыбу, является ее матерью. Вода-мать выступает как ипостась Земли. Древесина как корм для огня и материал для строительства чума, нарт, выделки утвари и т.п. имеет особое значение. Про Дерево-мать говорят, что она моложе Земли,

*Но — современный авамский фонетический вариант слова *нуо*.



Туй-койка семьи Костеркиных



Койка сатуо

она дочь Земли и относительно зависит от нее: «Хуанямы совсем близко здесь, она совсем товарищ наш». Б.О. Долгих также отметил, что иногда Землю-мать называли Деревом-матерью, т.е. если Земля рождает деревья, то ее можно назвать и матерью дерева. Но наряду с этим существует самостоятельно и ее «дочь». Дерево-мать «дружит» с Огнем-матерью, она пища для огня, в этом ее основная функция. По Б.О. Долгих, первый огонь был получен из березы, как утверждали нганасаны. Огонь, тем не менее, Дерево-мать дает не сама, а через Землю. Представление о получении огня и прямо от Земли, из подземных гарей на этой территории, подкреплялось и реальными фактами. В быту вместилищем огня считались камни *туй-фалы* или *дялы-фалы* (огонь-камень или день/свет-камень), кремь, халцедон, сердолик, откуда искры извлекались ударом об огниво. Камни и железо полагали производными Земли, непосредственным телом Земли. Отдельной Камень-матери нам не приходилось встречать в пантеоне нганасан. Такое название возможно, но оно относится к Земле-матери. Сейчас старики объясняют происхождение мол-

нии (*кадъа деньдъа* — «громы искры» или «громов искры») таким образом: это многочисленные (один) *Гром-но* или старые сильные богатыри нганасан ездят по небосводу на больших санках с железными полозьями (или на железных санках), которые грохочут и искрят на камнях. У нганасан существует миф, в котором культурный герой *Дейба-но* отправляется к Солнцу за солнечными лучами. Однако Б. О. Долгих считал, что эта вставка в миф об устройстве жизни на Земле имеет явно модернизированный характер и похожа на некоторые традиционные эпизоды русских сказок. Имеющийся материал показывает, что наиболее существенным для очага жилища считали «земной» огонь («Отец-то у Огня — Земля-мать»), огниво и кремь издавна были основным способом добывания огня. Железо на Таймыре стало известно около 2500 лет назад, о чем свидетельствует археология. До сих пор нганасаны, особенно в бывших шаманских семьях, славятся своим умением ковать металлические украшения и орнаментировать их. Этим занимаются и женщины. Все перечисленное свидетельствует в пользу преобладания представления об Огне как о производном (или ипостаси) Земли, что не исключает и представления о том, что камни-огонь упали с неба, от Грома-но.

В функции *Сыраза-намы* (букв. — относящаяся к белому, льду, мать), одной из важнейших, входит забирать себе умерших людей. Но та же функция принадлежит и Земле-матери: «Мы умерших в рот Земли-матери кладем». Более того, все манипуляции с глазами убитых животных у нганасан (рождение глаз равносильно рождению живого, а после смерти глаза должны быть непременно отданы не *Сырада-нямь*, а именно Земле) подтверждают представления о Сырада-матери как ипостаси Земли. То же прослеживается и в фольклоре: «Сырада-нямь, она же Моу-нямь». Множество матерей, каждая из которых рождает наиболее важный объект хозяйствования, — Дикий олень-мать, Домашний олень-мать, Волк-мать, Песец-мать, Горноста-мать и т.д. — рождены Землей. Ее ипостасями являются и болезни (*коча*).

Солнце-мать (*Коу-немы*) наряду с Землей считали существом, от которого зависит жизнь. По отношению к Солнцу возможны названия: *Дялы-нямь* (День, Свет-

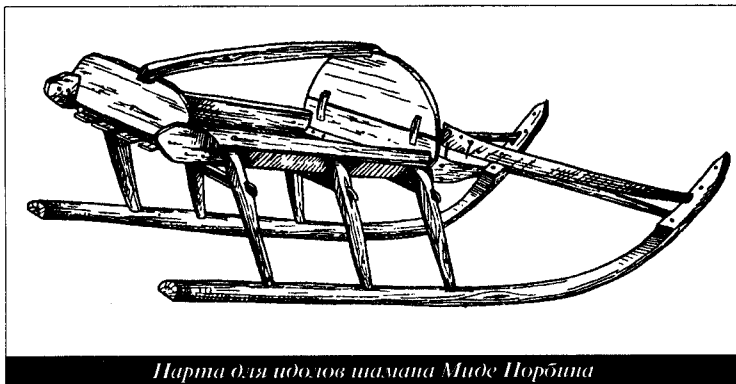
мать)*, *Каттага-нго* (Блестящий/ая нго), *Дялы-нго* (День, Свет-нго), *Нго-нямы* (Нго-мать), *Нилу-нго* (Жизнь-нго) и др. Небезынтересно отметить, что слово *коу* в нганасанском языке означает солнце, ухо, лось. Считалось, что Солнце, так же как Земля, рождает все живое на земле. Но существует и некоторая специализация функций. Солнце больше участвует в росте людей, животных и растений, как бы тянет их к себе, дает им рост, время жизни, жизнь. В отличие от Земли Солнце никогда не забирает себе людей, никогда их не ест, а старается их защитить от холода, болезней. В прежние времена наступление нового года считали со времени появления солнца после полярной ночи. Солнцу коллективно, например от всех авамских нганасан, отдавали шкуру, голову и внутренности оленя, вешая их на дерево со словами: «Солнце-мать, твоя доля». Существование у нганасан праздника, связанного с появлением солнца, отмечали и более ранние исследователи — П. Е. Островских и К. М. Рычков.

Происходит некоторое смешение функций Солнца и Луны. Если Б. О. Долгих отмечено, что Луна держит семь или девять нитей-лучей, идущих к семи или девяти народам, то в наших полевых записях та же самая информация отнесена к Солнцу: «Девять *дидар* (лучей) приходит от Коу на Землю. Девять языков у девяти народов есть. Многие умирают в темную пору, не видят целого Солнца. Если бы все люди оставались живыми, они бы все Солнце видели. Солнце-девка живет на краю Солнца. Она первая показывается, когда солнце появляется. Девять девок есть у Коу-нямы, она десятая. Солнце дало людям десять пальцев». В фольклоре нганасан, связанном с войнами, прослеживается обычай, по которому считалось «грехом» убивать человека в темное время суток или года, когда на небе нет солнца. Солнце-мать «сердилась», когда убивали многих людей и особенно когда она не могла этого видеть (учесть?). Тот же самый обычай нганасаны объясняли

* *Дялы-нямы* (Дня мать) — особое божество (Долгих, 1968). По Третьякову, в обращении к Солнцу употребляется *Дялы-нго*. В отношении идолов (*койка*) подтверждается единство или связь Дялы-нямы и Коу-нямы: «Амулет *дялы-койка* — *коу сэй* (букв. — свет идол солнце глаз) имели все женщины».

Б.О. Долгих тем, что Луна-мать дает жизнь ночью, поэтому нельзя убивать в это время. В темное время для матерей-нго считалось запретным убить не только человека, но и оленя. Это не касалось Луны, когда она была видна на небе. Существовало поверье, что от бородавок на руках можно избавиться, если подразнить Солнце. Для этого надо рано утром выйти из дома и, повернув руками перед Солнцем, «перед его носом», сказать: «Вот видишь, какие у меня колечки, а я их тебе не отдам!» Эту дразнилку можно повторять несколько дней, а потом бородавки пройдут сами. Солнце позавидует и их заберет. Солнцу посвящали («поворачивали») оленя, ставя на живом олене тамгу солнца. Обычай описан Б.О. Долгих. Полагали, что Солнцу можно было отдавать оленя любой масти и обязательно порожа. К обычаю «поворачивания» оленей мы еще вернемся ниже. Тамги оленей Луны и Солнца единообразны, одинаковы. Самостоятельность и независимость Земли, Солнца и Луны обычно подчеркивают в разговоре словами: «Она ни от кого не зависит, сама себе хозяйка». Солнце-мать и День/Свет-мать — одно и то же лицо, ипостаси Света. В семьях нганасан, где имелись идолы Солнца, их называли и Солнце-идол, и День/Свет-идол одновременно. Надо иметь в виду, что и у нганасан существовал обычай не называть прямым именем могущественные природные явления, чаще Солнце-идола называли День/Свет-идолом.

Все, что обычно относится к Солнцу (в отношении подачи жизни), может быть отнесено и к Луне-матери, но Солнцу все-таки отдается больше предпочтения, как подательнице и держательнице жизней-нитей. Когда же говорят о тени-образе *сыянка*, то считается, что после смерти человека одну из его ипостасей забирает именно Луна, а не Солнце. Это дает возможность предполагать в далеком прошлом представление о том, что Луна ведала тенями-образами человека, а возможно, и других объектов природы. Смешение ее функций с функциями Солнца произошло, вероятно, после того как по Луне стали считать сроки приближающихся родов. Именно эта ее функция четче других проступает в отношении к ней — ведать сроками родов и самими родами наряду с Землей, Солнцем и Огнем. Отсюда, видимо, представление, что Луна даст жизнь. Впрочем, возможно и одновременное появление



Нарта для идолов шамана Миде Норбина

этого представления, поскольку тень-образ является необходимой ипостасью существования человека, собаки, оленя и других существ, в том числе и неодушевленных. К Луне тоже относительно название «Луна-нго» (*Кычаза-нго*). Однако, когда разговор заходит о конкретной видимой Луне-матери, иногда предполагается, что у нее, в свою очередь, тоже где-то есть мать, вот она-то и есть нго, но и эта, видимая, тоже нго.

Если непосредственно к большим космическим матерям шаман, как правило, не обращался, в том числе и к Земле-матери, то к Нго-матери возможно прямое обращение шамана, несмотря на то что все матери считались *нго*. Например, при неудачных или затянувшихся родах жены муж (не шаман) обращался непосредственно к Луне-матери, шаман же, камлая по этому поводу, обращался к Нго-матери (под этим названием может скрываться любая из матерей, в том числе и Луна). По тому же случаю обращались к Земле-матери или к ней же через ее «представителя», ипостась, как говорят нганасаны, ее ребенка *моу кой-ка* «земля идол». По этому поводу можно было обратиться непосредственно и к Солнцу-матери, так как она держит в своих руках нити жизни — солнечные лучи, или к Огню-матери — непосредственно либо через идола, сделанного из красного тальника специально для этого случая. Таким образом, выявляется, что функции всех трех космических матерей относительно не расчленены, их профессионализация выражена неярко. Например, в ситуации с рождением можно было обратиться за помощью к той или иной из

них, что показывает их относительную взаимозаменяемость. Однако, по-видимому, самой главной все-таки считалась Земля-мать. Она как будто родит все живое и без вмешательства Солнца и Луны, но тем не менее делит с ними свои функции. Земля скорее всего предстает как рожающая тело, в Солнце видели именно подателя жизни, в Луне — подателя тени, в которой уже заключена часть жизни. Кроме того, Луне отводится функция повивальной бабки и через это подательницы жизни. В представлениях происходит некая профессионализация функций космических матерей. И вместе с этим Земля чаще выступает главной совмещающей в себе все эти функции. Идея необходимости оплодотворения матерей выражается в том, что культурный герой Сирота-нго, поочередно ночует у каждой из них. Ту же функцию выполняют девять парней.

Сводя рассматриваемую синхронно систему к несколько-ким ее инвариантам, я не имею в виду, что эти инварианты генетически были первоначальными. Скорее всего в них отражается какой-то определенный итог развития иной, возможно, исторически более ранней системы, где представления развивались по пути все большей степени обобщения (?).

Прежде чем продолжить изложение, необходимо остановиться на нганасанском слове *но-нуо-нуа*, чтобы ознакомиться с его семантикой. Оно, кроме прочего, употребляется в значении небо, небесный свод, воздух, погода: *бонтуну нуоманы* или *ноатану* — наверху на небе. В качестве словообразовательной морфемы оно имеет, в частности, два особенно интересующих нас значения, которые можно охарактеризовать как показатель внешности, внешнего пространства, наружности и как показатель собирательности, объединения. Эти функции проявляются в словах и выражениях: *ноньди* — выйди! (из помещения на воздух, улицу)*, *но-нуа-ноа* — дверное отверстие чума, *нотарутукусја* — напоказ, *нононтукуза* — задичалый, *нотуме* — мелькать (видно стало), *нонарани* — наедине, *нануза* — заметно, *нуочаны* — вместе, купно, *нуолјаратону* — сразу, *нуанидя* — в сторону дверного отверстия, на юг, *нонд* — усиленная частица еще, опять и т.п. В сочетании с другими

*Очевидно, близко русскому «Выйди вон!».

существительными и без них нганасаны переводят *но* на русский как бог, дьявол. *Кадё-но* (Гром-небо) чаще мыслится в мужском роде, но мог быть и женского рода. Моу-нямы, Земля-мать (она же Нго-нямы, Небо-мать) — женского рода, но когда звучит название Моу-нго, уже нет определенности, относится ли это имя к матери или какой-нибудь ее ипостаси в виде отца, т.е. мужского рода. Тем не менее существует некоторое стремление разделить по полу существа *но*. Тогда оказывается, что наряду с Сырада-мать существует Сырада-отец (*Сыраза-дясы*), или Сырада-небо (*Сыраза-но*), род которого неясен, но из-за прибавки *но* скорее мыслится в мужском роде, хотя в то же время Сырада-мать тоже относят к *но*.

Таким образом, как слово и как морфема *но* существует и на профанном уровне, и на сакральном. В картине мира нганасан оно занимает важное место, взаимопереходы профанного и сакрального трудно уловимы. Трудноуловимы и взаимопереходы его семантики. Особенно ярко выступает переплетение показателей внешности, наружности, сакральности и объединения, они часто почти неразличимы. С точки зрения лингвистики мы наблюдаем явление полисемии, но она, как известно, отражает познавательную практику и мировоззрение народа, создавшего данный язык. Мой перевод в тексте слова «нго» по отношению к высшим существам как «небо», учитывая его многозначность, нужно считать относительно условным.

Бесчисленные *но* населяют все пространство. Большинство из них представляются невидимыми обычному человеку в обычной обстановке, но он воспринимает их своими органами чувств: «Глазами совсем невидный, кому-то только видно будет». Непонятный свист, шорохи, недомогание без явной причины, кусок пищи, выпавший из руки или изо рта, и т.д. объясняются присутствием нго. Мелкие нго даже не нуждаются в выяснении их пола или рода. От них стараются избавиться или примириться, если это не грозит непосредственной опасностью для жизни. Наряду с ними существует Нго как нечто, находящееся высоко и далеко. Этот Нго как будто мужского рода. В шаманских представлениях он выступает как Верхний *Нго* (*Бондупта-но*, *Банту'о-но*) или Смибог, Седьмой бог, Девятибог, Девятый бог, Десятибог, Десятый бог (*Сяйба-но*, *Нямамчума-но*, *Бимте-но*), т.е. все они ипостаси

Нго. Несмотря на то что терминологически Верхние и Нижние нго не разделены, те и другие нго, «под Землей находясь, только людей воруют», ярусы выше Земли скорее обозначаются словом «нго», ниже Средней Земли — словом *моу* (*Сяйба-моу*, Седьмая земля). К Верхнему Небу простые люди (не шаманы) обычно не обращались. Но иногда отчаявшийся человек, по выражению нганасан, «кричал» в сторону *Банту'о-но*: «Банту'о-но! Услышь мои просьбы! Плохо я живу!» Далее идут перечисления, почему плохо. «Банту'о-но, услышь!» Уверенности, что он услышит, не было никакой, так как полагали, что он (она, оно) очень высоко и далеко, невозможно докричаться. По некоторым фольклорным материалам прослеживается его переплетение с Громом-нго. И тот и другой выступают в отдельных произведениях в образе безглазого, безухого, безносого, лысого человека. Ни тот ни другой не являются подателями жизни в отличие, например, от Земли-матери. Попытка систематизировать всех многочисленных нго у нганасан выступает в такой форме: «У каждого движущегося есть свой нго. Не движущиеся тоже имеют нго, например *фалы* (камень). Камни относятся к Земле, и у каждого тоже есть свой нго. У деревьев, у тальников (*лянсы*), у травы, у воды — у всего, что на земле есть, есть свой нго, которого нельзя сердить. Для каждой породы (*танса*) свой нго. И даже у людей, у отдельного человека может быть свой нго, который ему открыл глаза и поставил на ноги: у каждого танса свой нго — танса-нго, например Момде-нго, всех людей Момде он держит. Свой родовой *койка* должен быть, к которому они обращаются, а уже койка обращается к нго, сотворившему этот род, к Момде-нго. Все люди Момде — *Момде-но баттуру* (кормимые, подопечные, иждивенцы). Наверное, у отдельного человека нет своего нго, только у танса есть. Тейби-нго — всех птиц нго. Но у каждого птичьего танса тоже свой нго, например *Соны-но*, Чайка-нго». Принцип, который лежит в основе их существования, — у каждого танса (породы) свой нго. Каждому из нго при обращении к нему (к ней) можно было убить оленя или собаку, чтобы через них просьбы владельца дошли до соответствующего нго. Существует, например, *Маганка-но* — Горбатый-нго — всех горбатых, кривых, косых людей нго. К нему (ней) можно было обратиться непосредственно, убив оленя или собаку

или покормив его представителя (идола, нганас. *койке*) дымом сожженного на очаге жира, предварительно обратившись к *Туй-намы-нго* (Огонь-мать-небо). У каждой «породы» вещей существуют свои нго и свои мать и отец.

А.А. Поповым при записи обращения шамана нганасан к «женскому божеству» было отмечено совпадение, названия «божества» *Nā* с самоназванием народности *n'a*. Если учесть рассмотренные нами значения слова «нго», то такое явление не выглядит «совпадением». В действительности шаман обращался к Ня (нганасан)-матери, она же Ня-нго. Так же как существует Ня-нго, есть и Адя-мать-нго (Долган-нго), Лёса-мать-нго (Русских-нго), Дюрака-мать-нго (Ненец-мать-нго) и т.д.

Рассуждения, по-видимому, таковы. Волки есть на земле, мы их видим. Земля их родила. Но у каждого волка были когда-то давно (и сейчас есть) первоначально мать и отец, которые и родили всех волков (матери придается большее значение, так как она рождала). У них есть свой нго (но и они тоже нго). Показательно, что в ту же категорию нго попадают и «глазами видные нго»: Земля-мать, Солнце-мать, Вода-мать и т.д., в то время как в обыденной практике они не выступают в форме нго. В отношении к ним проявляется более древний (по сравнению с представлениями об отнесении их к нго) пласт представлений, вырисовывающийся и в самом действии участников обрядов почитания Земли, напрашивается вывод, что иногда нго оказываются тождественны родовому, обобщенному понятию, например понятию «волк» в отличие от конкретного волка. Но этому родовому понятию приписывается вещественность, оно неопределенно, бесполо, часто невидимо, но представляет собой тем не менее волка с большей склонностью к волчихе-матери, так как она родила всех волков. Иногда оно выступает в сугубо конкретной форме.

Б.О. Долгих обратил внимание на то, что нганасаны оленей с частично атрофированными задними ногами считали как бы воплощением Бахи-нямы (Дикий олень-мать), и высказал предположение о том, что первоначально имя Бахи-нямы относилось к реальной уродливой оленьей самке. Полагали, что она «ходит вместе с дикими оленями, вместе с ними убегает». Он тогда же обратил внимание на то, что пол Дикого оленя-нго в ряде случаев



Койка нганасан: металлическая личина и зеркало

не указывается, само существо может быть и матерью, и отцом и носить имя «хозяин».

Создается впечатление, что видимые и осязаемые вещи, такие как Земля, Вода, Огонь, Дерево и т.д., попали в категорию нго позднее, когда значение нго стало приближаться к русскому «дух», «бог». В более раннее время, по-видимому, этим термином обозначалось все, как правило, невидимое человеку, но воспринимаемое им так или иначе органами чувств и в его представлении существующее вечно. В этом отношении все фольклорные персонажи, которых нельзя потрогать, увидеть наяву, тоже относились в некоторой степени к нго. До тех пор пока они существуют в умах людей, они существуют во внешнем пространстве, условно называемом мною миром нго. Таким образом, фольклорный герой нганасан Сирота-парень выступает как *Дейба-нго*, трикстер *Дяйку* — *Дяйку-нго*. Вообще всех нго старались обходить даже в разговорах и особенно не тревожить. К ним, как правило, обращались только через койку (идолов), так как каждый койка, по выражению нганасан, «ребенок» своего нго, своей матери и своего отца.

В том же мире нго живут другие существа: *баруси* (видимо, от ненец. *вар* — грязь), одноногие, однорукие, одноглазые, ущербные, половинные люди, *намтер'у* (значение близко к русскому «привидение»), *сызангка* (тень, образ), *сии* (фольклорные персонажи, людоеды), *хорны*, (зуба-

стые, с металлическими когтями, иногда трехголовые, тоже людоеды), *лнхоры нану"туо* (люди без голов, рот расположен на месте груди, глаза — под ключицами) и т.д. Все они обладают признаками нго, но сами нго как будто не являются. Они почти все *но ндмд"си*, «нго кормимые», «иждивенцы нго». Баруси, от имени которого шаман шаманил и под действием которого он получил свой дар, тоже считался нго. Болезни (*нганас. коча*) тоже относили к нго. Потенциально любой созданный человеческой фантазией образ уже существует в мире нго, а иначе ему трудно было бы появиться: «если я его представил, значит, он в меня проник» или «мои глаза его увидели». Нельзя вслух (а лучше не делать этого и мысленно) давать резко отрицательную оценку персонажам прозвучавшего рассказа или сказки, так как они могут отомстить за плохое мнение о них. Нельзя играть в шашки или во что-нибудь другое с самим собой, может присоединиться какой-нибудь нго.

Предварительно, если идти от значения нго как внешнего пространства, можно наметить такой путь развития, приводящий к представлению о духе и божестве: *но* — пространство вокруг нас, нечто внешнее по сравнению с внутренним... При этом все предыдущие значения не снимаются и в конце. Нет идола Нго как представителя Неба вообще. Небу вообще не приносили жертвы, его не кормили, не отдавали пай. На стадии развития традиционного мировоззрения нганасан культовые действия направлялись на любого конкретного нго, чаще на вещный, конкретный предмет, являющийся как бы воплощением определенного нго, определенной матери.

Интересен вопрос о существовании у нганасан единого *Нилунго*, *Нилыты'е-нго*, или *Нилулемы-нго* (Жизнь-нго, Жизнь устанавливающий или дающий нго). Уже Б.О. Долгих отметил некоторую путаницу, связанную с этим названием, которое относилось к различным существам нго вплоть до *Сюди-нго* (Оспа). Такое имя можно было применить к любому нго, имеющему дело с жизнью или посылающему средства для жизни. Потенциально возможно выделение отдельного Нилулемы-нго, существующего наряду с другими конкретными нго, от которых тоже зависит жизнь. Думается, что в этом случае мы имеем дело с явлением, когда различные названия для одного и того же существа нго или матери (отца) рисуют их с разных сторон (?):



Дюльсемяку из шаманского рода Костеркиных

Солнце-мать — она же Свет-мать, Блеск-мать, Рождающая-мать, Жизнь дающая мать и т.д. Хотя в то же время вполне допускается представление о самостоятельном существовании каждой из названных матерей-нго, тем не менее включаемой в общую систему как часть более широкого понятия (рода, класса существ). Так, например, наряду с суждением, что «у диких и домашних оленей одна мать», существует и представление об отдельной матери домашних оленей — *Та-нямы*. В этом смысле при рассмотрении на синхронном уровне можно говорить о иерархии матерей, или нго.

Вернемся к специфическим культовым (коммуникативным) действиям людей, направленным непосредственно на Землю-мать, поскольку они оказываются наиболее разработанными и разветвленными, наиболее часто в прошлом производимыми. Через них, в свою очередь, еще более выясняется прошлое представление о Земле-матери. Кроме того, иерархия существ, подчиненных Земле, оказывается аналогичной иерархии других существ, подчиненных другим матерям-нго.

Земле, Солнцу, Луне и Воде во время весеннего коллективного обряда удушали домашнего оленя, на землю клали часть своих металлических украшений, чтобы они как бы пропитались плодотворностью Земли. Затем их подбирали. Во время того же праздника происходили игры молодежи, носившие характер инициации. Архаичная форма обращения к космическим матерям и относительность понятия «жертва», чаще выступающего у нганасан как *пай*, хорошо проанализированы Б. О. Долгих. Более ранними видами приношений в дооленеводческое время были собаки и, видимо, металлические украшения, поскольку Земле отдавали то, что имели сами, к чему был приложен человеческий труд. Дикий олень считался детищем Земли, поэтому его для Земли никогда не убивали. По словам нганасан, «он все равно, что нго», убийство его для Земли было равносильно убийству ребенка для матери, вырастившей его, что не исключало отдачи Земле пая при разделе туши оленя. Когда убивали домашнего оленя, отношение оказывалось иным: мы взяли у тебя (ты дала нам в долг) глаза оленя (его самого), мы его вырастили (при помощи Солнца-матери) и защищали от волка, гнуса и т.п., теперь мы отдаем тебе то, что с самого начала было твоим, и еще твою долю (пай) от выращенного нами оленя.

У Земли-матери могло быть множество представителей, ипостасей, также пользовавшихся почитанием. Нганасаны всякий видимый человеку, осязаемый предмет, наделяемый ими способностью к самостоятельным действиям, называли *койке* (энец. *каха*). Каждый койка (идол), по выражению нганасан, является ребенком своего нго, матери. Землей-койка, например, считался сорванный с определенной целью пучок травы с кусочком земли или без него. Поводом для приобретения такой койки были, например, предстоящие роды. Желтые соцветия куропачьей травы так и назывались — «земля-койка»; их другое название — *лужузе*, букв. «относящиеся к одежде мертвого». Без надобности рвать траву, ломать кустарник, колоть землю ножом считалось запретным. В случае болезни человека для Земли (а не для Сырада) удушали собаку или оленя, предварительно покормив их, чтобы они могли, не голодая и не обижаясь на своих хозяев, дойти до Земли-матери. За шею привязывали ремень, чтобы Земле-матери было удобно их взять. Обращались к ней для выяснения причины несчастия с вопросом: «Какой нго меня ударил?» Взамен человеческой жизни отдавали жизнь оленя или собаки, обращаясь со словами: «Возьми взамен».

Почитая различные камни, почитали, таким образом, и Землю-мать. Нганасаны имели каменных койка, или *фалы-койка*, различных видов — от больших каменных выступов, скал или громадных валунов, оказавшихся на ровной тундре в результате отступления ледника, до маленьких, сглаженных водой камешков, которые иногда носили на шее, чтобы сердце было крепче. Каменные ворота, построенные для проведения обряда, также считались койка, их одевали и кормили. Ю.Б. Симченко описано отношение к большим камням как к живым детям Земли, предупреждающим о подходе диких оленей к местам речных покоев.

В связи с частым употреблением в этнографической литературе термина «духи-хозяева» встает вопрос, можно ли считать эти или подобные камень-койка нганасан духами-хозяевами дан-Пой местности? В данном случае «хозяином» койка выступает Земля-мать, относимая к нго. И в этом смысле нго не вселен в камни койка, а они сами, по выражению нганасан, дети Земли, сама Земля. Показательно, что ни Б.О. Долгих, ни Ю.Б. Симченко обычно не употребляют терминов «дух», «хозяин». Исключение

составляют работы А. А. Попова, на чье восприятие материала, по-видимому, оказало влияние мировоззрение долган или якутов. Нганасанское слово *барба* — хозяин, хозяйка практически применимо к каждому более или менее значительному культовому объекту. Однако оно употребляется очень редко, обычно среди других эпиклесов, ведущими из которых являются «мать», «нго», или «отец», «койка». Гораздо чаще *барба* применяется для обозначения предводителя кочевой группы, хозяина чума, князя. Слабое развитие «религии хозяев» для определенного круга народностей отмечено и Е. М. Мелетинским.

Мест, где приносили *най* Земле, было на Таймыре довольно много. Когда нганасаны выезжали в далекие от своих родных места, каждый должен был в том чужом месте оставить какой-нибудь свой предмет, сделать какое-нибудь приношение этой местности. Полагали, например, что болезни, находящиеся в чужом для человека краю, скорее нападут на него, чем на своего. Беспокойство и хлопоты, связанные вообще со всеми койка, хорошо описаны в статье А. А. Попова. Однако, учитывая последние материалы, необходимо внести поправку в том смысле, что койка — не дух, а вполне материальный, осязаемый и видимый человеком объект, который благодаря своей двойственной природе может действовать в мире нго. [...]



Гурвич Илья Самуилович (1919–1992) — этнограф, доктор исторических наук, крупнейший специалист по этнографии Крайнего Севера.

Родился в Минске в семье инженера-путейца. Мать — врач, получила образование в Сорбонне. В 1919 г. семья переехала в Москву. В доме музицировали, читали стихи, собиралась творческая молодежь. В 1927 г. отец Гурвича был репрессирован и погиб в застенках НКВД.

В 1937 г. И.С. Гурвич поступает на исторический факультет Московского университета. Студентом под руководством своего учителя С.А. Токарева совершает первые этнографические экспедиции — на Кавказ и Алтай. Окончив университет, едет в Якутию. В самом отдаленном Олекминском районе работает учителем, директором школы, читает лекции местным жителям. В бассейне рек Оленека и Анабара — районе пересечения путей звенков, эвенов, якутов, юкагиров, русских — собирает материалы по их религии, фольклору, традиционному хозяйству и быту. Организует экспедиции по якутским наследию — Оленекскому, Кирбитскому и Джелиндинскому, его добровольными помощниками становятся ученики и учителя.

В 1946 г. в Москве поступает в аспирантуру Института этнографии АН СССР. В диссертации, ставшей в 1977 г. книгой, всесторонне описал северных якутов-оленьеводов (фрагмент из этой работы предлагаем читателям). Окончив аспирантуру, возвращается в Якутию, работает в Институте языка, литературы и истории. В Нижнеколымском и Среднеколымском районах изучает этнический состав, культуру и быт коренного населения, работает в северных архивах.

С 1956 г. и до конца своей жизни работает в Москве, в Институте этнографии АН СССР. Два десятилетия (1965–1986) возглавляет здесь сектор Крайнего Севера и Сибири. В 1970–1980 гг. И.С. Гурвич участвует в разработке теоретических проблем этнографии современности и как один из ведущих авторов коллективного труда «Современные этнические процессы в СССР» становится лауреатом Государственной премии СССР (1981).

И.С. Гурвич — автор более 250 работ, в том числе монументального труда «Этническая история Северо-Востока Сибири» (1966), ставшего одним из высших достижений отечественного североведения середины прошлого столетия.

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

Свадьба была наиболее ярким торжеством у северных якутов и фактически единственным многолюдным праздником.

Описанные ниже свадебные обряды в настоящее время не выполняются. Последняя свадьба по старым обычаям была отпразднована в 1930 г. около оз. Есей. Вступление в брак в настоящее время отмечают семейным торжеством, угощением родственников.

Свадьбе, как правило, предшествовало сватовство. Иногда оно производилось до совершеннолетия будущих супругов.

Отец, желая женить своего сына, вместе с ним отправлялся к близким или дальним соседям, имевшим, по слухам, дочь на выданье. Пользуясь обычаем гостеприимства, они останавливались ночевать в этой семье, придумывая какую-нибудь мотивировку своему путешествию.

Отец старался выяснить материальное положение семьи невесты, если оно его удовлетворяло, то он украдкой спрашивал сына, нравится ли ему девушка и следует ли начинать сватовство. В случае утвердительного ответа сына оба они прощались с хозяевами и уезжали искать свата: человека красноречивого и пользующегося уважением, способного так испросить согласие родителей невесты на брак, чтобы им неудобно было отказать. Если будущие жених и невеста были знакомы, то сват засылался без предварительного посещения родителями жениха дома невесты.

Разыскав свата, отец и сын вместе с ним возвращались в семью невесты. Все трое демонстративно молились перед иконами, пили чай и оставались ночевать. Утром, после чая, они одевались, опять молились перед иконами, по очереди прощались с хозяином дома — сначала отец, потом сын, потом сват — и выходили на улицу, делая вид, что уез-

жают. Но на дворе отец и сын задерживались, а сват возвращался обратно.

«Я пришел, — обращался сват к отцу невесты, — по просьбе приехавшего человека, который хочет взять вашу дочь в жены за своего сына. Согласны ли вы на это?» Если отец невесты был против, то он молчал, предоставляя решить вопрос жене или дочери (если она достигла соответствующего возраста). Мать невесты в случае несогласия выражала его более ясно, указывая, что такого брака она не желает. Но по обычаю она должна была указать мотивы отказа.

Причиной для отказа мог служить слух о том, что отец жениха грубо обращается со своими домашними. Поэтому думали, что и сын его будет такой же.

Часто в качестве причины отказа выдвигали то обстоятельство, что между обеими семьями есть родство, не достигшее еще седьмого колена, следовательно, брак «по божьему закону» невозможен. Личное согласие и несогласие невесты, если она была молода, во внимание не принималось.

То, что обе семьи принадлежали к одному роду (*наследу*), по словам рассказчиков, не служило препятствием к браку, но нам не приходилось встречать семьи, чтобы муж и жена были из одного рода (*аба ууһа*). Невест предпочитали брать издалека. Состоятельные высватывали жен у вилюйских оседлых якутов.

В случае согласия родителей невесты на брак сват выходил и объявлял об этом ожидающим. Жених, его отец и сват бросались в объятия друг другу и шумно выражали свою радость. Затем они входили в жилье невесты, молились перед иконами и здоровались с хозяевами. Главным моментом было то, что отец жениха протягивал руку, а отец невесты ударял по ней своей и пожимал ее. Это называется *илии охсуһуу* (рукобитие).

После этого отец жениха преподносил отцу невесты подарок — бурую лису, песца или соболя.

Во время угощения начинались переговоры между отцом невесты и отцом жениха. Первый ставил определенные условия для выдачи невесты, второй принимал эти условия или просил их изменить.

За невесту требовалось *сулуу* — плата, выкуп. Размер сулуу в богатых семьях доходил до 80 оленей и 800 руб.

деньгами. Отец невесты обуславливал и состав оленей, например: 20 буров, 40 самок, остальные — аблаханы (двухлетние олени). К этому добавлялся *курум*. Уплата курума рассматривалась как доставка мяса для угощения. Размер курума определялся по сулуу, с каждых 10 оленей — один. Следовательно, в данном случае — 8 оленей.

Кроме этого отец невесты лично для себя требовал хорошего бура, а мать невесты — лисицу или подкладку на шубу из лисьих лап. Эти условия назывались *обоннор тылын, эмээхсин тылын* (слова отца, слова матери). Время свадьбы, как правило, откладывалось на 2—3 года.

Официальным поводом отсрочки служило обычно то обстоятельство, что невеста или жених слишком малы, но главным образом нужно было время для подготовки всего необходимого к свадьбе с обеих сторон.

Через 2—3 года обе семьи подкочевывали к условному месту. Семья жениха со всеми родственниками: *тунур'ми* (родственниками мужчинами) и *ходобой'ями* (родственниками женщинами) останавливалась и жила некоторое время неподалеку от местожительства семьи невесты. Здесь обе семьи устанавливали точный срок свадьбы и за несколько дней извещали соседей.

Родственники невесты строили большое жилище, соединив 5—6 *тордохов* (чумов), и устраивали изгородь для оленей.

Затем убивали 10—15 оленей, которых называли *сыа табата* — свадебные олени. Из их мяса и жира изготовлялись всевозможные блюда. *Саламат* — каша из внутреннего жира оленьих кишок с мукой. Особое блюдо приготавлилось из оленьего жира, смешанного с кусочками вареного мяса. Часть мяса отваривалась и подавалась в холодном виде. Это называлось *тон күүс* — холодный или мерзлый котел. Жирное мясо тоже отваривалось, но из него приготавливалось горячее блюдо *итии күүс* — теплый котел. Приготавливались также оладьи, лепешки. Заранее закупали всевозможные продукты: спирт или водку, сахар, масло и т.д.

В приготовлении свадебной пищи имела та особенность, что по обычаю кости нельзя было ломать, поэтому большие куски оленьего мяса варили целиком. Особенно строго этот запрет соблюдался в отношении лопатки (*долуур*).

В назначенный день жених со всеми своими родственниками отправлялся к невесте, взяв половину сулуу (40

оленей), весь курум и тыланы. Все олени, входящие в состав сулуу, должны были иметь упряжь и седла. Сверху этого еще везли 6—7 жирных оленьих туш; это называлось *кэһии* — подарок зятя.

Около урасы невесты жених спешился и за повод вел оленей, входящих в состав курума, на которых был навьючен его подарок. Оленей, предназначенных для уплаты сулуу, обводили три раза вокруг урасы по солнцу, а затем отводили в приготовленную ограду и привязывали там.

То же самое проделывалось и с курумом. После этого специальный человек, сопровождавший жениха и произносивший напутствие, называемый *кэскил этээччи* — дословно прославитель судьбы, — брал жениха за правую руку и вводил его в урасу. Иногда роль кэскил этээччи исполнял отец жениха, но большей частью подыскивался всеми уважаемый, красноречивый человек *утуе киһи* (дословно — теплый человек), которому поручалась эта почетная обязанность.

В левой руке при входе в урасу жених имел лису — подарок, который считался необходимым для «открытия» дома. В помещении жених и сопровождающий его молились перед иконами, затем жених зажигал свечу и ставил ее перед иконой, около которой уже горели лампы и свечи.

После этого жених три раза кланялся до земли родителям невесты и здоровался с ними за руку, передавая будущему тестю свой подарок на скрещенных руках.

Принимая подарок, отец невесты брал за руку жениха и отводил его в отгороженный занавесью правый угол напротив входа, называемый *болохтоох* (полог). Здесь жених находил невесту, и они молча сидели на протяжении всей церемонии.

Проводив жениха, отец невесты выходил и вводил в урасу отца жениха и приглашал приехавших: «Кириң!» («входите»). Каждого из приглашенных родственников жениха выходили встречать и вводили в урасу родственники невесты. Мужчин встречали мужчины, женщин — женщины. Распределение, кто кого должен встречать, производилось заранее. Дверью ведал особый человек, открывая и закрывая ее. Сначала заходили тунгуры, затем — *ходобойи*.

Тунгуры со стороны жениха и невесты помещались с правой стороны от входа (южная половина), *ходобойи* — с

левой стороны (северная половина). Приехавшие без приглашения тоже заходили. Если не все гости имели место, то домашние уступали им свои. Детей родители сажали позади себя. Когда все рассаживались, то распорядитель на свадьбе (он же *кэскил этээчи* со стороны невесты) обращался к приехавшим: «*Дэз, эһити туох кэпсэлээххитий?*» («Какие новости имеете?»).

Из приехавших выходил прославитель судьбы и говорил *кэскил* — прославление или напутствие: «Мы пришли сюда по заповеди Христа-бога искать счастье. Чтобы водворить здесь заповеди Николы-Бога, пришли в дружбе с Николами-Богам. Чтобы здесь *Айыһымт'а* прославлять, пришли с нашими спутниками — 80 ангелами.

Чтобы великий огонь здесь развести, чтобы открыть жилой дом, чтобы родился здесь ребенок в колыбели. Начиная судьбу рождаемого ребенка, чтобы установилось серебряное гнездо с тремя обручами, чтобы построить серебряную изгородь с тремя поясами, чтобы скот нашел здесь себе хозяина, чтобы было много существ с ногами и пятками.

Думая, что наши дети проживут счастливо, мы пришли сюда, следуя заповеди Христа, по указу творца *Айыһы-той-она*.

То, что мы знаем, этим кончается. У вас, живущие здесь, какие новости есть?»

Распорядитель на свадьбе (обычно *кэскил этээчи* со стороны невесты) благодарил сказателя словами: «*Учуһэй кэпсэллээх оҕонньор эбикиин!*» («Хорошую новость сообщавший старик, оказывается, ты!»).

Затем следовало рукопожатие. Гости также выражали свою радость. *Кэскил этээчи* со стороны невесты отвечал пришедшим, что его рассказ короткий:

«Думая, что придут с 90 ангелами, установили большую коновязь с девятью зарубками.

Думая, что придут с 80 ангелами-спутниками, установили медную коновязь с восемью зарубками.

Думая, что придут с 90 Николами, построили отличную урасу.

Думая, что здесь обзаведутся изгородью и скотом, что рождаемый ребенок здесь будет иметь хорошую судьбу, мы приготовили серебряную изгородь с тремя поясами.

Пусть сказанное имеет непоколебимую прочность!!!».

После этого оба сказателя опять обменивались рукопожатиями при общем одобрении гостей.

Имена сказателей *кэскиля* были широко известны округе. Когда кто-нибудь рассказывал соседям о новой свадьбе, он обычно в первую очередь называл имя произносившего *кэскил*.

Кэскил произносится скороговоркой. *Кэскил этээчи* не должен запинаться и останавливаться. Смущение *кэскил этээчи* вызывало пересмешки гостей, шум и рассматривалось как плохое предзнаменование (молодые будут ссориться, дети будут умирать и т.д.).

Текст *кэскиля* не является стабильным, как молитва. В устах каждого сказателя он варьировал.

После *кэскиля* отец невесты или распорядитель предлагал всем привести себя в порядок. Расставлялись столы, в особом помещении готовилась пища. Если присутствующих на свадьбе было немного, то для гостей выделялся отдельный стол, но обычно ввиду большого количества гостей угощение проходило по очереди. Когда все было готово, к столу приглашались тунгуры и ходобой — родственники невесты, во вторую очередь угощались родственники жениха. Тунгуры и ходобой располагались по противоположным сторонам урасы. Тунгуры выбирали из своей среды распорядителя едой, который раздавал мясо, разливал чай мужчинам.

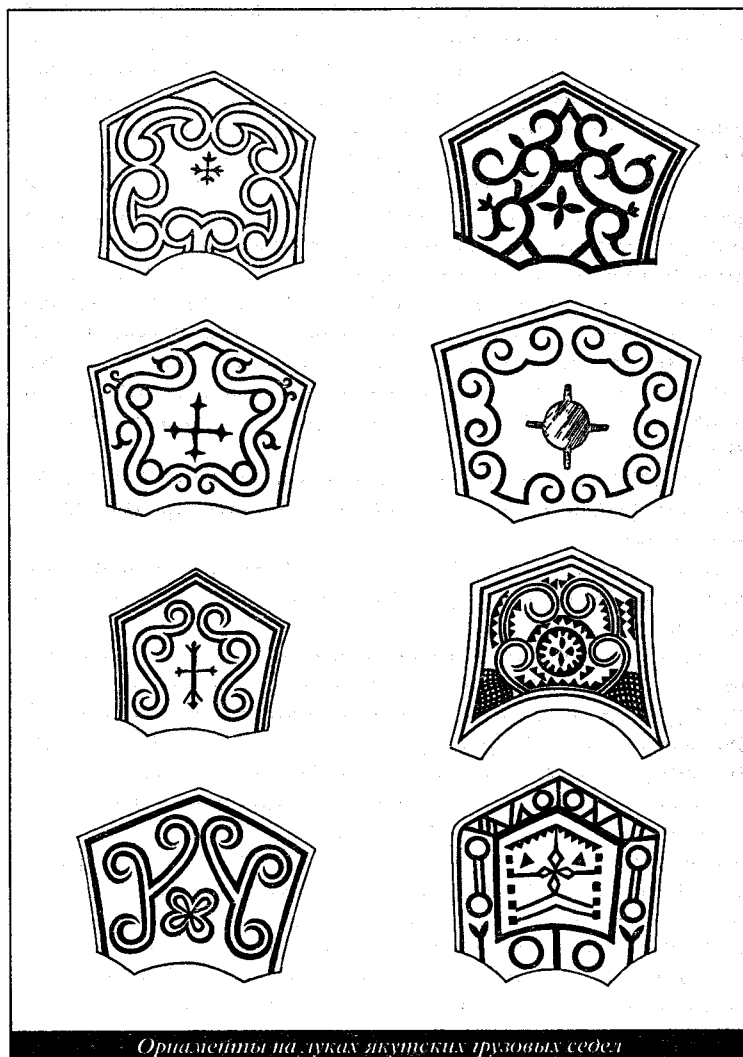
Женщины также выбирали распорядительницу за своим столом. Сначала подавали чай, оладьи и водку или спирт, затем саламат из жира и саламат из муки. Отец невесты каждый котел саламата крестил, рисовал на каше крест и пробовал 2—3 ложки, затем передавал котел гостям и приглашал их есть: «*Охтор-тоон!*» («Рushьте!»).

Каждый из гостей также чертил па своей тарелке саламата крест и ел.

Работники или помощники хозяина после саламата вносили мясо *тонг куөс*. Здесь в целом виде были передние лопатки, грудина, крестец оленя. Подавали также теплый котел с супом и жирным мясом.

Посторонних угощали тунгуры и ходобой, передавая им мясо со своего стола, или по приглашению хозяина они также участвовали в трапезе.

Жених и невеста угощались за занавесью, пищу им передавали через ребенка. Оставшееся мясо раздавалось родственникам, гостям, бедным, но иногда скупой хозяин



Орнаменты на луках якутских грузовых седел

приберегал его и для себя. После угощения свечи заменялись новыми, все вставали и молились.

Отец невесты открывал занавесь, где сидели молодые. Жених и невеста молились и принимали поздравления от тунгуров и ходобоев, которые пожимали им руки.

Затем гости выходили из урасы и начинались игры. В это время отец жениха передавал отцу невесты денежную часть сулуу. Последний пересчитывал деньги и благодарил. Затем называл по именам ближайших по родству тунгуров, раздавал им по 40–50 руб., себе хозяин оставлял очень мало. В сопровождении тунгуров отец жениха и отец невесты после этого подходили к изгороди, где были привязаны олени (*сулуу, курум*). Отец жениха указывал хороших оленей. Отец невесты раздавал их своим тунгурам и ходобоям, которым не хватило денег. Трех оленей — бура, важенку и аблахана — хозяин отдавал самому уважаемому человеку. Наделив близких, хозяин обращался к посторонним и громко спрашивал: «Кто желает получить еще?» Приехавшие посторонние и родственники, если знали, что хозяин не скупой, кричали «*Мйхэ акал!*» («Мне дай!»).

Так раздавались все олени, за исключением самых плохих, которых хозяин оставлял себе. Олени предназначались на мясо.

В свою очередь, хозяйка, мать невесты, распоряжалась привезенным мясом и раздавала его родственникам и бедным.

Игры и развлечения продолжались в течение трех дней. На свадьбах устраивались состязания по якутской борьбе (*тустуу*), состязания в прыжках на одной ноге (*кылыйыы*), прыжки с разбега (*ойуу*), прыжки на двух ногах в подражание зайцу (*куобах*), бега (*сырсы*), пляски (*уникуу*).

Руководил играми старик-распорядитель на свадьбе.

Вечером опять пили чай, водку. Через три дня начинался разъезд. Отец невесты провожал отца жениха и давал ему в подарок 2 буров. Каждого из тунгуров жениха провожали тунгуры со стороны невесты, которые его встречали, и давали ему оленя или белку, горностая и деньги — 20–40 руб. Это называлось *белях* — подарок. Ходобоев со стороны жениха провожали ходобои со стороны невесты, они также наделяли уезжающих подарками: оленями, деньгами, мясом или жиром. После разъезда гостей жених оставался и гостил у невесты три дня. Когда он уезжал, ему давали одну тушу оленя, водку и разные продукты, нагружали их на две-три нарты. Если жених был мал, то с ним ехал провожатый. Отъездом жениха кончалась так называемая первая свадьба.

Иметь ребенка до второй свадьбы считалось постыдным, но остальных запретов для невесты в смысле сохранения девственности не было.

Девственности невесты значения не придавалось, но она не должна была иметь детей. В соседних западных наслеггах (у долган) такого запрета не было, и девушка пользовалась большей свободой (Анабарский район).

Через 2–3 года, которые проходили между первой и второй свадьбой, обе семьи подкочевывали к условному месту. Но обычно семья жениха ехала навстречу, так как она считалась более заинтересованной. Обе семьи останавливались неподалеку и так жили около двух недель.

В это время жених посещал невесту и большую часть времени проводил в ее семье.

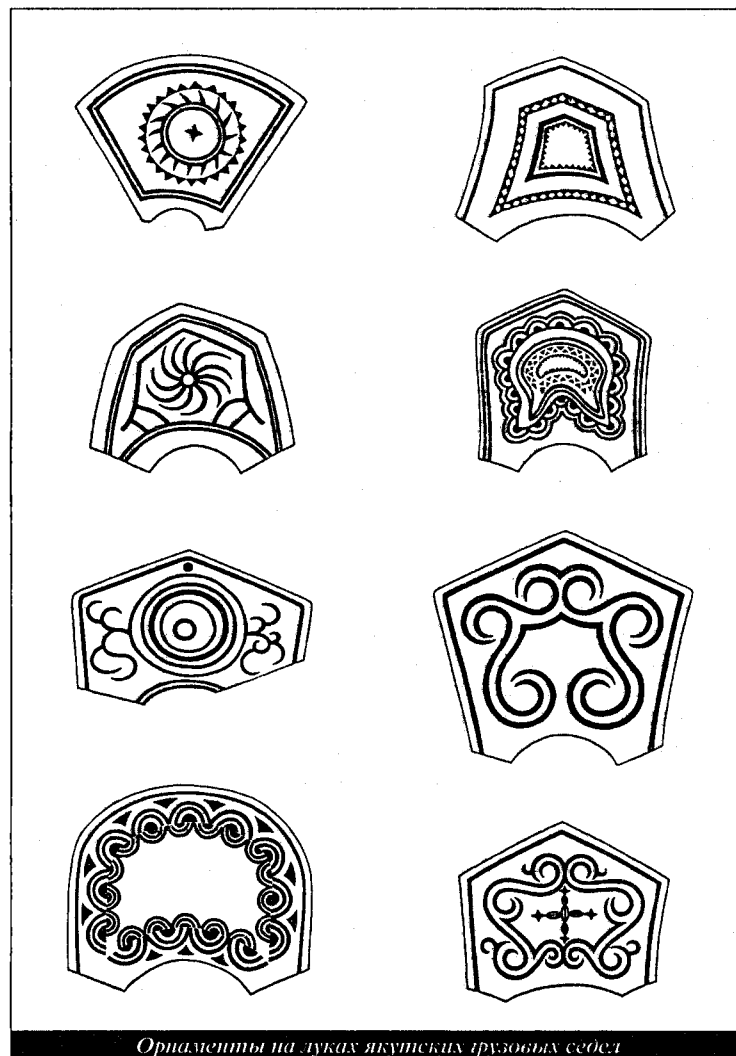
При первом посещении он отдавал недоплаченную часть *сулуу* (40 оленей) и тушу одного жирного оленя. После этого он мог гостить у невесты.

Обе семьи вновь деятельно готовились к свадьбе. Родственники жениха строили большую урасу, ограду для оленей, готовили угощение. Семья невесты готовила приданое. Отец невесты объезжал своих сородичей и собирал у них в приданое оленей, посуду, утварь и т.д. Получившие на первой свадьбе оленя должны были теперь вернуть равноценного оленя, получившие деньги возвращали их в виде посуды, чайников, котлов, утвари, недоузdkов, лямок, мехов или украшений. Получение в подарок оленей имело выгоду для бедняков, так как приплод не выдавался, а между первой и второй свадьбой часто проходило до четырех лет.

В качестве приданого давали 100, максимум 200 оленей, из них 40 обученных к упряжке. Приданое невесты должно было обеспечить семью всей необходимой домашней утварью на три года. Поэтому недоуздки, лямки, седла, нарты и прочее полагалось иметь новые. Родители снабжали дочь набором летних и зимних покрывшек к чуму. Но жердей к чуму (*ураба*) родители дочери не давали. Их должен был изготовить муж. Если последний был мал, то до совершеннолетия супруги жили у его родителей и полученную в приданое урасу не использовали.

Как правило, размер приданого равнялся размеру калыма, а иногда и превышал последний.

Отправляясь к мужу, невеста должна была быть по-праздничному одетой и иметь как можно больше украше-



Орнаменты на лаках якутских грузовых сседел

ний. Сначала надевалась нижняя рубаха, короткие штаны из замши (*сыальда*), к которым подвязывались наколенники (*сутуруу*), также изготавливаемые из замши. На ноги надевались *кянчи* — чулки из шкур оленя или зайца, поверх которых натягивались торбаса из черных оленьих лап с белы-

ми волчьими наколенниками (*курумуу*). Курумуу украшались бисером. На рубаху надевались три платья — ситцевое, шерстяное и шелковое — и опоясывались кушаком. Поверх платьев надевался *харсаак* — безрукавка. На руки поверх платья надевались серебряные трубчатые браслеты (*бөтөк*), в уши продевались праздничные серьги (*ытарда*). На шею поверх глухого ворота платья надевалось серебряное украшение в виде трубчатого браслета. Затем надевался массивный серебряный обруч с грудными привесками, напоминающий старинную русскую шейную гриву (*кылдыбы*). На шею поверх обруча вешался также серебряный крест на плоской серебряной цепочке с привесками (*сурэх*).

Верхняя одежда невесты состояла из шелковой шубы с кушаком, на нее надевалась шуба из соболя, песца или лисьих лап, мехом к телу, и поверх всего надевалась шуба (*сонг*), которая состояла из белого или зеленого сукна и обшивалась по краям красной суконной каймой. Шуба опоясывалась поясом из серебряных пластин, нашитых на кожу. К поясу привязывались нож в серебряных ножнах (*көмүс кыын*) и огниво с трупом (*кыалык*). На шею поверх шубы надевалось серебряное украшение — шейная гривна, но в отличие от кылдыбы привески опускались не на грудь, а на спину (*кэлин кээһэр*).

На голову надевалось три платка разных сортов, а на них — высокая шапка, раздваивавшаяся вверху (*кулахта-ах бэргэнэ*). Шапка имела две ленты и серебряную круглую бляху, называвшуюся *кун* — солнце.

Перед отъездом уже в полном одеянии жених и невеста выслушивали напутствие отца невесты или кого-нибудь из старших родственников:

Ну, любимое детище,
Свет наших очей,
Золотое сердце,
Жавороночек наш,
Отправляешься!
Скотом в изгороди владей,
Ребенка в люльке роди,
Великий огонь разведи,
Драгоценное жилище построй,
Медные жерди поставь,
Большую семью объедини.

Насыщай род двуногих пищей!
Будь посохом пешего,
Кнутом конного!
Будь незамерзающей прорубью
Для человечества.
Добудь в жизни изобилие продуктов.
Обширный дом приобрети,
Имей толстые двери!
Имей толстые жерди!
Прощай!..

После напутствия и молитвы жених брал за правую руку невесту и вел ее к нартам.

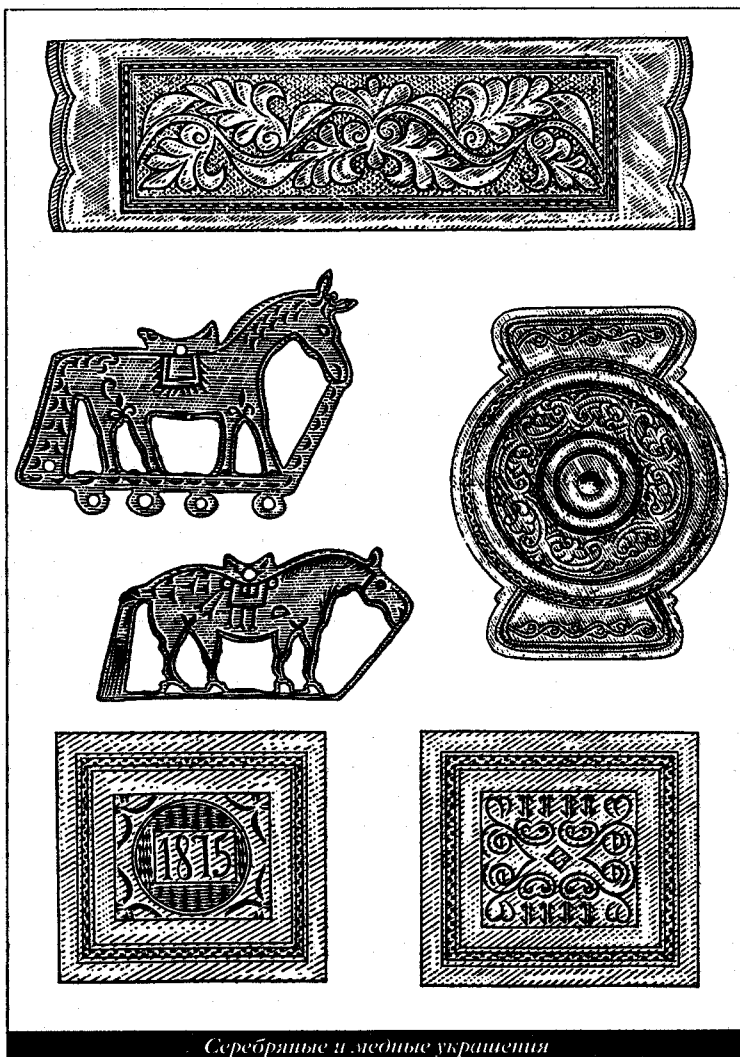
Когда невеста ехала к жениху, она не должна была оборачиваться и смотреть назад. Украшения, если они мешали, на время пути можно было снять. Невесту сопровождала мать или пожилая родственница.

Не доезжая 300–400 м до урасы жениха, обычно за хребтом, невеста останавливалась и выпрягала оленей из нарт, а жених уезжал вперед. Здесь олени оседлывались, на них грузились все вещи невесты, заранее уложенные в матаги. Так как вещей не хватало, чтобы наполнить 60–80 оленьих сум и нагрузить 30–40 оленей, то большую часть сум загружали мясом.

Все грузовые олени должны были иметь недоуздки, называемые *бас быта* (головная веревка). На верхового оленя невесты и ее спутницы-сопровождающей надевались недоуздки, расшитые бисером с тремя лобными привесками, называемые *ус суустээх ньоубуу*. Под шеей оленя к недоуздку привязывали кисть из шерсти лося или дикого оленя моонных.

К верховому седлу (*дүүкээндиш*), на котором должна была ехать невеста в отличие от обычного пришивалась подушка — *дэпсэ*. Посох невесты, называемый *ньоорулаах тайах*, имел железное навершие и украшался металлическими пластинками (в этом случае назывался *ус куннээх ньоору*). Луки грузовых седел невесты должны были быть украшены орнаментом.

Матаги на первых оленях (*тангаралаах*) покрывались покрывалами (*матаба сабыта*), состоявшими из двух половинок, которые связывались между собой завязками. В отличие от обычных покрывал (*кумалан*), приготавли-



Серебряные и медные украшения

емых из оленьих лбов, матага сабыыта изготовлялась из сукна, окаймлялась бархатом и расшивалась бисером; иногда ее заменяли два якутских чепрака.

Свадебный поезд строился в строгом порядке. Впереди ехала сопровождающая и вела за повод оленя невесты,

а за ней следовало 30—40 грузовых оленей со всем имуществом.

Невеста объезжала чум жениха со всеми оленями три раза против солнца и останавливалась у входа.

Из чума (*тордох*) выходила мать жениха с дочерью или родственницей. Они снимали невесту с оленя и вели ее в дом. Сопровождающую снимали другие женщины. Вещи укладывались в определенном порядке.

Когда невесту вводили в дом, на столе стояли иконы и горели свечи. Невеста, которую вели за правую руку, в левой имела палочку, украшенную бисером и пуговицами. Когда она переступала порог, то палочку ставила поперек входа, за концы ее брались две девочки, и невеста своим телом ломала палку. По некоторым сведениям, после этого невеста останавливалась около очага, и какой-нибудь человек чертил золой из очага на лбу невесты крест и произносил: «*Аба туһугар амын!*» («Во имя отца, амин!»).

Затем невеста бросала привезенный с собой жир и лучины в огонь и говорила огню: «Я пришла, чтобы развести огонь, здесь жить и рожать детей». После этого она молилась перед иконами, три раза кланялась родителям жениха и здоровалась с ними.

Отец жениха отводил невесту за занавес. Здесь уже сидел жених. Невеста снимала шубу и оставалась в платьях и безрукавке (*хараске*) и во всех украшениях.

В том же порядке, как и на первой свадьбе, вводились тунгуры и ходобой. Опять произносился кэскил, но произносили его приехавшие. Повторялись и остальные церемонии.

Во время угощения сначала угощались родственники жениха, затем родственники невесты.

После окончания свадебной церемонии невеста дарила матери мужа ценный подарок (*белях*) и раздавала родственницам лишние седла и матаги.

Вечером пили чай, водку или спирт. Празднество продолжалось три дня. Тунгуры и ходобой со стороны жениха провожали приехавших и давали им подарки оленями и деньгами не меньше того, что получили сами. Отец жениха также давал отъезжавшим родственникам невесты подарки стоимостью 10—20 руб., это называлось *торкуту бэ-лэх*. В одаривании отцу жениха обычно помогали родственники.

После свадьбы, через несколько дней, молодые возвращались к родителям невесты и жили там 2–3 дня. Когда они возвращались к себе, родственники невесты дарили им несколько оленей. Это называлось *торкот бэлэх*.

В дальнейшем молодые кочевали самостоятельно, но держались неподалеку от родственников мужа. Сын для своего хозяйства брал часть оленей отца, но обычно меньше, чем приводила невеста.

Молодая не должна была видеть своих родителей три года. Родители мужа проявляли заботу об их хозяйстве, советовали, как поступить в том или ином случае. В первые три года совместной жизни молодые должны были мало расходовать оленей и полученное богатство не должно было убывать.

Свадьба у бедных устраивалась по такому же образцу, но была значительно проще и скромнее. В устройстве свадьбы беднякам помогали богатые родственники. Часто, чтобы заставить расщедриться кого-либо из богатей, ему поручали роль кэсшил этээччи, даже если он и не владел этим искусством.

Бывали всевозможные отступления от описанной типичной свадьбы. Так, например, родители, имевшие единственную дочь, не требовали за нее большого выкупа, а принимали зятя в свою семью. Такой случай удалось зарегистрировать в Оленекском наслеге. Старик, по прозвищу Омойон, выдал свою единственную дочь замуж и вел с зятем до коллективизации общее хозяйство. Дочери богатых оленеводов иногда выходили замуж за батраков, работавших у них в хозяйстве. Совместное окарауливание стад, работа и жизнь приводили к такому сближению. Родители, разумеется, не получали в этом случае выкупа, но батрак работал 5–6 лет в хозяйстве тестя до организации самостоятельного хозяйства.

Так получил жену Тимофеев Иван (по прозвищу Комурус), работая у отца жены семь лет. Сохранились воспоминания о браках путем похищения.

При заключении браков не всегда учитывался возраст вступающих в брак. Часто заключали браки между детьми. Над ними проделывались свадебные обряды, после чего они жили и воспитывались вместе у родителей жениха. В брачную связь они вступали после достижения половой зрелости. Такие браки практиковались главным образом в

богатых семьях. Так, например, известный богач Ырган Христофорка (прозвище) в начале 20-х годов женил своего сына в детском возрасте. Брак оказался непрочным и был расторгнут. Обычная цель заключения таких браков — приобретение рабочих рук, так как невеста, как правило, бывала в этих случаях старше жениха.

В описанных свадебных обрядах следует отметить ряд архаических пережитков и особенностей.

Обрядовую сущность первой свадьбы трудно истолковать иначе, чем приобщение жениха к семье невесты. В отличие от невесты жених не приносил жертв очагу, так как ему, по объяснениям населения, не приходилось иметь с ним дело. Но в том случае, если отец невесты был шаман, жених должен был принести жертву огню, бросив туда жир и лучины. Из последнего обычая напрашивается вывод, что жертвоприношения семейному очагу невесты со стороны жениха практиковались в прошлом, но отпали с усилением значения отцовской линии родства, сохранившись как пережиток только в шаманских семьях. Первая свадьба и временное пребывание жениха в семье невесты, по-видимому, — пережиток матрилокальности.

Возможно, вторая свадьба, связанная с переходом невесты в семью мужа, имеет более позднее происхождение, чем первая.

Плата за невесту — *сулуу* истолковывалась населением как возмещение ущерба семье за потерю рабочих рук. Но, как видно из описания свадьбы, родителям, потерпевшим убытки, *сулуу* фактически не доставалось, ибо большая часть оленей или все олени раздавались родственникам. Это противоречие, вероятно, объясняется тем, что первостепенное право на получение выкупа принадлежало не родителям, а всему роду, перед которым семейные интересы отступали на второй план. В свою очередь, обеспечение невесты приданым в прошлом, по-видимому, было делом всего рода, а в последнее время эта обязанность падала на тех сородичей, которые получили часть выкупа.

Церемониальные встречи между родственниками с обеих сторон на свадьбе, обмен подарками знаменовали установление дружбы между двумя родами.

Следует отметить, что в свадебных обрядах северных якутов повторяются общекутские свадебные порядки с

рядом отступлений. В кэскиле упоминаются коновязи и скот в изгороди, хотя при уплате калыма и приданого фигурируют только олени. Это указывает на то, что обычай произносить кэскил принесли на север якуты.

Среди оленекских якутов удалось записать воспоминания о том, что когда-то свадебный обряд был более простым, без выкупа невесты. Основным моментом будто было гадание о совместной жизни молодых и выделение оленей для нового хозяйства.

В свадебном обряде северных якутов чувствуется сильное русское влияние; им следует объяснить всевозможные илии *оһосоһу* (рукобития), рукопожатия, поцелуи, объятия, земные поклоны, молитвы и т. д. Сватовство и рукобитие слились у северных якутов в один акт. Смотрины, так же как и обручение, выпали. *Кэскил-этээччи*, по-видимому, тот же дружка, умеющий «красиво баять». Дети, открывающие и закрывающие двери, — приворотники и придверники. Их также одаривают незначительными подарками. Любопытно, что обычай преграждения пути невесте и одаривание ею детей, преградивших вход, не находит никаких объяснений у населения. Возможно, этот обычай был заимствован механически, так же как и некоторые другие моменты русского свадебного обряда. Всевозможные благословения и поздравления совершались более осмысленно. В то же время некоторые черты русского свадебного обряда исчезли (расплетание косы, выкуп косы, баня и т. д.).

Проникновению русского свадебного обряда в якутскую среду, вероятно, способствовали частые браки в XVII—XVIII вв. русских с якутками.

Если у якутов центральных волостей сговор уже в конце XIX в. чрезвычайно упростился, отпало традиционное сватовство и рукобитие, то у северных якутов эти моменты продолжали бытовать благодаря изолированности северных районов и влиянию оседлых русских промышленников.

По-видимому, благодаря изолированности северных районов некоторые черты и архаические моменты древней якутской свадьбы (большой срок между первой и второй свадьбами, большое число тунгуров и ходобоев и т. д.) сохранились у северных якутов лучше, чем у южных.

Обращает на себя внимание отсутствие в свадебной церемонии северных якутов религиозных мотивов. Шаман

мог присутствовать на свадьбе в качестве обычного гостя, но не камлал. Венчание рассматривалось как обряд, прямого отношения к свадьбе не имеющий.

Венчание (*бэргэһ эленин*) производилось иногда после первой свадьбы, но обычно после второй свадьбы и даже после рождения первого ребенка. Ребенок, рожденный до венчания, считался церковью внебрачным и числился в роде матери.

Языческие верования и христианство получили незначительное отражение в свадебном обряде, в кэскиле упоминаются имена Христа, Николы вместе с Айыыхытом, Айыы Тойоном и Великим огнем. Известное отражение в свадебном ритуале нашло лишь древнее почитание огня. По мнению Э. К. Пекарского и Н. П. Попова, жертвоприношение огню было центральным моментом древней якутской свадьбы. По полученным нами сведениям, на лбу невесты чертили какие-то знаки золой. Не исключено, что это также должно было символизировать приобщение к семье. О существовании такого обычая в отношении невесты у якутов в литературе упоминаний нам встретить не удалось. Лишь А. Е. Кулаковский сообщал: «Когда приходит в гости соседний ребенок, до того долго не бывавший, то кто-нибудь из домашних поспешно протирает ему лоб пеплом с шестка, чтобы дух огня не брызнул в него сыпью, так как он не уверен в чистоте этого ребенка, увидев же пепел, будет знать — ребенок из «своих».

По его же данным, пеплом с углями осыпают морду новорожденной коровы.

Весьма интересным является также сообщение Г. В. Ксенофонтова о том, что невеста у северных якутов приносит жертву очагу кровью домашнего оленя.

Рассматривая этот обычай как реликт древнего свадебного обряда, Г. В. Ксенофонов отметил, что жертвоприношение кровью имеет некоторую аналогию со свадебными обрядами у чукчей (нанесение семейных знаков кровью на лице жениха и невесты). Каких-либо сведений о жертвоприношении кровью и нанесении ею знаков на лице невесты нам получить не удалось.



Долгих Борис Осипович (1904–1977) – историк и этнограф, основоположник исторической этнографии народов Сибири, создатель школы современного сибиреведения.

Окончил Московский университет. Студентом участвовал в Приполярной переписи, работал среди кетов и эвенов Подкаменной Тунуски, среди долган, энцев, якутов и нганасан Таймыра.

Служил в системе кооперации на Лене, в плановых органах Восточной Сибири, землеустроителем на Таймыре. Работая научным сотрудником Красноярского краевого музея (1937–1944), совершил ряд экспедиций в отдаленные уголки Крайнего Севера, изучал кетов Подкаменной Тунуски, энцев – в низовьях Енисея.

С конца 1940-х гг. – сотрудник, заведующий сектором Института этнографии Академии наук СССР. В 1950–1960 гг. руководил работой Северной экспедиции института на территории от Баренцева моря до Тихого океана. Полевые исследования совмещал с педагогической деятельностью в МГУ.

В центре научных интересов ученого – этническая история народов Сибири. В своей главной, ставшей классической, работе «Родовой и племенной состав народов Сибири в XVIII в.» (1960) он воссоздал неизвестную ранее картину расселения, родоплеменного состава и численности всех коренных народов Сибири ко времени прихода туда русских.

Другая область научных интересов Б. О. Долгих – фольклор сибирских народов, им записаны сотни преданий, легенд, сказок и бытовых рассказов энцев и нганасан. Собранные материалы легли в основу его книги «Мифологические сказки и исторические предания энцев» (1961), «Бытовые рассказы энцев» (1962), «Мифологические сказки и исторические предания нганасан» (1976).

Б. О. Долгих – один из авторов многотомного издания «Очерки истории народов Сибири». Предложенный фрагмент – из книги «Очерки по этнической истории ненцев и энцев» (1970).

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЭНЦЕВ

В прошлом современные самодийские народы принадлежали к двум различным так называемым хозяйственно-культурным типам. Селькупы (бывшие остяко-самоеды) являлись оседлыми или полuosедлыми рыболовами и охотниками таежной зоны, жившими по берегам Оби и ее больших притоков. Ненцы (быв. самоеды-юраки), энцы (быв. енисейские самоеды) и нганасаны (быв. самоеды-тавгийцы) были кочевыми тундровыми и лесотундровыми охотниками, оленеводами и в меньшей степени рыболовами. В XVII в. у части селькупов, переселившейся с Тыма и верховьев Ваха на Таз и Турухан, тоже появилось оленеводство, и хозяйство этой группы селькупов приобрело в известной мере характер хозяйства лесотундровой части энцев, которых селькупы вытеснили с Таза и Турухана, а также частично ассимилировали.

Селькупы в бассейне Оби (около 3,2 тыс. человек в XVII в.), являясь самодийцами по языку, образовали один хозяйственно-культурный тип и одну историко-этнографическую область с хантами (быв. остяками, 10,8 тыс. человек в XVII в.) и кетами (быв. енисейскими остяками, около 2 тыс. человек в XVII в.). Ненцы, энцы и нганасаны по своей культуре значительно отличались от селькупов и не только образовывали один сходный хозяйственно-культурный тип, но в значительной степени составляли и особую историко-этнографическую область. В отличие от «остяцкой» историко-этнографической области, включавшей в XVII в. хантов, селькупов и кетов (всего около 16 тыс. человек), другую, включавшую ненцев, энцев и предков нганасан (всего около 11,2 тыс. человек), можно условно назвать самодийской («самоедской»).

В этой тундровой и лесотундровой самодийской историко-этнографической области, совпадавшей и с хозяйственно-культурным типом западносибирских кочевых тундровых и лесотундровых оленеводов, охотников и рыболовов, энцы занимали центральное положение.

В настоящее время энцы представляют небольшую, всего в несколько сот человек, народность, в значительной своей части сливающуюся с ненцами, а отчасти и с нганасанами. Но к приходу русских в Сибирь энцы наряду с

ненцами и предками нганасан представляли крупную по северно-сибирским масштабам этническую общность. Так, например, по своей численности энцы мало уступали сибирским ненцам и превышали нганасан. А именно в XVII в. европейских ненцев было около 1,4 тыс. человек, сибирских ненцев в конце XVII в. — 5,7 тыс. человек, энцев (до 1630 г.) — около 3,1 тыс. человек и нганасан — около 1,0 тыс. человек. В настоящее же время нганасан вдвое больше, чем энцев, а ненцы превосходят энцев по численности в пять—десять раз. Правда, значительное число потомков энцев входит теперь в состав ненецкой народности (см. ниже). В более отдаленном прошлом энцы сыграли также большую роль в образовании племенного объединения, явившегося ядром современных нганасан. Но самой важной причиной, которая и заставляет нас заинтересоваться происхождением энцев, является то обстоятельство, что именно их родовые названия в первую очередь могут быть сопоставлены с родоплеменными названиями коренного населения южной Сибири и тем самым дать материал для ответа на вопрос о происхождении северо-самодийских народностей в целом. В этом отношении с энцами могут соперничать лишь так называемые лесные ненцы, данных о которых, правда, пока недостаточно, но которые, по всем имеющимся материалам в прошлом, видимо, были близки энцам. Во всяком случае, лесные ненцы сохранили общие с энцами родовые названия, а также некоторые общие черты в типе хозяйства.

Общие сведения об энцах к 1926–1927 гг.

Прежде чем перейти к самому вопросу о происхождении энцев, мы приведем ряд общих сведений о них.

Название «энцы» было введено в этнографию в начале 30-х годов нашего столетия известным, ныне покойным, этнографом и лингвистом Г. Н. Прокофьевым. Оно было образовано, по аналогии с названиями «ненцы» и «нганасаны», от энецкого слова *эн-нэчэ*, что значило «человек». Введение этого нового названия было обусловлено желанием избежать ставшего одиозным термина «самоеды», который сохранялся в старом названии энцев — «енисейские самоеды». Но надо иметь в виду, что раньше общего названия для себя сами энцы не имели. Как и ненцы, они

резко распадались на тундровую и лесную (или лесотундровую) группы, которые говорили на разных диалектах, имели разные самоназвания и по-разному называли друг друга, а также по-разному назывались соседями.

Тундровые энцы называли себя *сомату*. Так же их называли нганасаны. Ненцы называли их *манду* (*мандо*, *манту*, *манто*), лесные энцы — *маду* или *мадду*. Оба последние названия означали «сваты», т.е. родственники по браку. Считалось, что *маду* — это старое название, а *сомату* — новое. Только один раз нам было сказано, что лесные энцы раньше называли тундровых сомату, а затем по примеру ненцев стали звать их *маду*. Русские называли тундровых энцев по Хантайскому зимовью, куда они первоначально платили ясак, хантыйскими самоедами или самоедами Хантайской волости (управы). Иногда и нганасаны тоже называли энцев просто «хантайские» или *мондучера*. Сами тундровые энцы этот вариант своего названия приносили *мандутера*.

Лесные энцы, говоря по-русски, иногда называли тундровых энцев просто *самоди*, т.е. самоеды, без какого-либо пояснительного дополнения к этому термину. Один лесной энец прямо сказал: «Маду, — по-юрацки манту, значит, самодин». Себя лесные энцы называли или *пэ-бай*, т.е. «лесные бай», а свой язык, как это установил В. И. Васильев, *бай-база*, или по названиям своих главных крупных родов (фратрий) — *Мутгади*, *Бай*, *Ючи*. Но «самодями», т.е. самоедами, лесные энцы себя и вообще карасинских энцев обычно не называли. С их точки зрения получалось, что «самоди» — это только тундровые энцы сомату.

Тундровые энцы называли лесных тоже пэ-бай, или по тем же вышеприведенным родовым названиям — *Мутгади* и *Бай*. Так же поступали и нганасаны, называвшие лесных энцев мункаси и бай, и ненцы — *монканди* (*монганди*) и *вай*.

Русские называли лесных энцев также по месту уплаты ими ясака в XVIII в., по Карасинскому зимовью, карасинскими самоедами или самоедами Карасинской волости (управы). В более узком смысле название «карасинские» употреблялось только в отношении родов Мутгади и Ючи, а род Бай выделялся под названием «подгородных самоедов», так как они долгое время (с XVII и до середины XVIII в.) платили ясак непосредственно в город Туру-

ханск. Иногда род Бай («подгородных самоедов») называли по-русски «силкинской ордой», по имени их главы, сына некоего Лебедея Совадины, после крещения в 1755 г. получившего имя Силы. По этому имени почти все члены рода Бай имели и имеют сейчас фамилию Силкин.

Выражение *онэй эннэчэ*, т.е. «настоящий человек», иногда употребляли тундровые энцы. Так они называли себя и нганасан, т.е. всех тех, кто одевался в ту специфического покроя национальную одежду, которая была свойственна лишь тундровым энцам и нганасанам, причем последние утверждали, что заимствовали ее у первых. Также *нано-нанасаны* («настоящие люди») называли лишь себя и тундровых энцев, руководствуясь тем же указанным выше принципом единства одежды и ряда других этнографических особенностей, хотя языки их значительно различались.

В литературе имеется для энцев еще название *манчела* или *манцела*. В свое время мы пытались его истолковать как одно из названий рода *Масодай*, или как словосочетание типа манду-чера (см. выше *мандутера*). В настоящее время мы пришли к выводу, что это название является плодом описки или опечатки в книге Страленберга и отсюда было заимствовано Степановым. Других источников, зафиксировавших это название, нет. История его возникновения представляется нам следующим образом. Страленберг писал слово «Мангазея» латинскими буквами как *man gazeia*. Заголовок графы в его лингвистической таблице, где у него есть слово, прочтенное Степановым как манчела, гласит: «*Samojedi manzela* (далее мы даем перевод) живут от города Торохански возле Енисея реки до Ледовитого моря». Это определение места жительства, как и приводимый ниже словарь, не оставляет сомнения в том, что речь идет об энцах. Но, как мы видели, букву *z* «Страленберг употребляет вместо русского» *з*. Значит, надо было читать не манчела, а манзела. Очевидно, Страленберг хотел написать «Самоеди — мангазея» (*Samojedi mangazeia*), т.е. «самоеды мангазейские», но то ли по недостатку места в графе, то ли по ошибке был выпущен слог *ga* (*ya*), кроме того, *i* было превращено в *l*. Так получился новый этноним «манзела», прочтенный потом Степановым как «манчела». Во времена Страленберга выражения «Мангазейский уезд», «мангазейская самоядь» еще были в употреблении.

Мы уже выше упоминали, что часть энцев была поглощена ненцами. Это произошло в самом конце XVII века, а главным образом в течение XVIII века. Эти поглощенные в языковом и культурном отношении энцы образовали наряду с энецкими («самоедскими») Хантайской и Карасинской волостями две другие, считавшиеся ненецкими («юрацкими») — Тазовскую и Береговую, входившие в XVIII и XIX веках в тот же Мангазейский (Туруханский) уезд, позже в так называемый Туруханский край, составлявший часть Енисейского уезда Енисейской губернии, куда входили Хантайская и Карасинская волости.

Поскольку целью нашей работы является установление происхождения энцев, то мы не будем касаться периода их развития в условиях развернутого социалистического строительства. Конечной датой, к которой мы привяжем итоги нашего исследования, будет зима 1926/1927 г., когда была проведена первая подробная перепись населения северных окраин СССР, в программу которой входило не только установление основных демографических данных, но и подробное экономическое обследование коренного населения Советского Севера, установление его родоплеменного состава и расселения.

К лету 1926 г., когда началась Приполярная перепись, на Севере Туруханского края экономическое положение коренного населения улучшилось благодаря вытеснению частного капитала советской госторговлей и кооперацией, но направление и характер хозяйства остались в общем прежними. К этому времени также мало изменились и социальные отношения в самой среде коренного населения и его культура.

Что же представляли собой энцы по данным переписи 1926—1927 гг.? Прежде чем приступить к ответу на этот вопрос, мы должны сделать следующую оговорку.

Вследствие ряда причин при переписи 1926—1927 гг. в отношении энцев были допущены некоторые пропуски, не очень существенные, но тем не менее досадные. Мы восполнили эти пропуски в отношении численности родового состава, расселения, обеспеченности оленями по данным родовых советов за 1928—1930 гг., заимствованными нами из материалов землеустроительной экспедиции по Дудинскому и Усть-Енисейскому районам в 1931—1932 годах.

Для этногенетических исследований в отношении народов Северной Сибири большую роль играет сопоставление родового состава, поэтому мы начнем с него, показав при этом в таблице и родной язык членов каждого рода, что будет свидетельством силы и направления тех ассимиляционных процессов, которым к 1926–1927 гг. подверглись энцы. Вместе с данными об энцах мы приводим данные и о ненцах энецкого происхождения, т.е. о ненцах бывших Береговой и Тазовской волостей («управ»).

У энцев было два термина для родовых делений: *тыдѣ* (диалект сомату) или *тызо* (диалект пэ-бай) и *фога* (сомату), *погго* (пэ-бай). Первый термин лучше перевести словом *фратрия*, второй — род. Подразделения типа Бай, Муггади, Ючи, Аседа энцы называли *тыдѣ*. Это слово переводилось иногда русским словом «порода». Остальные свои подразделения они называют *фога*, что дословно значит «стержень», в переносном смысле «копье», «рукоять». К *Фога* относятся все роды сомату, за исключением, может быть, рода Масодай. Вообще же энцы, когда колеблются в квалификации рода, предпочитают слово «тыдѣ». Свои тыдѣ они сравнивают с такими подразделениями нганасан, как Нгалтусо, Нгомде, Линанчера, Чунанчера, Нинонде, которые сами нганасаны называли *чера*. Свои *фога* энцы сравнивали с подразделениями нганасанских *чера*, которые сами нганасаны называли *фонка*. Например, *чера* Нгамтусо (Кула) у нганасан делилось на *фонка* (*фога*): Мочата, собственно Нгамтусо, Нябэтанде, Сэраа (это фонки известного в свое время шамана Дюфадэ Костеркина), Кулдая, Хотаре.

Значение слова *фога* (*погго*) «стержень» подтверждается и таким выражением. Вместо того чтобы сказать «наш род многочислен», говорили «мой род толстый» (*моди поггой нэва*).

Основным своим делением в родоплеменном, но не территориальном плане энцы считали деление на сомату (*маду*), муггади, бай. Если речь шла и об оненечившихся энцах, то сюда добавляли еще аседа.

Иногда слово *тыдѣ* употреблялось и в смысле племени даже народность, например в выражениях *маду тыдѣ*, *юрак тыдѣ*. В смысле «племени» употреблялось и слово *тэ-анс* (ср. ненецкое *тэна* — «народ», «племя» или нганасанское *танса* в том же значении). Для выражения понятия племенного объединения пользовались и словом «*биомо*»,

означающее «князь», «начальник», «хозяин». Говорили, например, о карасинских энцах, что они нголѣ биомо, т.е. как бы объединенные одним начальником. Было еще выражение «*дядер биомо*». Им тоже обозначали подчиненность одному начальнику («князю»), но точный перевод этого выражения мы затрудняемся сделать.[...]

Ниже приводим родовой состав энцев:

Таблица 1

Родовой состав энцев

Языки Роды и фамилии	Энецкий				Ненецкий		Долганский		Всего	
	тундровый диалект		лесной диалект		число семей	всего чел.	число семей	всего чел.	число семей	всего чел.
	число семей	всего чел.	число семей	всего чел.						
Лодоседа (Туглаковы)	6	24	—	—	—	—	—	—	6	24
Буналя (Туглаковы)	4	18	—	—	—	—	—	—	4	18
Тадобэу (Соваловы)	6	18	—	—	—	—	—	—	6	18
Саду (Пилько)	4	25	—	—	—	—	—	—	4	25
Сойта (Горлашкины)	4	16	—	—	—	—	3 ^{а)}	13	7	29
Солда (Каплины)	2	9	—	—	—	—	—	—	2	9
Сонуко (Ледовойко)	2	5	—	—	—	—	2 ^{б)}	10	4	15
Багго (Мирные)	—	—	—	—	2	9	—	—	2	9
Масодай (Мирные)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
а) «Настоящие сомату»	6	23	—	—	1	7	2 ^{в)}	12	9	42
б) «Комолые сомату»	—	—	—	—	5	26	—	—	5	26
Харючи (Туглаковы)	—	—	1	4	—	—	—	—	1	4
Итого хантайских	34	138	1	4	8	42	7	35	50	219
Муггади: а) Дѣту (Турутины)	4	22	—	—	—	—	—	—	4	22
б) Коддэо (Турутины)	8	34	—	—	—	—	—	—	8	34
в) Коддэо г) Коддэо (Болины)	—	—	1	2	—	—	1 ^{д)}	1	2	66
Бай (Силкины): а) Онэй-бай	—	—	14	60	—	—	—	6	15	66
	5	25	—	—	2	8	2 ^{д)}	7	9	40

Языки Роды и фамилии	Энецкий				Ненецкий		Долганский		Всего	
	тундровый диалект		лесной диалект		число семей	всего чел.	число семей	всего чел.	число семей	всего чел.
	число семей	всего чел.	число семей	всего чел.						
б) Джангалэ	7	38	—	—	—	—	3 ^{б)}	10	10	48
в) Эари-бай	—	—	1	9	—	—	—	—	1	9
Ючи	—	—	6	32	—	—	—	—	6	32
(Ошляпкины)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Яд (Коярины)	—	—	1	10	—	—	—	—	1	10
Итого карасинских	24	119	23	113	2	8	6	23	55	263
Всего энцев	58	257	24	117	10	50	13	28	105	482
Аседа (Ямкины)	—	—	3	12	15	64	—	—	18	76
Ламбай	—	—	—	—	18	112	—	—	18	112
(Береговые)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Итого береговых	—	—	3	12	33	176	—	—	36	188
Аседа и Салярта	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Мар'ик	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
(Ямкины,	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Лырмины и др.)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
(Санэр)	—	—	—	—	23	131	—	—	23	131
Паразы (Вадеси)	—	—	—	—	11	68	—	—	11	68
Чар (Пальчины)	—	—	6	24	23	187	1 ^{в)}	3	30	164
Итого тазовских	—	—	16	84	102	655	4	12	122	751
Всего ненцев	—	—	19	96	135	831	4	12	158	939
энецкого	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
происхождения	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Всего	59	257	43	213	145	881	17	70	263	1430

а) Имели фамилию Хвостов, говорили по-долгански.

б) Имели фамилию Седельников, говорили по-долгански.

в) Имели фамилию Суслов, говорили по-долгански.

г) Имели фамилию Статейкин, говорили по-долгански.

д) Говорили по-долгански, имели фамилию Статейкин.

е) Говорили по-долгански, сохранили фамилию Силкин.

ж) В том числе две семьи (6 человек) говорили по-русски и одна семья (3 человека) по-долгански.

з) Говорили по-русски.

Многочисленность ненцев энецкого происхождения нельзя прямо объяснить тем, что именно такое большое число энцев было некогда ассимилировано ненцами. Ассимилированы были в ряде случаев очень небольшие группы энцев, которые размножились уже в составе ненецкого народа, естественный прирост которого был в общем довольно значительным, в противоположность эндам, которые в составе царской России уменьшались в численности.

В 1926 г., как и раньше (в XIX веке), береговых и тазовских ненцев энецкого происхождения официально называли в Туруханском крае, как и всех ненцев, юраками, что касается энцев Хантайской и Карасинской волостей («управ»), правильнее — родовых управлений, их называли, как и нганасан, самоедами («самодьями»). Может быть, такое резкое разграничение обеих этих групп энцев объясняется не только тем, что тазовские и береговые энцы были в большей степени ассимилированы ненцами, чем хантайские и карасинские. Известную роль здесь могло сыграть то обстоятельство, что официально уже с середины XVIII в. тазовские и береговые оненечившиеся энцы официально именовались «юраками», а их волости (с 1824 г. «родовые управления») «юрацкими», в то время как хантайские и карасинские энцы продолжали именоваться «самоедами», а их волости — «самоедскими». В XVIII и XIX веках в Северной Сибири приписка к определенной волости («родовому управлению») и название последнего часто оказывались решающими обстоятельствами при определении этнической принадлежности отдельных лиц и целых групп населения. Поэтому энцы Береговой и Тазовской «управ», даже говорившие в семье по-энецки, считались «юраками», а оненечившиеся семьи Хантайской и Карасинской управ продолжали считаться самоедами, т.е. энцами. В быту русские старожилы называли береговыми «юраками» даже карасинских лесных энцев, сохранивших свой язык, но одевавшихся по-ненецки. Они кочевали по долине Енисея, главным образом в районе Лузина и Потапова, но иногда спускались вниз до Дудинки или даже до Караула и жили попеременно с ненцами («юраками») Тазовской и Береговой управ. Но, конечно, общая тенденция, шедшая в направлении ассимиляции энцев ненцами, тоже прослеживается и в настоящее время.

Обращаем также внимание на то, что по ненцам энецкого происхождения, жившим в 1926—1927 гг. в пределах Уральской области, у нас были лишь сведения о числе семей в каждом роде. Поэтому данные об общей численности членов этих родов в Уральской области нами исчислялись исходя из средних данных о размерах семей тех групп ненцев, в которые входили интересующие нас семьи. Относительно ненцев, живших в 1926—1927 гг. в

Сибирском крае, у нас имелись все данные о численности членов родов. В целом ненцы энецкого происхождения в Уральской области и Сибирском крае распределялись таким образом.

Таблица 2

Распределение ненцев энецкого происхождения
в 1926–1927 гг. между Уральской областью
и Сибирским краем

Название родов	Уральская обл.		Сибирский край		Всего	
	число семей	всего чел.	число семей	всего чел.	число семей	всего чел.
<i>Береговые</i>						
Аседа	—	—	18	76	18	76
Ламбай	2	12	16	100	18	112
<i>Тазовские</i>						
Аседа и Салярта	9	60	49	328	58	388
Марник	11	70	12	61	23	131
Паравы	5	33	6	35	11	68
Чор (Пальчины)	12	72	18	92	30	164
Всего	39	247	119	692	159	939

Следовательно, в итоге цифра 247 нами исчислена, а цифры 39, 119 и 692 получены, как и входящие в них слаемые, по более точным статистическим данным.

В данных о хантайских и карасинских энцах родовой состав нами приведен сравнительно детально, с указанием даже подразделений родов (например, в отношении родов Масодай, Муггади, Бай). В отношении ненецкого рода энецкого происхождения (вернее, фратрии) Аседа у нас нет достаточно полных данных, но кое-что все же сказать можно. Род Нгасяда (Аседа) состоял из нескольких подразделений. Главным из них, существовавшим уже в начале XVII в., является подразделение Салярта («мысящий»). Кроме того, в роде Аседа известны подразделения Моло или Моуо («Голубика»), Вана или Уапа («толмач», т.е. переводчик). Перевод названия Салярта был сделан Г.Д. Вербовым, а переводы остальных названий — самими приенисейскими ненцами и энцами, но тоже исходя из данных ненецкого языка с такими комментариями: о Моло — «у них лица черные были, как голубика»; о Вана — «их предок первый у русских стал служить переводчиком». Относительно рода Салярта Г. Д. Вербов предположил, что они ходили кочевать на какой-то мыс.

Кроме того, нам называли в составе фратрии Аседа еще роды Онэй-Аседа* и Вырмуй или Вырмин-Аседа. Онэй-Аседа (это название значит «настоящие Аседа»), очевидно, относилось к собственно Аседа, не входившим в подразделение Салярта, Вана и Моло. Что касается подразделения Вырмуй (Вырмин), название которого якобы значит «береговой», то, по данным В. И. Васильева, так называется потомство некоего Вырмы Икина, жившего в XIX веке. Нам всего известно во фратрии Аседа пять фамилий. Некоторые из них восходят к собственным именам лиц, живших в XVIII, а может быть, даже в XVII веке.

Приблизительное соотношение численности однофамильцев и распределение их по родам в пределах большого рода (фратрии) Аседа показывает таблица. Она относится к 1926–1927 гг. и охватывает только тех членов рода, которые тогда жили в Сибирском крае (но не в Уральской области).

Прочие фамилии это Каменев и Росляков. Обе эти семьи входили в Береговую волость, в которую также входило 16 семей собственно Аседа с фамилией Ямкин. Остальные 49 семей (все Салярта, Моло, Вана и 21 семья собственно Аседа) входили в Тазовскую волость. Точность приведенных цифр относительна. Особенно это относится к численности фамилий в родах.

Члены рода Аседа, учтенные переписью 1926–1927 гг. в пределах Уральской области, в семи случаях были записаны под этим родовым названием, по большей части несколько искаженным («Айседа» и т.д.), а в двух случаях под фамилией Ямкин.

В своей кандидатской диссертации «Родовой и племенной состав народностей Севера Средней Сибири» и в автореферате мы поспешили назвать Тазовскую и Береговую волости оненечившихся энцев племенами и отнесли всех Ямкиных Тазовской волости к роду Салярта. Последнее было сделано на основании того, что, по данным первой ясачной комиссии 1768 г., все тазовские ненцы были отнесены к этому роду. Но, как показали дальнейшие исследе-

*Один информатор ненец назвал этот род (приведя также названия Моло и Вана) Эуседа. Этот же человек утверждал, что фамилию Лырмин имели члены подразделения Салярта.

дования, особенно В. И. Васильева, ясачная комиссия в определении родового состава ненцев Тазовской волости ошиблась.

Как видно из таблицы 1, в 1926–1927 гг. значительная часть (около половины) карасинских энцев говорила на тундровом (хантайском) диалекте энецкого языка и, как увидим ниже, кочевала вместе с тундровыми энцами. Эти карасинские (бывшие лесные) энцы и одевались так же, как тундровые, в частности носили сокуй с белым меховым султаном (нака) над лбом, что было признаком «настоящих людей», т.е. тундровых энцев. Про них говорили, что эти «Бай и Муггади не маду, а только лопоть (одежду) маду держат». Один из членов тундровой части рода Бай сам так отозвался о данной ситуации: «Маду называли всех тех, кто имел сокуй с нака, в том числе и меня, хотя я Бай. Нака с тех времен, когда делились орды (т.е. народы)».

Как и все народы Севера, энцы к 1926–1927 гг. образовывали довольно устойчивые территориальные группировки, в которые входили и семьи других народностей, главным образом ненецкие. [...]

Экономическое положение энцев

Дадим теперь краткую характеристику экономики энцев к 1926–1927 гг., когда они в общем сохранили еще традиционные формы хозяйства и быта. Приведенные ниже цифры вычислены нами по опубликованным материалам переписи 1926–1927 гг. по Сибирскому краю*.

Но следует иметь в виду, что они относятся не ко всем энцам, а лишь к той части (около 65%), которая была охвачена этой переписью. Кроме того, эти данные опубликованы сгруппированными лишь по бывшим «управам» (волостям), а карасинские энцы, как мы знаем, в хозяйственном и культурном отношении разделились. Часть их примкнула к тундровым хантайским энцам, а другая сохранила свои особенности лесных энцев. Приведенные ниже цифры о хантайских энцах охватывают их примерно на 85%. Данные о карасинских энцах охватывают примерно на

60%, в том числе тундровых — на 75%, а лесных — на 40%. Но вся беда в том, что мы не имеем возможности из рубрики «самоеды карасинские» сводки Сибстатуправления выделить отдельно тундровых и лесных энцев, а вынуждены давать их вместе. Мы считаем, что в рубрике «карасинские энцы» около 65% составляют тундровые, а около 35% — лесные. Все эти обстоятельства мы просим учитывать при оценке цифр, которые будут приведены ниже.

Кроме данных об энцах в упомянутых выше материалах приполярной переписи 1926–1927 гг. в Сибирском крае есть такие же сводки об онечившихся энцах, которые фигурируют там под названием береговых и тазовских «юраков». При этом тазовские «юраки» представлены двумя группами, а именно в составе Дудинской и в составе Тазовской волости. По данным Сибстатуправления, береговых «юраков» значительно больше, а тазовских меньше, чем это указано нами. Дело в том, что на Енисее в 1926–1927 гг. многие тазовские ненцы и даже обдорские причисляли себя к «береговому», т.е. к ненецкому населению, постоянно жившему вдоль берегов Нижнего Енисея. Как мы знаем, русские старожилы к «береговому юракам» тогда причисляли даже лесных энцев.

Оговорим также, что наши цифры относятся преимущественно к кочевому населению. Хозяйство оседлого коренного населения низовьев Енисея и Таза было в 1926–1927 гг. нехарактерно, да и жило оседло тогда очень небольшое число семей: хантайских энцев 1 семья, карасинских 2, тазовских ненцев 2 и только у береговых энцев оседлых было 10 семей. Последних для сравнения мы выделяем от остальных и показываем ниже отдельной строчкой.

Основу хозяйства энцев и ненцев энецкого происхождения составляло оленеводство, рыболовство и охота...

Большой доход от оленеводства у энцев объясняется тем, что в их среде, особенно среди перешедших в тундру карасинских энцев, было много крупных оленеводов, но, к сожалению, у нас нет данных, чтобы выделить их. Хозяйство остальных энцев и онечившихся энцев Дудинской волости было очень сходно. Однако резко выделяются «ненцы» Тазовской волости.

Река Таз по своим рыбным богатствам относительно богаче Енисея. Но возможно, что особенности данных, от-

*«Материалы приполярной переписи 1926–1927 гг. в Сибирском крае», вып. II. Новосибирск, 1929.

носящихся к «ненцам» Тазовской волости, объясняются разной методикой учета.

Кроме того, оседлые береговые ненцы добывали по 10 глухарей на семью. Вызывают сомнение данные о том, что на Тазу не добывали синяков, куропаток и почти не добывали зайцев.

В общем же данные по энцам, особенно по хантайским, показывают хозяйство охотников-оленьеводов тундры, а данные по береговым и тазовским ненцам Дудинской волости — хозяйство охотников и мелких оленеводов лесотундры, каким было в прошлом также хозяйство карасинских энцев. Повышенная добыча у последних (по сравнению с хантайскими) рыбы, зайцев, уток, куропаток, белок — все это должно быть отнесено за счет той части карасинских энцев, которые, как указано выше, кочевали в районе лесотундры у Потапова и Лузина.

Доход от оленеводства зависел от числа оленей. Но, как у всех оленеводов Севера, до коллективизации олени были распределены между хозяйствами очень неравномерно, и энцы в этом отношении не только не составляли исключения, а, наоборот, были примером очень ярко выраженного имущественного неравенства.[...]

Таблица 3

Продукция рыболовства и охоты на 1 семью
(по данным 1926–1927 гг.)

Название групп	Рыба (пуд)	Продукция охоты (штук)								
		Песец		горно-стай	заяц	белка	дикий олень	гусь	утка	куропатка
Хантайские энцы	48	6,3	16,6	0,3	6	—	4,3	21	1	45
Карасинские энцы	57	8,7	10,8	0,8	18	4,0	3,5	51	10	96
Береговые «ненцы»	93	14,3	31,5	0,5	36	1,3	0,7	36	4	109
Тазовские «ненцы» в Дудинской вол.	81	11,6	6,8	2,5	51	0,8	0,6	43	13	173
Тазовские «ненцы» в Тазовской вол.	142	1,1	—	0,9	0,6	30	2,1	17	70	—
Оседлые береговые ненцы	60	6,3	10,2	1,0	14	5,5	—	28	3	21

В лесотундре у энцев и ненцев не было тех огромных стад, которые были у тундровых энцев. Но у тундровых ненцев, кочевавших по левому берегу Нижнего Енисея и Енисейского залива в местности Лапто-сале, тоже имелись огромные табуны. Из двух семей, имевших более 1 тыс. оленей, 4980 оленей имела семья рода Яр и 1583 олень — семья рода Ябтонгэ.

Таким образом, социально-экономические различия между тундровыми и лесными энцами к 1926–1927 гг. определялись теми общими факторами, которые приводили к тому, что в тундровой зоне в период после прихода русских складывалось более мощное оленеводческое хозяйство, сопровождавшееся резкой дифференциацией семей по числу имевшихся у них оленей. Наоборот, в лесотундре размеры оленеводства были более скромны. Надо сказать, что те немногие хозяйства, которые в лесотундре имели более или менее значительное число оленей, зачастую тоже отправляли их на летний выпас в тундру.

Возникает вопрос, была ли такая разница в числе оленей на семью между тундровыми и лесотундровыми энцами и в период до включения их в состав Русского государства. Точных данных у нас нет, но создается впечатление, что и для жителей тундры — энцев в то время олень играл главным образом роль транспортного средства, а источником существования, дававшим пищу и шкуры на одежду и жилище, была охота на диких оленей.

Можно привести несколько примеров, свидетельствующих о значении охоты на диких оленей в хозяйстве энцев в XVII веке.

В 1638 г. энец из тундрового Тынгина рода, кочевавшего зимой в низовьях Таза, объяснил, что в прошлом году он заплатил ясак тремя оленьими постелями (шкурами) потому, что «на промысле добыл постелей больше». Таким образом, этот энец явно платил ясак шкурами добытых на охоте диких, а не домашних оленей. Также и в 1640 г. хантайский энец Тыдасидина рода заплатил ясак вместо трех оленьих постелей двумя соболями, «потому что он оленей не добыл». Следовательно, и этот энец раньше платил ясак шкурами добытых на охоте диких оленей. Нам известно, что в 1691 г. хантайские энцы (75 ясачных людей) заплатили ясак, отдав 326 оленьих постелей, 191 ровдугу оленью (т.е. оленьих кож, выделанных в замшу), 102 одындрины

оленьи (т.е. оленьи шкуры осеннего убоя), 1 нюк (покрышка чума), сшитый из шести одындринов, 3 одеяла (спальных мешка) одындриновых (на мешок уходило не менее двух шкур), 3 сокуя и 1 парка постельные (т.е. из оленьих шкур). Всего, следовательно, в этом году хантайскими энцами было отдано в ясачный платеж не менее 635 оленьих шкур натурой и в изделиях, т.е. по 8,4 шкуры. Исходя из сказанного, у нас есть основание считать, что главным образом это были шкуры диких оленей. Домашних оленей у энцев в XVII в. было мало. В 1695 г., когда ясачным сборщикам Тазовского зимовья (находившегося тогда в оставленном уже воеводской администрацией старом Мангазейском городе) понадобилось ехать в ненецкие чумы за Боярское озеро, энцы родов Аседа и Салярта смогли дать 9 стрельцам лишь 9 оленей. Возможно, потому, что тогда энцы запрягали лишь по одному оленю в санки, тогда как сейчас энцы, ненцы и нганасаны никогда не запрягают в санки или нарты менее двух оленей. При этом несомненно, что каждый стрелец в 1695 г. ехал на отдельных санках. Позже, в начале XX в., пассажирской подводой считались одни санки, запряженные двумя оленями*. На такой подводе ехал лишь один пассажир.

Поэтому кажется весьма правдоподобным предположение, что сложившееся к началу XX в. крупнотабунное оленеводство энцев — явление сравнительно позднее. Возможно, что такое оленеводство появилось лишь в XVIII и развивалось в XIX в., в частности, может быть, в связи с начавшимся откочевыванием ряда семей родов Муггади и Бай на лето в зону тундры.

В 1926–1927 гг. энцы охотились на диких оленей главным образом с огнестрельным оружием (1–2 ружья имела каждая семья). Правда, более 60% ружей были шомпольными, заряжавшимися с дула, в том числе были даже кремневые (около 10% всех огнестрельных ружей). Диких оленей добывали также при помощи кожаных сетей, для подкрадывания использовался олень-манчик и щиток на полозьях. Добыча диких оленей на речных переправах имела

*Не считая санок, запряженных двумя-тремя оленями, на которых ехал ямщик и к которым были привязаны повода «нагольников» оленей, везших пассажира.

у энцев меньшее значение, чем у нганасан. Песцов добывали пастями (в среднем их было 15 шт. на семью) или капканами (5 шт. на семью). У лесных энцев отмечены плашки на белку и черканы на горностая. На зайцев охотились при помощи петель. Куропаток добывали и сетями и силами.

В рыболовстве использовали лодки (их приходилось по 0,5 на семью у карасинских и по 0,25 у хантайских энцев) и долбленные челноки («ветки», которых было по 0,8 на семью). Общая площадь сетевых снастей у карасинских энцев составляла 183, у хантайских — 100 кв. саженей на семью. В частности, неводов у карасинских было в среднем по 0,5 невода (около 50 кв. саженей) на семью, а у хантайских — по 0,3 (около 20 кв. саженей). Из сетевых снастей преобладали сети-пушальни: у карасинских — 6,3 шт. (123 кв. сажени на семью), а у хантайских — 5,1 шт. (73 кв. сажени). У карасинских энцев было на семью в среднем по 1,3 перемета (примерно по 33 крючка).

Оленный транспортный инвентарь у энцев составляли легковые санки (по 4,3 шт. на семью у карасинских и 3,5 шт. у хантайских) и грузовые санки и нарты (по 12,5 шт. на семью у карасинских и по 11,0 шт. у хантайских). У лесных карасинских энцев отмечено также 15 пар лыж. Типы санок у хантайских энцев были такие же, как и у нганасан, но, по впечатлению автора этих строк, мужские легковые санки энцев были значительно ниже нганасанских. У лесных карасинских энцев встречались грузовые санки ненецкого типа. Верхом на оленях энцы не ездили*.

Единственным типом жилища энцев был конический чум, у тундровых — аналогичный нганасанскому и несколько отличающийся от ненецкого. Номенклатура шестов, покрышек и частей площади чума была своя, энецкая, но в общем соответствовавшая нганасанской. Чумы были летние и зимние, для летних чумов употреблялись старые покрышки зимних чумов. Всего на семью в среднем приходилось у карасинских энцев 2 чума, у хантайских — 1,9. Домашнюю обстановку составляли подстилки из травы, прутьев, оленьих шкур, спальных мешков и небольшие де-

*В материалах переписи 1926–1927 гг. у хантайских энцев показано 41 седло. Эти седла принадлежали одолжавшимся энцам на истоках р. Пясины.

ревянные столики. Сидели в чуме на устланном подстилками полу. Домашняя утварь состояла из разных размеров медных котлов и чайников, была фарфоровая покупная чайная посуда, хранившаяся в деревянных коробках. Имелись специальные деревянные и железные крюки для подвешиваний котлов и чайников над очагом, крюки для доставания мяса из котлов и деревянные корытца и лотки для подачи в них мяса. Впрочем, обычно вареные куски мяса складывались прямо на стол. У женщин были топоры для рубки дров, большие ножи для разделки оленьих туш и ножи для кройки шкур.

Тундровые энцы одевались так же, как нганасаны, и лишь в орнаменте на их глухих с капюшонами парках были некоторые отличия. Лесные энцы уже в 1926–1927 гг. носили ненецкую одежду. Но говорят, что раньше они отличались от ненцев более короткими малицами. Была ли в более отдаленном прошлом одежда лесных энцев тоже аналогична или близка ненецкой, остается невыясненным. Тундровые энцы, как и нганасаны, носили «рогатые» сокуи (т.е. верхнюю глухую одежду из оленьих шкур с султаном на капюшоне). Энецкие женщины в тундре носили, как и нганасанки, ровдужные комбинезоны, с большим количеством медных, в виде полумесяцев украшений и различных железных подвесок, а выходя из чума надевали поверх них короткие распашные парки. И мужчины и женщины носили обувь без подъема в виде мешка из камасов.

К 1926–1927 гг. для энцев был еще характерен патриархально-родовой строй, значительно деформированный в области экономических отношений.

Роды сохраняли свои функции экзогамных единиц и играли известную роль в разных сферах общественной жизни. Но резкая имущественная дифференциация, господство малой семьи, наличие наемных пастухов, которые были вынуждены и продукцию своего охотничьего промысла отдавать хозяевам, — все это очень усложняло картину социальной жизни энцев, хотя многие из этих явлений могли быть еще свойственны патриархально-родовому строю. Какие-то части родов хантайских энцев считались родственными и между ними браки запрещались. У карасинских энцев все их основные роды представляли экзогамные единицы, но подразделения этих родов, например Муггади и Бай, таковыми не являлись.

Энецкий фольклор очень богат. Наряду с ненецкими эпическими песнями, так называемыми *сюдобичу*, у них записаны сказки, мифы, исторические предания и другие жанры, которые все называются *дюречу*, т.е. «вести». В отличие от нганасан, у энцев почти нет сюжетов оленекского хосунского эпоса, но зато популярны предания об охотниках Моррэде, охотящихся с оленем-манщиком. Есть предания о столкновениях с ненцами, эвенками и какими-то сказочными людьми.

Религиозные представления энцев вкратце сводились к следующему. Энцы различали четыре категории сверхъестественных существ: *нга*, *кача*, *самады* и *амуки*. Обычно название *нга* переводили словом «Бог». Но *нга* у энцев было много, и при этом главные *нга* по большей части были женщины. Это *Дя-мэ-нюю* (Земли старуха), *Кадя-э* (Солнца мать), *Ириё-э* (Луны мать), *Бид-э* (Воды мать) и др. Особым специальным покровителем энцев был *Бадаси* или *Дюба-ниа* (Сирота-бог) мужского пола. *Кача* — это демоны болезней. Иногда большие болезни, например оспу, энцы также называли *нга*. Само слово «кача», собственно говоря, и означает болезнь. *Самады* — это духи — помощники шаманов. Обычно они зооморфны. Наконец, *амуки* представляют широкий круг сверхъестественных существ, от сказочных людоедов сихно до персонажей, относимых к категориям *нга* и *кача*.

У энцев было несколько категорий шаманов. Своим сверхъестественным существам они приносили в жертву оленей и собак.

К началу XX в. все энцы, говорившие на диалекте *пэ-бай*, и все одолганившиеся и обрусевшие энцы были крещены и считались православными. Из тундровых энцев (в том числе перешедших в тундру членов родов Бай и Муггади) формально крещенных было около 60%, во всяком случае, они носили русские имена. Но фактически все тундровые энцы не имели почти никакого представления о догматах православной религии. Все «крещенные» энцы, как тундровые, так и лесные, полностью сохраняли свой традиционный комплекс верований. Одолганившиеся энцы усвоили долганские верования.



Дульзон Андрей Петрович (1900–1973) – лингвист, археолог, этнограф, историк. Профессор Томского университета. Лауреат Государственной премии СССР.

Родился в селе Краснополье на Нижней Воле, близ Саратова. Отец – сельский писарь, потомок выходцев из Южной Франции, перебравшихся в Россию в середине XVIII в., мать – немка.

В 13 лет, не покорившись воле отца, отказывается от духовного образования, уходит из дома и поступает в гимназию в г. Марксе, где проявляет особый интерес к языкам и их происхождению. Преподает в школе, увлекается археологией. В 1919–1924 гг. ежегодно участвует в экспедициях в Нижнем Поволжье – раскапывает древние захоронения скифов и сарматов. В 1923 г. назначен школьным инспектором Наркомпроса автономной республики немцев Поволжья. После окончания Саратовского университета (отделение немецкого языка и литературы) А.П. Дульзон работает в Немецком педагогическом институте (г. Энгельс), с 1930 г. – в Саратовском университете. В 1941 г. с семьей был выселен, как и все немцы Поволжья, в Сибирь. В Томске заведует кафедрой немецкого языка в педагогическом институте. В это время изучает литературу по языкам и истории народов Сибири, в 1944–1946 гг. участвует в историко-археологической экспедиции в Басандайском урочище близ Томска. Одним из первых А.П. Дульзон осознал необходимость описания и изучения бесписьменных языков малочисленных народностей Сибири. В течение трех десятилетий он организует более 80 научных экспедиций, формирует томскую лингвистическую школу.

Изучает чулымских тюрков, собирает материалы по этнографии селькупов, определяет районы их проживания, записывает фольклор, организует системное изучение селькупского языка. С 1956 г. начинается целая эпоха в жизни ученого – изучение и раскодировка кетского языка. Исследуя кетские топонимы, выявил ареалы былого расселения и передвижения кетоязычных народов, проследил связи кетов с соседями. Монументальный труд А.П. Дульзона «Кетский язык» увидел свет в 1968 г.

В 1950–1970-е гг. он создает в Томске самый крупный топонимический центр, изучавший хантыйские, мансийские, татарские, кетские, селькупские, якутские, эвенкийские, ненецкие и другие топонимы – с картотекой в 342 тыс. единиц хранения.

Последние годы жизни ученый посвятил проблеме общностей различных языков: уральских и алтайских, енисейских и чукотско-камчатских, чукотского и корякского.

Предложенный фрагмент – из книги «Очерки по грамматике кетского языка» (1964).

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ КЕТСКОГО ЯЗЫКА

Кеты проживают в Туруханском районе Красноярского края по берегам Енисея и его притокам – Сыму, Дубчесу, Подкаменной Тунгуске, Бакланихе, Бахте, Елогу, Сургуте, Пакулихе, Имбаку, Турухану и Курейке; общее число их около 1000 человек.

Кроме енисейских кетов до середины XVIII в. существовали еще и другие кетоязычные народности в Западной Сибири, а именно: к северу от Красноярска – *аринны*; к югу от Красноярска, за Енисеем до Каны – *ассаны* и *котты*; в верховьях Кети – *пумпоколы*. Кроме того, кеты были представлены среди бачатских *телеутов* (*ашикиштимы*) и *койбалов* (*койбалкиштимы*). Древние места расселения кетов и их миграции выяснены по данным топонимики.

О языке ашикиштимов, не считая отдельных топонимов, никаких сведений не имеется. По всем остальным кетским наречиям мы располагаем записями, произведенными по заданию Академии наук в первой половине XVIII в. Языковые материалы, содержащиеся в них, позволяют установить целый ряд звуковых соответствий, которыми были связаны эти наречия, и некоторые особенности их морфологического строения.

Научное изучение кетского языка начинается с работ талантливого и неутомимого ученого М.А. Кастрена, который вместе со своим коллегой И.К. Бергстади собирал в

1846 и 1847 годах материал по языку кетов в деревнях Анциферово, В. Имбацк, Бахта и Назимово. Кроме того, М.А. Кастрен записал значительный материал по коттскому языку у пяти человек, знавших тогда еще этот язык и проживавших в Агульском улусе между камасинцами на реке Агул, притоке Кана.

На основании этих материалов была написана подробная грамматика со словарем енисейско-кетского и коттского языков, изданная посмертно А. Шифнером. В своей книге М.А. Кастрен впервые выделил два основных диалекта енисейско-кетского языка, сымский и имбатский, указав их отличительные признаки; особенно подробно им описано сымское наречие.

В 1858 году князь Костров опубликовал 33 кетских слов и 11 фраз и словосочетаний без указания источника записи. Судя по особенностям фонетики и формообразования некоторых слов, запись была произведена у носителей сымского наречия.

В 1869 году была опубликована содержательная работа П. Третьякова, в которой приводятся около 130 енисейско-кетских слов, в том числе названия месяцев года.

В описании своего путешествия по Сибири, опубликованном в 1875 году, А.Т. Миддендорф приводит несколько слов и выражений из сымского наречия; особый интерес представляют его записи числительных по двум говорам этого наречия.

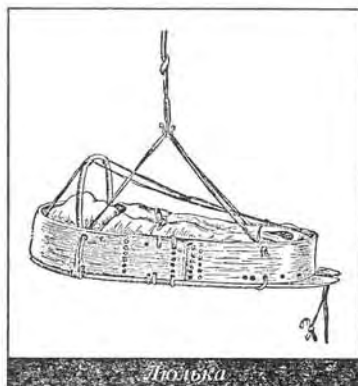
В начале XX в. исследованием антропологии и этнографии кетов занимался В.И. Анучин, опубликовавший ряд работ. Много ценного материала по языку кетов (свыше 100 слов и выражений) содержит его монография о шаманстве, В.И. Анучин записал также 24 валика фонограмм с текстами енисейско-кетских песен.

В 1907 году появилась статья Г. Рамстедта о происхождении енисейских кетов, в которой высказана мысль о том, что кетский язык обнаруживает словарное сходство с языками юго-восточной Азии. Этот вывод сделан на основании равенства числительных 2–7 и некоторых других слов. Из-за крайней недостаточности сравниваемого материала и упрощенной методики сопоставления эти выводы не могут быть признаны убедительными. Следует заметить кроме того, что сопоставления грамматической структуры этих языков Г. Рамстедт не производил. Наши же исследо-

вания показывают, что кетский язык представляет собой язык агглютинативного типа с довольно развитой системой аффиксов; это отличает его коренным образом от аморфных языков юго-восточной Азии.

В 1911–1913 годах по северу Западной Сибири путешествовал К. Доннер, известный финский исследователь. Им был собран большой и очень ценный материал по языку и этнографии енисейских кетов, частью опубликованный им самим в ряде работ, а частью появившийся в обработке А.И. Йоки после смерти автора. В одной из своих статей, посвященных описанию строя кетского языка, К. Доннер дает лингвистически безукоризненное описание фонетики енисейско-кетского языка с очень детализированным выделением различных оттенков отдельных звуков, затемняющим, правда, фонематическую систему этого языка. Особо интересны наблюдения автора об оглушении гласных и носовых согласных в конце слова и употреблении гортанного смычного согласного.

В области грамматики К. Доннер внес целый ряд важных дополнений к данным М.А. Кастрена. Прежде всего следует отметить различные уточнения по вопросу о роде в кетском языке. Уже М.А. Кастрен привел конкретный материал, позволяющий сделать вывод о классификации существительных на названия одушевленных и неодушевленных предметов в коттском языке; К. Доннер выяснил, что такая классификация имеется также и в кетском языке. Кроме того, К. Доннер установил различие в склонении названий одушевленных предметов в зависимости от пола этих предметов; различие это налицо в родительном, дательном, местном и исходном падежах; названия неодушевленных предметов, как правило, принимают те же окончания, что и названия одушевленных предметов женского пола. Пол (и лицо) различаются также в предикативных формах прилагательного. Для коттского языка М.А. Кастрен отметил своеобразие спряжения переходных глаголов — с инфиксами, указывающими на лицо объекта, а также на пол в 3 л. ед. числа. Наличие этой же особенности в енисейско-кетском подмечено было К. Доннером, указавшим, кроме того, еще некоторые особенности оформления переходных глаголов при наличии неодушевленного объекта. К своей статье К. Доннер приложил текст сказки; текст другой сказки из записей Доннера опубликовал в 1955 г. Йоки,



Дюлька



Дюлька из дерева и бересты

который в 1958 г. издал дополнительно еще 4 сказки и 34 загадки, записанные К. Доннером.

В 1927 г. появилась статья В.Г. Богораза в сборнике «Памяти М.А. Кастрена». В ней опубликован текст сказки, записанной Н.К. Каргером, и приведены ценные замечания о строе кетского глагола по материалам Н.К. Каргера. В частности, здесь указывается, что переходные глаголы изменяются в зависимости от дополнений, соответственно их одушевленности, неодушевленности, роду и числу. Следует указать еще, что В.Г. Богораз отождествлял кетов с *динги-линги* на основании того, что они называют себя *дени*, *динг*, что значит «люди». До него эту мысль развивал Г.Э. Грум-Гржимайло; хотя это толкование и получило широкое распространение в исторической литературе, все же его нельзя признать достаточно обоснованным.

Материалы исследований упомянутого уже выше Н.К. Каргера были опубликованы в 1934 г. в виде краткого, но очень стройного и содержательного очерка грамматики кетского языка, к которому приложен текст сказки; Н.К. Каргер, кроме того, записал в 1927 г. 48 валиков фонограмм с текстами песен и шаманских камланий, которые до сих пор никем не использованы. В этом же году появился его букварь кетского языка. После краткого очерка фонетики кетского языка Н.К. Каргер в своей грамматике рассматривает образование и употребление форм имени существительного, прилагательного, числительного, местоимения, глагола и наречия. Из вопросов более частного характера следует отметить, что Н.К. Каргер устанавлива-

ет для кетского языка наличие деления существительных на неодушевленные и одушевленные, а у последних по половой принадлежности на мужские и женские; эти классы существительных получают различное оформление падежными аффиксами. Не подмечен только имеющийся в кетском языке значительный падеж с аффиксами *дат* и *дит*. У прилагательного Н.К. Каргер установил наличие особого предикативного аффикса — *м*, указывающего на неодушевленный предмет, а в формах переходного глагола наличие особых способов обозначения неодушевленности дополнения.

В 1927–1928 годах исследованием кетов занимался этнограф Х. Финдейзен, собиравший также материал по их языку. Одну из записанных им сказок в двух вариантах опубликовал И. Йоки. Материал этой сказки, а также другие неопубликованные данные этого исследователя использовал К. Боуда в своей статье о языке енисейских кетов, к рассмотрению которой мы перейдем несколько дальше.

В 1933 г. появилась содержательная статья Э. Леви о кетском языке, написанная на основе опубликованных к этому времени материалов. В ней автор уделил большое внимание изучению сложной структуры кетского глагола и классификации его формообразования, внося немалый вклад в расшифровку некоторых казавшихся загадочными грамматических форм. Этому же вопросу посвятил свою первую работу о кетском (коттском) языке К. Боуда, основываясь на скудных материалах М.А. Кастрена.

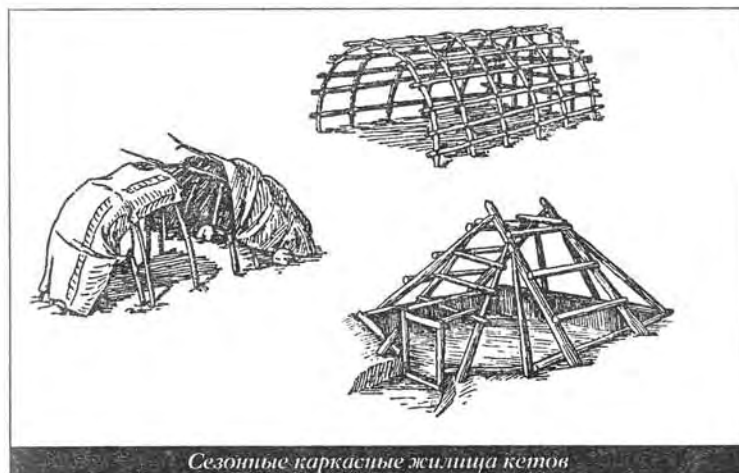
В своей главной работе по кетскому языку, упомянутой уже выше и написанной по литературным данным с использованием рукописей Х. Финдейзена, К. Боуда подробно рассматривает словарные связи кетского языка с другими языками, а именно: с самодийскими, финно-угорскими, восточно-тюркскими, тунгусскими, русским и некоторыми другими. Следует сказать, что К. Боуда из русских заимствований рассматривает только наиболее древние. По нашим наблюдениям в современном кетском языке больше всего заимствований из русского языка, их не менее 1000. К ним относятся названия месяцев года, дней недели; названия многих народов и различных государств; термины школьного дела и здравоохранения; термины науки и техники, общественно-политическая терминология, термины домостроительства, земледельческого хозяйства, названия раз-

личных не местных животных и растений. Характер этих слов по обозначаемым предметным сферам красноречиво говорит о том, какое большое значение имело для кетов общение с русским народом для поднятия его материальной и духовной культуры.

Основное внимание в рассматриваемой работе К. Боуда уделено изучению строя кетского глагола, вопросам его классификации и формообразования. К. Боуда вплотную подошел к разгадке строя кетского глагола. Автор прав, выделяя в составе глагольной формы показатели субъекта, объекта, числа, времени, наклонения, одушевленности или неодушевленности и уточнители локального характера; но недостаточно выделены им же подмеченные показатели вида; автор показывает, что глагольные формы могут быть образованы путем префиксации или суффиксации, в ограниченной мере также путем инфиксации, но не выяснено, почему это происходит.

Новую точку зрения по вопросу о происхождении кетского языка выдвинул О. Тайёр; основываясь на ряде словарных и морфологических сходжений, он сближает кетский язык с баскским и иберийско-кавказскими языками. Аналогичную мысль высказывал Н.Я. Марр. Эти попытки вывести родственные связи кетского языка за пределы Сибири не привели к приемлемым результатам.

С 1948 года изучением кетов и их языка занимается кафедра языкознания Томского педагогического института. Вначале изучался вопрос о происхождении кетов и их миграциях по данным топонимики. С 1955 до 1962 года кафедра усиленно занималась сбором материалов по лексике и грамматике, а также связных текстов для составления словаря и грамматики с охватом всех диалектов и говоров. В ежегодных экспедициях к кетам, кроме автора, принимали участие: преподаватель М.А. Абдрахманов (один раз) — он участвовал в сборе терминов родства и свойства; студенты В. Пузанкова (два раза) и Г. Вернер (один раз); они собирали материал по словарю и грамматике; преподаватель А.И. Кузьмина (три раза) — она собирала материал по словарю и грамматике, записывала сказки и другие тексты. Картотека словаря кетского языка составляет около 100 печатных листов; сборник текстов, преимущественно сказок, объемом 20 печатных листов сдан в печать. Кроме того, в фонотеке института



Сезонные каркасные жилища кетов

имеется 20 км записей различных текстов на магнитоленте.

С 1956 г. изучением кетов занимается этнограф Е.А. Алексеенко. За истекшее время она собрала очень обширный и ценный материал по языку, записывая названия различных бытовых предметов и связанных с ними действий; кроме того, ею производились сборы фольклорного материала в фонетической записи и посредством магнитофона.

Полевыми исследованиями кетского языка в 1959 и 1961 годах занимался Е.А. Крейнович в целях уточнения юкагирско-кетских связей и изучения строя кетского глагола. О результатах своей первой поездки Е.А. Крейнович сообщает в статье, посвященной вопросу о роде кетского языка. Не упоминая работы О.Г. Тайёра, о которой говорилось выше, Е.А. Крейнович высказывает мнение этого автора о типологической и материальной близости кетского языка с некоторыми языками Кавказа, для которых характерно наличие именных классов; но это положение ничем конкретно не доказывается.

Автор уделяет главное внимание средствам выражения «рода» или «именных классов» в падежных показателях, в структуре прилагательных, числительных и глаголов, переходных и переходных, в формах вида (и времени) изъявительного и повелительного наклонений. Хотя все эти кон-

кретные случаи отражения рода были выделены уже раньше различными исследователями, необходимо признать, что Е.А. Крейнович описывает соответствующие явления более подробно и с привлечением нового материала. Особо следует отметить четкое выделение способов выражения категории неодушевленности («класса вещей»), ранее недостаточно описанной. Неудовлетворительным следует признать, однако, изложение особенностей формообразования существительных. Род или класс — особенность имени существительного, и поэтому в первую очередь следовало бы выявить морфологическое отражение этой категории именно в нем. Между тем автор даже утверждает, что будто бы именные классы в структуре имени существительного совсем не выражены. Правда, некоторые падежи таких признаков действительно не имеют, но другие четко различаются по окончанием, в зависимости от рода существительного. [...]

Заслугой автора является то, что он детально занялся определением круга имен, относящихся к тому или иному классу. Однако и здесь Е. А. Крейнович допустил неточность, умолчав о некоторых существенных фактах. Прежде всего следовало бы сказать, что слов, обозначающих мужчин или женщин и принимающих только либо мужское окончание, либо женское, как увидим дальше, совсем немного; а различных слов, обозначающих животных по полу, только два («самец», «самка»). Во всех остальных случаях значение пола зависит от меняющегося падежного окончания, а не от основы... Эта особенность побудила меня в свое время говорить о том, что род — когда мы имеем дело с названиями одушевленных предметов, различающихся по полу, — категория не постоянная. Тут я вижу существенное различие этой категории в кетском языке от рода в индоевропейских языках. С другой стороны, следовало бы отметить, что у названий животных, половые различия которых не сразу устанавливаются или вообще трудно установить, употребляется либо одна, либо другая из имеющихся в языке форм, что вполне естественно и понятно.



Евладов Владимир Петрович (1893–1974) — топограф, географ, этнограф, исследователь пенцев Ямала. Родился в Уфимской губернии. В 1916 г. окончил Петербургский институт инженеров путей сообщения, был мобилизован, в 1917 г. учился в школе мичманов военного времени.

В 1926 г., оставив должность заведующего отделом в крупном уральском банке, В.П. Евладов уезжает на

Ямал — топографом в лечебно-исследовательском отряде. Прошел на оленях и пешком 300 км — от Нового Порто до озер Ярро-То и острова Пуйко на Оби. Работая в Уральском комитете содействия народностям северных окраин (Уралком), организует на Ямале реконсцировочные работы для последующего земельно-водного устройства территорий. Маршрут и работы Ямальской экспедиции 1928–1929 г. планировались точно по образцу традиционного годового хозяйственного цикла пенцев-оленьеводов. Были проведены первые топографические съемки ряда внутренних районов Ямала, детально описаны сезонные места расселения, пути кочевков пенцев, их оленеводство, морской зверобойный и охотничий промыслы, культура и быт, традиционные социально-экономические отношения. В.П. Евладов первым установил факт разделения ненецких родов — «еркаров» на две взаимобрачные половины: Вануйто и Окатэтта, первым узнал об археологических памятниках древних морских охотников «сиртя».

Результатом экспедиции стали его книга «В тундрах Ямала», научные статьи и рассказы, а также карта полуострова.

В 1930-е гг. В.П. Евладов — заместитель председателя Уралкома Севера, затем начальник Уральского отдела Главсевморпути. В годы Великой Отечественной войны он работал военным топографом.

Материалы Ямальской экспедиции и дневники В.П. Евладова, подготовленные к печати известным этнографом А.Н. Пикой, увидели свет в новом издании — «По тундрам Ямала к Белому острову» (1992). Отрывок из этой книги мы предлагаем читателям.

ПО ТУНДРАМ ЯМАЛА К БЕЛОМУ ОСТРОВУ

...Кочевая жизнь ненцев протекает в чуме, представляющем собой конус, построенный на длинных (до 4 метров) чумовых палках-жердях (32—40 штук), покрытых летом полотнищами (нюками), сшитыми из бересты, а зимой — из оленьих шкур. В соответствии с покрытием чум называется летним или зимним. Устройство его не предохраняет от непрерывного тока воздуха с боков и снизу к верхнему отверстию, и хотя в зимнее время низ чума подбивается снегом, но при погасшем костре температура внутри быстро уравнивается с окружающей. Чум защищает жителей не столько от холода, сколько от ветра, дождя и снега. Костер обычно располагается в середине чума на железном листе, вдоль костра укладывают настил из 2—3 досок, за которыми со стороны, противоположной входу, находится передний угол, там стоят окованные жестью сундуки, коробки с ценной утварью, домашние идолы, иногда иконы. С этой стороны, между идолами и костром, нельзя проходить женщинам. Остальное убранство чума заключается в большем или меньшем количестве набросанных постелей-шкур. На этих шкурах протекает жизнь чума. Ближе к переднему углу лежат и сидят мужчины, ближе к входу — женщины. Разборка и постройка чума — обязанность женщины, причем мужчины не должны помогать ей в этой работе. Да они и не умеют хорошо поставить чум. Таким образом, неженатый ненец, даже имеющий достаточное количество оленей, но ни одной женщины в семье, не считает себя в состоянии кочевать, так как некому поставить чум. Еще в 1926 г. ненец Ермак Няруй, который имел 30—40 оленей, но не был женат, объяснил мне, что кочевать в тундре «не терпит», потому что нет жены, а если взять жену, то нужно отдать всех оленей за нее. Когда стадо увеличится до 60—80 голов, он сможет уже взять хотя бы «плохую жену», оленей за 20—25, и тогда станет настоящим кочевником-оленьеводом.

Вокруг чума располагается на нартах хозяйство кочевника, нарты тщательно закрыты шкурами от дождя и увязаны всегда одинаково двумя концами тонкой веревки со

специальными узлами, быстро развязывающимися и в дождь и в мороз. На остановках нарты развязывают не все, а только потребные — с утварью и одеждой. В чуме всегда стоит небольшой столик (0,5×0,75 м) на ножках (15—20 см). За этим столом все семейство чума, не исключая женщин и детей, пьет чай и ест сидя на шкурах. Здесь же во время еды выются собачки и оленята-авки, потерявшие матерей и воспитывающиеся в чуме.

День начинается обычно поздно. Спят ненцы много и подолгу. Проснувшись, сразу начинают есть сырое и вареное мясо, сушеную и свежую рыбу. Если мясо иногда еще варят, то рыбу в вареном виде мне не пришлось встретить ни разу. Считается, что рыбу варить нельзя, от этого она теряет вкус. Соли ненцы почти не едят, во всяком случае, в ней как в приправе к пище не нуждаются. Чай кипятят в медных чайниках, купленных на фактории, разливают чай в небольшие чайные чашки с блюдцами крестьянского образца. Обычно чашек на всех не хватает, и дети пьют из блюдца. Чашки часто разбитые и перевиты проволокой, еле держатся и кое-как служат.

Чай кипятят на костре, дровами служит полярная кустарниковая березка, которая легко вытаскивается из грунта с корнем. У пролива Малыгина, где нет и березки, собирают на берегу морской плавник. По окончании утреннего чаепития принимаются за работы — починка нарт, невода, лодки, сбруи; терпеливо, не торопясь, обделяют ножи, трубки, крючки и застёжки к сбруе из оленьего рога и мамонтовой кости. Женщины скоблят шкуры оленей для малиц или выделывают крестоватиков на продажу, чинят одежду, пользуясь хомутной иглой, наперстком и оленьими жилами вместо ниток. Ножниц они не знают и употребляют обыкновенно нож, всегда остро отточенный. Нож у мужчин — главное бытовое орудие, оружие и инструмент — всегда висит в ножнах на поясе. У каждого взрослого мужчины есть свой собственный нож, за которым он тщательно ухаживает, следит за остротой. Брусок для точки подвешен тут же на поясе. Свои ножи имеют и мальчики 5—7-летнего возраста. Ножи на факториях не продаются и изготавливаются самими ненцами из старых плоских напильников (которых, кетати, на факториях тоже нет!).

Часть мужского населения с утра уезжает неводить на окрестные озера. В середине дня семьи вновь собираются

на обед, который по содержанию не отличается от завтрака: мясо и рыбу подают в разрезанном на небольшие куски виде на плоских деревянных блюдах, потом чай, часто без сахара с жидким рыбьим, гусиным или морского зверя жиром, в который обмакивают кусочки хлеба и баранок, если таковые вообще имеются.

Хлеб в печеном виде ненцы закупают в небольшом количестве осенью на факториях. Его хватает только на весну, в летнее время хлеб в рационе отсутствует. Иногда женщины делают лепешки из муки пополам с рыбьей икрой и поджаривают их с обеих сторон у огня, насадив на палочку, воткнутую у костра. После еды обычно продолжают дневные занятия, к вечеру идут ловить оленей для запряжки нарт пастухам на ночь.

В ночной караул идут два пастуха на отдельных нартах с собаками. К малому стаду идет один человек. Так проходит день стоянки чума. В это время хозяин намечает следующую кочевку, которая обычно занимает целый день. Сразу после утреннего чая и завтрака мужчины идут с собаками подогнать оленей к чуму. Женщины берутся за укладку вещей на нарты, разборку чума. Оленей никогда не начнут ловить раньше, чем все нарты будут увязаны и полностью подготовлены к движению.

Нарты выставляют полукругом, пастух подгоняет стадо, разбивает его на части и, выделив группу ездовых быков, старается загнать их в небольшой полукруг. Олени этого очень не любят и стремятся ускользнуть из коридора людей. Однако собаки зорко следят за движением оленей и выскочившего гонят с лаем обратно в стадо. За ним кидаются остальные быки, их замыкают в полукруге веревкой, которую держат женщины и дети. Из замкнутого круга олени уже не уходят. Только отдельные «дезертиры» перескакивают нарты и убегают к оставшемуся на свободе стаду.

Старшие мужчины с хозяином во главе входят в круг и выбирают быков в запряжку. Здесь невольно поражает способность пастухов узнавать оленей в тысячных стадах по каким-то одним им известным признакам. Сколько раз я пытался заметить оленя своей нарты по рогам, по шерсти, по экстерьеру и никогда не мог отыскать его в кругу 200—300 голов. Ненцы же безошибочно выбирают оленей для той или иной нарты, причем олени подобраны раз и на-



Ненцы северной части Ямала. Фото В. Евладова

всегда в соответствии с нагрузкой нарту и запрягаются в том же постоянном составе пар, троек, четверок, пятерок.

Когда отбор оленей для запряжки окончен, отпускают остаток быков на свободу, и они бегут к стаду. Иногда оказывается, что потребного оленя нет. Тогда два-три ловких молодца берут арканы (тынзян), сделанные из тюленьей кожи, и идут к свободному стаду. Подкравшись к группе оленей, в которой обнаружено нужное животное, ненец бросает конец тынзяна с костяным наконечником, образующим петлю, на рога или голову оленя с 20—25 метров. Бывают случаи промаха петли, особенно если тынзян бросают на быстро бегущего оленя. Но это случается лишь у старых людей и неудачников. Пойманный олень бьется на тынзяне, встает на дыбы, скачет, но его успокаивают особыми голосовыми звуками и осторожно привязывают за шею. Часто бывает, что весенние слабые, еще не окостеневшие рога сламываются при ловле и долго и обильно кровоточат, а обломок уже не прирастает на место.

В запряжку олени ставятся по два в нормальную грузоную нарту — без человека, с общей нагрузкой до 10 пудов (160 кг), а летом — не свыше пяти пудов. Каждая пара привязывается к предыдущей нарте и идет за ней. Во гла-

ве связанных таким образом в одно звено до 7 грузовых нарт ставится нарта с тремя оленями и человеком, управляющим всем звеном. Все это и есть аннас или, по-зырянски, аргиш. Весь обоз состоит из 4–5 таких звеньев, следовательно, из 20–30 нарт. Для удобства движения обоза в трудных местах оленевод при первом появлении признаков болезни забивает таких оленей на мясо. Это препятствует развитию практической ветеринарии в тундре.

Вот каслание... Впереди всего обоза едет хозяин, который держит направление движения, выбирает место переходов через ручьи, речки, овраги, озирает широко горизонт — нет ли где отбившегося или заболевшего оленя, не видно ли объедков оленя после волков, нет ли свежих следов другого чума или обоза. Он определяет дальность кочевков в зависимости от своих намерений: торопиться ли на морской промысел к дальнему концу Ямала, держаться ли вотчины своих сородичей, идти ли по дороге «хребтов» или свалиться к берегам губы или Карского моря. Хозяин все время смотрит на качество ягеля в местах, где проходит, запоминает расположение озер и ищет удобные места для выпаса оленей и промыслов.

Весь обоз движется кильватерной колонной, пересекая иногда глубокие овраги и речки, через которые отстегнутые олени перебираются вплавь, а нарту за нарткой перетягивают к другому берегу на веревках. Параллельно обозу кто-то из пастухов гонит оставшееся свободное стадо. Оно то отстает, то заходит впереди обоза. Большое неудобство представляют больные и хромающие олени, они задерживают общее движение.

Обычно за стадом кочует стая волков, беря регулярно каждую ночь дань. Но с ними не борются. Волк у ненцев священен. По преданию, это «худой человек», наказанный богом. К шкуре волка особое отношение, а жилы применяются как средство для определения вора в тундре: шаман натягивает их на «берестяную руку» и сжигает на костре, по сгибанию пальцев «руки» определяют вора. Считается, что волк не только способен знать все, что совершается на земле вокруг него, он даже знает мысли людей, кто готовится убить его, знает места поставленных капканов, он делает опустошение в стадах своих врагов — людей, готовящих ему смерть. Поэтому оленеводы часто говорят: «Пусть ест наших оленей, ведь ему тоже надо чего-нибудь

есть. Пусть только не режет по десяткам в одну ночь. А один-два — мне не жалко». Но это больше суеверия прошлого. Уже сейчас оленеводы на противовольную агитацию идут легко и охотно. Некоторые из них уже пробовали стрихнин, и «божественное» происхождение волка не спасло его от смерти. Поэтому борьба с волком представляется возможной и сейчас крайне необходима.

Ежегодно ямальские ненцы совершают большое волнообразное движение с юга на север — весной и с севера на юг — осенью. Это движение обусловлено требованиями оленеводства: во-первых, сменить пастбища с различающимся составом ягельников и зеленой растительности, во-вторых, уйти от жаркого лета в южной зоне, чтобы спасти оленей от гнуса и эпизоотии, переждать это опасное время на прохладных побережьях Карского моря и Обской губы. Неизбежные кочевки до того прочно вошли в привычку народа, что спокойная, часто безбедная жизнь на рыбных промыслах или в Обдорске тяготит кочевника и заставляет его рано или поздно покинуть оседлое гнездо.

Но вот каслание окончено. В редкое свободное время молодые парни заводят игры, но мне никогда не доводилось видеть игры девушек, я думаю, что они и не имеют их. Мужские игры — преимущественно борьба за пояса, перетягивание палки сидя, прыжки. До прыжков оленеводы большие охотники. Солидный отец семейства Хот Езынги даже во время кочевки, выдвинувшись вперед и остановившись, чтобы подождать наш обоз, начинал прыгать. Эти прыжки очень своеобразны. Обеими ногами вместе... раз прыжок, два, еще один прыжок... и самый большой прыжок (как можно дальше) — три, обеими пятками глубоко в снег, а сам валится на спину и смотрит, куда посадил третий след. Этот скачок и есть мерило ловкости. Этой игрой увлекаются даже почтенные старцы, которые в игре становятся юными...

Что до их религии и суеверий, то тут я могу сказать лишь то, что видел в пути и слышал своими ушами. Религия ненцев состоит в поклонении высшему божеству, носящему название *Нум*. Это божество живет на небесах в семи чумах. Нум имеет шестерых детей, сам — седьмой. Кроме него имеется еще множество богов и местных духов-покровителей. Могучий *Нэрм* (Север) живет где-то посреди моря. Временами он дует страшными леденящими

ветрами, гонит перед собой большой мороз. Духов много в небе, в воздухе, в воде. Все они недоступны для соприкосновения с живыми людьми.

Из местных духов — покровителей Ямала — главными считаются *Сэру Ирику* на Белом острове и *Яумал-Хэ* на мысе Хаэн-сале. Эти святыни известны далеко за пределами Ямала и в ненецком культурном мире могут по своей значительности равняться только с общеизвестными святынями Вайгача.

Вдоль побережья Карского моря раскиданы многочисленные жертвенники. Их мы встречали на пути: бог моржей — на Тиутей-сале, «Тюленьей головы дух» — на реке Пясадай, два святых мыса — на Белом острове. Каждый жертвенник представляет собой нагромождение рогов жертвенных оленей, черепов моржей, белых медведей, из которых торчат палки-жерди разной величины. На концах их грубо насечены зарубки — глаза, нос, рот. Это — сядаи. У всех идолов зарубка, изображающая рот, всегда вымазана кровью, жиром и вообще всякими лакомствами. Время от времени кочевники подъезжают к святыням, приносят жертвы, берут несколько малых идолов с собой и уезжают, оставляя на жертвенном месте привезенных идолов-сядаев. Такой обмен идет два-три раза в год между людьми и жертвенниками. Идолы путешествуют с оленеводами на особой «святой нарте», у них есть свои орудия лова и шкуры убитых зверей.

В семейном быту есть божки — караульщики оленей, находящиеся всегда при чуме. Природные явления ненцами обожествляются — это остатки анимизма, при котором одухотворяется все окружающее. Солнце и Луна также являются божествами. Им приносятся жертвы 13 раз в году, по числу 13 лунных месяцев. Громы и молнии, 2—3 раза посещающие тундру, тоже обожествляются. Вода населена водными чудовищами, земля — подземными людьми *сиртя*. Среди ненцев есть люди, которые еще видели настоящих живых *сиртя*, но последние лет 30 их уже никто не встречал. Ненцы иногда проводят неглубокие раскопки на курганчиках *сиртя*, копают рогами оленей и достают медные отливки, украшения довольно своеобразной тематики. Такие находки считаются талисманами и источниками счастья на промысле. Наша экспедиция раскопок не производила из-за отсутствия специалиста-археолога, без

которого мы рисковали неполными выемками испортить археологические памятники и затруднить их последующее изучение.

Женщины поклоняются и служат своим духам очага и огня. Культ огня у ненцев еще сохранился. Женщины часто окуривают оленьим салом шест, к которому привязан котел. Этот шест олицетворяет божество домашнего очага. Когда мы жили в ненецких чумах подолгу, то, сделав вид, что спим, имели возможность наблюдать каждую ночь перед сном окуривание очага, которое заключается в подбрасывании в плошку с горящими углями кусочков оленьего сала и подкуривании дымом священного шеста. Во время окуривания женщина издает какие-то глубоко гортанные звуки, хоркая наподобие оленя. Эти звуки едва слышны.

Целый ряд суеверий сопровождают на каждом шагу жизнь кочевника. Поехал на промысел — необходимо захватить с собой идолов, приносящих счастье. Они у него на поясе. Выходит в море — нужно принести жертву морскому божеству, а также вымазать кровью жертвенных оленей руль лодки, киль и борта — чтобы вода не прошла в лодку. Отвалил от берега — брось серебряную монетку в море, будет добрее. Проезжая по тундре и видя впервые за год жертвенник Тиутей-сале, нужно прикрыть глаза и перевернуть наоборот малицу — иначе бог Тиутей ослепит дерзкого пришельца.

Много суеверий и ритуалов сопровождает убой белого медведя, а также волка. Охотник извиняется, говорит, что хотел сделать медведю лучше, что ему пришла смерть и охотник лишь облегчит ее. Собираясь убить волка, его не беспокоят, пока он ест. Необходимо выждать насыщения. В туманах и выюгах, в темные зимние дни, осенними ненастными ночами за людьми в тундре могут гнаться злые души. Кочевник останавливается, откланивается, зарывает деньги в снег и поспешно гонит к чуму. Первобытная, девственная душа тундрового оленевода дрожит по каждому пустяковому поводу. Понятно, какой страх нагоняет на них падеж скота или болезнь людей.[...]

Считать оленей нехорошо, и единицы и даже десятки оленей перестают играть роль — богатые раздают оленей тем, кто их просит. Маломощные дают еще более бедным, и даже бедняки, имеющие 100—200 оленей, дают бедней-

шим, естественно исполняя обычай помощи и надеясь компенсировать свою единичную раздачу получением от более богатых хозяев. Очень редко можно встретить хозяйство, имеющее более 100 голов оленей, которое не отдавало бы их в другие чумы или не имело бы от других. Даже на время хозяйства могут меняться оленями.

«Пусть ходят в твоём стаде, может быть, тебе счастья принесут, а твои — у меня», — рассуждают оленеводы. Особенно часто это наблюдается у тех хозяев, где есть «содружество чумов». Оно возникает обычно в летнее время для лучшей охраны стада и совместного рыбного промысла неводами. При этом два или несколько чумов соединяются, и их стада смешиваются. В такие объединения вступают хозяйства совершенно разной экономической мощности. Обычно тут не встретишь 3–5-тысячных оленеводов, но есть хозяйства, имеющие 600–700 голов. Хозяева этих, относительно крупных стад наравне со всеми несут караулы у оленей, непосредственно участвуют в рыбных промыслах и в охоте на линную птицу. Такое содружество ближайшей осенью обычно заканчивается, чумы расходятся в разные стороны. Это, по-видимому, старинная форма производственной кооперации хозяйств. Но наряду с содружеством сейчас у оленеводов имеется и батрачество, индивидуальное и семейное. [...]

Каждое не только богатое, но и бедное хозяйство все же считает своим долгом помогать более бедным. Обратное получение оленей никогда не достигает половины розданных и обычно составляет 30–40% от раздачи. [...]

Говоря о взаимопомощи, нельзя не сказать об обычае ненцев снабжать одеждой своих родственников и надеяться на получение одежды от них. Ежегодно всем членам семьи каждый чум, кроме самых бедных, изготавливает одежду и обувь из расчёта: на мужчину — гусь, малица, две пары кисов и чижей; на женщину — ягушка, две пары кисов и чижей и шапка *совода*. Жены хозяина получают одежду из чума, выдавшего их в своё время замуж. «Повинность» шитья одежды для женщин остаётся на всю жизнь на том чуме, который получил за женщину калым. Так одежда и олени постоянно перетекают из одного хозяйства в другое, и это сильно укрепляет родственные связи и обеспечивает выживание всем в суровых и часто непредсказуемых природных условиях Крайнего Севера. [...]

По мнению ненцев, белый медведь не злобный зверь. При охоте на медведя вдвоем или в одиночку недалеко от берега ненцы не стреляют там, где его встретили, а предварительно, с криком, на нарте подгоняют к месту стоянки чума и только тогда стреляют. По словам Яркуланы, особенно удобно давать направление ходу медведя, когда едут на двух нартах, с двух сторон невядалеке от зверя. Медведь устанет, ляжет — охотники останавливаются, дают ему отдохнуть, а там опять гонят.

Когда ненец убивает белого медведя, он ему кланяется — медведь считается священным зверем. Затем охотник обязательно проводит рукой от носа к ушам. Потом стреляют. На другой день после добычи медведя бьют в жертву оленя. С белым медведем у ненцев связан ряд ритуалов — шкура зверя считается священной, её не может брать в руки женщина. После того как медведь убит, в чум заносят головы медведя и жертвенного оленя, ставят в священном углу, заносят сядав и мажут им губы кровью. Из первого котла, в котором варятся части головы, язык и проч., женщины не едят и даже не дотрагиваются до него. Голова убитого медведя считается священной — в неё нельзя стрелять, как и нельзя бросить где попало. Все медвежьи черепки обязательно сносят на священные места — *хне*. Зуб белого медведя является талисманом, он носится на поясе для предупреждения боли в пояснице. Если заболит зуб, то, по поверью ненцев, необходимо поскоблить немножко медвежий зуб, положить это на больное место, и боль прекратится. [...]

Песцовый промысел — основа товарной экономики: торговли, обмена у ненцев. Промысел этого зверя связан с качеством и состоянием его меха, а смена пушного наряда в течение года следующая. Щенки у песца появляются в конце мая — начале июня. В это время они называются копанцами, затем у копанца прорезываются глаза, и, не меняясь в окраске, он становится больше по величине, теперь его называют норником, цвет его в это время пепельно-дымчатый. Стадии копанца и норника песцы проходят одни быстрее, другие медленнее, в среднем — около двух месяцев. К началу августа в основной своей массе молодые песцы уже крестоватики. Крестоватиком песец бывает полтора-два месяца, и с первым снегом, падающим во второй половине сентября, песец обычно уже синяк. [...]



Житков Борис Михайлович (1873–1943) — зоолог, географ, охотовед, писатель.

Родился в Симбирской губернии в семье военного инженера. Окончил Московский университет, преподавал, был профессором ряда московских институтов. Со студенческих лет участвовал в экспедициях на Север. В 1900 г. совершил поездку на о-в Колгуев и Новую Землю, позже руководил экспедицией Географического

общества на п-ов Канин (1902) и Ямал (1908).

На Ямале за один полевой сезон обследовал всю территорию полуострова, в том числе «белое пятно» — внутреннюю его часть, разыскал и описал древний поморский торговый путь из Карского моря в Маназею, впервые собрал обширные коллекции фауны и флоры Ямала, а также материалы по этнографии местных ненцев и хантов.

В советское время организовал ряд охотоведческих экспедиций на Север. Член Комитета Севера при Президиуме ВЦИК с начала его организации, Полярной Комиссии АН СССР, Международной полярной комиссии (Брюссель).

Автор более 200 работ, в том числе труда «Полуостров Ямал» (1913), где описал природу, гидрологию, зоогеографию полуострова, монографии «Северный олень как домашнее животное», сборника очерков «Наши Крайний Север» (1924), фрагменты из которого предлагаем читателю.

СЕВЕРНЫЕ ТУЗЕМЦЫ И ЧЕРТЫ ИХ ЖИЗНИ

Коренные жители тундры — племена туземцев, населяющих области вдоль берегов Ледовитого океана — еще в большей степени, чем русские поселенцы, связали свою жизнь с жизнью природы этих пустынных и холодных стран. Северный кочевник любит открытый простор тундры не меньше, чем горец узкий горизонт горной долины

или калмык свою сухую степь. Те русские посельщики Крайнего Севера, о которых писал я выше, хотя и плотно усевшиеся в некоторых пунктах в низовьях рек и на побережье океана, хотя и приспособившие до известной степени свои занятия и строй своей жизни к совсем особливим условиям дальних северных областей, все же в некоторой мере кажутся точно временными поселенцами — колонистами негостеприимного края. Многие из прежних оседлых русских поселений в пределах тундры оказались недолговечными; быть может, не вечны и некоторые из теперь существующих. На старых картах Сибири на устье Енисея ниже села Дудинского помечены многие зимовья русских, которые после по различным причинам лишились своего населения или были оставлены жителями. Развившийся очень быстро в начале XVII века вблизи устья реки Таза в теперешней Енисейской губернии торговый город Мангазея, с гостиным двором и церквями, с острогом, военным гарнизоном и бойкой торговлей, довольно скоро снова замер и исчез совсем. Точно так же и в последнее время в зависимости от успешности промыслов, добычи пушнины, развивавшихся эпидемий и иных причин отдельные поселки на севере Сибири то расцветали, то замирали, почти теряя свое население. Менялись условия торговли, место теряло выгоды своего положения и пришлое население покидало территорию, с которой не было связано органически.

Кочевые давнишние обитатели тундры, племена которых занимают различные участки ее громадного пространства — от Норвегии до Берингова пролива, населяют Крайний Север со времен очень отдаленных. За исключением самоседов-колонистов Новой Земли и немногих жителей Колгуева, острова Ледовитого океана, расположенные у берегов России, не имеют постоянного населения. Но в полосе тундр всюду или почти всюду разбросаны стойбища различных племен. Большинство их — кочевники-оленьеводы. Вслед за зверями и птицами они осенью покидают пастбища отдаленного севера, отходя к границам сплошных лесов, где больше топлива и где легче найти защиту от жестоких зимних буранов; а с приближением весны, когда длинная зимняя ночь пройдет и быстро начнет прибывать день, который с наступлением лета продолжается 24 часа в сутки, они двигаются со своими стадами обратно на север

к океану, спасаясь от мучительных для людей и стад комаров и отыскивая знакомые пастбища воды, богатые рыбой, озера и речные долины, вновь населенные тучами птиц.

Наиболее типичными обитателями тундры из инородцев и сравнительно более значительными по численности племенами нужно считать самоедов — в западной части европейско-азиатской тундры и чукчей — в восточной. Первые принадлежат к группе урало-алтайских народов, вторые — к так называемым палеазиатам, народам неизвестного происхождения, но в облике, характере и чертах жизни которых есть что-то общее с североамериканскими племенами так называемых индейцев. Остальные племена, живущие в пределах тундры, вблизи побережья Ледовитого океана, частью малочисленны и составляют остатки некогда более значительных народов, частью живут в полосе лесов, причем лишь известный процент составляющего их населения или отдельные роды кочуют в пределах тундры или живут оседло на побережье океана. В дальнейшем я буду говорить несколько более подробно о жизни и характере самоедов и чукчей, упомянув, однако, также и об остальных туземцах Крайнего Севера. Теперь же остановлюсь пока на некоторых чертах жизни и особенностях ее склада, общих для всех обитателей тундр Европы и Азии.

Туземцы Крайнего Севера Старого Света имеют двух домашних животных — собаку и оленя, и в противоположность северянам Америки, у которых олени появились очень недавно, последние играют в их жизни первенствующую роль. Сидячие чукчи, эскимосы и коряки Ледовитого и Тихоокеанского побережий не имеют вовсе оленей, но и они нуждаются — по условиям своей жизни — в продуктах оленеводства и выменивают таковые на добычу своих промыслов. Ламуты, или приморские тунгусы, так же, как, например, и лесные остяки — обходятся малым числом оленей, необходимых для передвижения. Среди остальных племен настоящих оленеводов, конечно, тоже есть живущие без оленей и превратившиеся исключительно в рыбаков или охотников. Но это в громадном большинстве случаев люди, по разным причинам потерявшие свои стада и обнищавшие; их можно до некоторой степени приравнять к безлошадным крестьянам черноземной России.

Олень дает прежде всего материал для жилища и платья. Хотя на северо-восточном побережье Сибири у сидячих рыболовов, не откочевывающих и на зиму от океана, жилищем служит земляная, покрытая дерном, хижина, и хотя деревянная юрта лесных жителей проникла местами и в черту тундры, все же, в общем, основным типом жилища северных племен служит чум — переносная постройка, остов которой состоит из воткнутых в землю шестов, соединенных сверху так, что они образуют конус. Остов этот покрыт снаружи зимою нюгами — большими полотнищами, сшитыми из оленьих шкур, летом чаще всего большими коврами, сделанными из кусков березовой коры. Такое жилище, пожалуй, еще портативнее, чем кибитка степных кочевников; оно легко снимается и легко и быстро ставится вновь на место, выбранное для ночлега, стоянки и пастбы оленей.

Устроен ли чум сравнительно примитивно, как я его вкратце только что описал (а таково жилище большинства северных племен), или несколько посложнее, как у чукчей, у которых внутри чума делается особый внутренний полог для спанья, во всяком случае, он очень легко вентилируется и согревается внутри огнем, только пока огонь горит. С точки зрения температуры жизнь в чуме зимою требует некоторой привычки и выносливости и хорошего платья. Но зато в нем никогда не бывает спертых воздуха, и это обстоятельство, вероятно, помогает стойкости северян против цинги. Температура и духота русских изб вообще с трудом переносятся кочевниками. Деревянные юрты сидячих племен также обыкновенно отапливаются огнем, горящим на каменке или в открытом камине, так что дым наполняет юрту и выходит в вентиляционное отверстие в стене или крыше.

Материалом для платья северян, отлично приспособленного к климату и вообще к условиям их жизни, служат также шкуры, а отчасти и выделанные на замшу кожи оленей различного возраста. Платье носится зимой, по крайней мере в более холодное время, в два слоя: нижний — делается из шкур, повернутых мехом внутрь, к телу; верхнее платье повернуто мехом наружу. У различных племен формы платья несколько видоизменяются. В западной половине тундры распространена так называемая *малица* — длинная, ниже колен, и широкая рубашка, сделанная из

легких и нежных, отлично выделанных шкур молодых оленей. Совершенно таким же мехом покрываются обыкновенно сибирские дохи. Малица пользуется почти всеобщим распространением и среди русского населения севера. Верхнее платье — *гусь*, или *совик*, — имеет тот же покрой. В таком же расположении два слоя меха одевают и ноги. Некоторые туземцы носят замшевые штаны. В двойном меховом оленьем костюме человек — даже и непривычный европеец — без особых опасений за здоровье может спать прямо на снегу.

Само собою разумеется, что во многих местах, где туземцы теснее соприкасаются с русскими, в их среду проникает и русское платье. Самоеды Канинской и Большеземельской тундр носят под малицами рубахи; у Тобольских самоедов, работающих на промыслах низовой Оби, в ходу летние гуси, сделанные из грубого серого сукна. Суконное платье часто носят лапландцы.

Смешанный характер носят и утварь и вооружение туземцев. В некоторых местах не вывелись еще луки и стрелы, обычное явление — кремневая винтовка, а рядом винтовки Бердана и ценные норвежские ружья на западе и винчестеры вблизи Берингова моря. Рядом с ножами собственнойковки, изделиями из оленьего рога, мамонтовой кости и камня — зеркала, фаянсовая посуда, а иной раз и граммофон. Жители самых отдаленных областей тундры находятся в правильных торговых сношениях с населением северных русских сел и могут получать в обмен на продукты оленеводства и промыслов все необходимое. Собственные изделия туземцев, все давние предметы их обихода, выработанные многолетним опытом, практичны и отличаются прочностью и изяществом. Хорошими примерами таких изделий могут служить нарты (легкие, иногда связанные ремнями деревянные санки), годные для движения по тундре и зимою и летом; лыжи, в особенности необходимые для лесных охотников; тунгусские челноки из березовой коры, луки, ловушки и т.д. Управляясь весьма примитивными инструментами — иногда исключительно ножом — изготавливают они очень изящные мелкие вещи из моржовой и мамонтовой кости или оленьих рогов и любят — в особенности, конечно, женщины — снабжать свои костюмы различными украшениями.

Как и большинство других сибирских кочевников, племена тундры сохранили родовой патриархальный быт. Члены одного и того же рода считают себя как бы кровными родственниками; между сородичами обыкновенно существует более тесное общение, и жен принято брать из другого рода. Основую их религиозных воззрений служит анимизм, слагающийся из двух главных верований: из признания возможности для человеческих душ жить после смерти тела и веры в существование других духов и божеств. Обычно представление о высшем божестве (Нум самоедов, отождествляемый ими с христианским богом, то же слово означает небо), которому не ставят изображений и не приносят жертв. В то же время северно-сибирские племена склонны одушевлять окружающую природу, приписывая жизнь и человеческие свойства предметам неодушевленным, почему-либо привлекающим их внимание, и наделяя особыми, даже сверхчеловеческими способностями отдельных животных. Интересно широкое распространение среди туземцев на севере Сибири в тундре и в лесах культа медведя, который признается за сверхъестественное существо. Убийство медведя, снятие с него шкуры, приготовление в пищу мяса и т.д. сопровождаются разнообразными религиозными обрядами.

Посредниками между людьми и духами служат шаманы, почитание которых издавна свойственно всем северным племенам Сибири и распространено было в прежние времена и среди финских племен Европейской России. Интересно, что в приколымской тундре, на Амуре или в лесах Алтая — всюду, где был раньше и теперь еще сохранился шаманизм, приемы шаманских камланий сходны. Этнографы говорят нам далее, что шаманы Сибири, по существу, сходны с колдунами североамериканских индейцев и некоторых негрских племен. Шаманов призывают к больным для их излечения, для подачи советов в какой-нибудь беде, например при неудаче промыслов, при эпидемиях домашних животных, для указания места нахождения пропавших оленей или имени похитителя таковых и т.д. Картины шаманских радений были много раз описаны. Призывая духов, ударяя в бубен и под конец иногда кружась по юрте или чуму, шаман под конец впадает в эпилептический припадок, в котором или после которого и делается, по указанию являющихся к нему духов, свои прорица-

ния. Настоящим шаманом может быть не всякий: ребенок рождается со склонностью к этой способности и постепенно подготавливается обыкновенно под руководством зрелого шамана к своему ремеслу. В глухих местах Сибири не только от инородцев, но и от русских, очевидцев камланий, приходится слышать рассказы о довольно удивительных фокусах, проделываемых шаманами. Иногда явления в помещениях, где происходит чародейство, напоминают те, которые спириты описывают происходящими на заседаниях в присутствии медиумов.

В большинстве местностей Сибири шаманизм постепенно исчезает. Сами инородцы говорят, что настоящих шаманов остается очень мало. Остяки в лесах по Оби скажут вам, что «стоящих» шаманов у них нет, а искать их нужно у самоедов в тундре; самоеды о своих кудесниках тоже отзовутся презрительно и направят желающего видеть «настоящее» камлание к остякам в урман. У самоедов в Архангельских тундрах и на Карском побережье многие мужчины и женщины «шаманят», т.е. колотят в бубен, гадают, насылают и снимают порчу и т.д. Но это не настоящие шаманы. Соседние русские называют их словом «ворожей», а инородцы относятся к ним в общем иронически, хотя и не без примеси некоторого суеверного страха. У чукчей, по-видимому, сохранились еще шаманы, пользующиеся всеобщим почитанием и широкой известностью.

Значительный процент северных инородцев официально обращен был в христианство; но много числится и язычников. По религиозному миросозерцанию мало разницы между теми и другими. Приняв крещение и являясь в удобные моменты в церковь — обыкновенно с теми или другими «прикладами», т.е. жертвами иконам в виде шкур оленей или пушных зверей, — инородцы обыкновенно сохраняют и свою прежнюю религиозную философию, поклонение идолам и почитание шаманов. При громадном пространстве Северной Сибири и отдаленности русских оседлых пунктов от многих областей кочевания инородцев влияние миссионеров на их полудикую паству было очень невелико.

В характере северных народов много свойств, глубоко симпатичных. В общем, это мирные люди, склонные к обычному среди кочевников гостеприимству и к помощи ближним. Они не лишены чувств национальной гордости

и в свое время энергично боролись за свою свободу и родные области против проникавших на север и восток Сибири русских искателей приключений и легкого обогащения. Чукчи вышли даже победителями из этой борьбы, никогда не были официально объявлены и присоединены к России, и донныне считают себя свободным народом. Нередкие рассказы о рабском положении женщин у различных племен неверны. Религиозные воззрения отводят женщине подчиненное место в некоторых церемониях; в известные периоды жизни женщины считаются нечистыми; на них лежат домашние работы, так как мужчина прежде всего оленевод и промышленник. Но положение женщин в семье вовсе не принижено; они верховодят иногда — в зависимости от характера своего и главы семьи — совершенно так же, как и в некоторых семьях русских, и с ними, а так же с детьми мужчины обращаются ласково и справедливо. Убийства среди северных туземцев случаются чрезвычайно редко; только чукчей до известной степени можно считать исключением из этого правила, так как они имеют суровый нрав и очень легко возбуждаются, доходя до частых кровавых столкновений. Очень мягко обыкновенно инородцы относятся и к домашним животным. Самоед, жестоко обращающийся с оленями, навлекает на себя общее осуждение своих сородичей.

Чем глуше и недоступнее для русских область тундры, тем полнее сохранило местное население прекрасные черты характера диких кочевников. Где общение с русским населением постоянно и продолжительно, там туземцы портятся, что стоит в связи с распространением водки и постепенным обнищанием. Занесенные русскими болезни, в особенности сифилис и оспа, тяжело отзываются на населении Севера. В общем, многие племена северян маложизненны и постепенно уменьшаются в числе. Совершенно так же, как у индейских племен Северной Америки, культура приносит им не изменение форм их жизни на лучшее, не здоровое повышение потребностей и богатство, а порчу нравов, нищету и даже постепенное вымирание.

Более значительная по протяжению западная часть палеарктической тундры от Лапландии до Лены занята урало-алтайскими народами. Из них к финской группе относятся лопари Кольского полуострова, зыряне и об-

ские остяки, выделяемые обыкновенно вместе с вогулами в группу угро-финнов. Народы эти живут в главной своей массе в лесной области и лишь отчасти занимают безлесную полосу ближе к берегам океана. В области западной тундры от Белого моря до Хатанги кочуют самоедские племена, представители которых есть также на Колгуеве и Новой Земле. Самоеды — коленные обитатели тундры и большей частью оленеводы; только немногие из них, отчасти в смещении с остяками, ведут оседлую, или полuosедлую жизнь в лесной полосе. От Енисея до Чаунской губы, вблизи лесных границ, а местами доходя до самого океана, бродят тунгусские племена, и на той же территории редко разбросаны юрты и группы юрт оседлых и полuosедлых якутов, представителей тюркской группы урало-алтайских народов. Сильный и жизненный народ этот, в числе свыше 200 тысяч, населяет главным образом лесной бассейн Лены. К востоку от Лены, приблизительно от бассейна Яны, в северной полосе лесов и тундрах вдоль берега Ледовитого океана и по Тихоокеанскому побережью до северных берегов Охотского моря, частью кочуют, частью живут оседло представители нескольких народов, языки которых недостаточно изучены и о происхождении которых не существует вероятных гипотез. Это — юагиры, чуванцы, коряки и чукчи. Из них последние, подобно самоедам Западной Сибири, — наиболее типичные обитатели тундры. Вблизи Берингова пролива по океанским берегам есть также небольшие поселения эскимосов, выходцев из Америки.

Из упомянутых выше народов финской группы *лопарей* в пределах Архангельской Лапландии от Мурманского берега до границ Швеции и Финляндии живет всего около 2000 человек (кроме них в Русской Лапландии числится русских около 6000, финляндцев около 800 и норвежцев около 200 человек). Близкое и очень давнее соседство с народами кавказской расы наложило свой отпечаток и на физический тип лопарей. В то же время у них все больше и больше выводится национальная одежда, заменяясь европейским платьем.

Образ жизни их полукочевой. В их зимних селениях или, по-местному, погостах строятся деревянные юрты (по-лопарски — *туна*) с каменками или открытыми каминами. Но зажиточные лопари имеют и избы русского типа,

снабжая их мебелью и разнообразными предметами примитивного комфорта. Летом у озер и рек, где идет лов рыбы, лопари — хозяева вод — живут в *вежах* — шалашах, сделанных из жердей, хвороста и дерна. Во время перекочевок ставят иногда временные жилища в типе самоедского чума, но обыкновенно покрытые не оленьими шкурами, а парусиной.

Питаются лопари главным образом животными продуктами, среди которых рыба играет главную роль. Покупая готовый хлеб у русских, они печь его не умеют и совершенно так же, как и самоеды, готовят только ряску, т.е. поджаривают на огне куски теста, сделанного из смеси муки с водой. Оленьи стада лопарей немногочисленны: в руках всех русских лопарей теперь вряд ли находится больше 20000 оленей. В противоположность самоедам, они доят оленей; в упряжке и способах езды также есть оригинальные черты. Между прочим, кроме санок, имеющих общий тип северной нарты, употребляют они для езды также *керёжку* — экипаж без полозьев, похожий на корыто. Некоторые лопари живут и вовсе оседло и держат также лошадей, коров и овец.

Оленеводство вообще в жизни лопарей играет подчиненную роль. Полукочевой образ жизни их стоит главным образом в связи с рыболовством. По несколько раз в год передвигаются они по условиям промыслов с одной рыболовной тони на другую, промышляя частью на морском побережье, частью на озерах внутри страны.

По другую сторону Белого моря, от берегов Мезенского залива через все громадное пространство Архангельских и Западно-Сибирских тундр до холодного Таймыра, кочуют коренные оленеводы — *самоеды*. Они разделяются на юрацких самоедов, занимающих кочевья от Белого моря до Енисея, Енисейских, обитающих по Нижнему Енисею, и Авамских или Тавгийских, — к востоку от Енисея до Хатангской губы. Юрацкие самоеды западной тундры по особенностям говора и месту обитания могут быть разделены на Канинских, Тиманских, Большеземельских, Каменных (на Ямале) и Низовых (в тундре между Обской и Тазовской губами и далее в бассейне Гыды). Среди Енисейских Миддендорф различает роды Байских, Карасинских, Хантайских самоедов, частью живущих оседло или полuosедло уже в лесной полосе. Отдельно нужно упомянуть племена

береговых (Енисейских) и Тазовских юраков, лесных остяко-самоедов и также описанных Миддендорфом Вадеевских самоедов, кочующих со своими стадами на Боганиде и в верховьях Таймыра. Лингвисты считают самоедов за выходцев из Южной Сибири, с Саянского нагорья, где сохранились еще остатки небольших племен, языки которых близко сходны с языками самоедских племен тундры*.

Число самоедов определяют приблизительно в 12—13 тысяч. Возможно, что цифра эта ниже действительной. В тундрах от Канина до Енисея доходят они летом до самых берегов Ледовитого океана, занимаясь, кроме оленеводства, и промыслом морских зверей. В области Таймыра кочевья их к северу простираются обыкновенно только до Таймырского озера.

Самоеды почти все без исключения оленеводы-кочевники. Но в европейской тундре все больший и больший процент оленей переходит в руки зырян, а отчасти и русских, и все больше отбирается безоленных самоедов, которые живут промыслом рыбы, а иногда и мелкими работами и нищенством вблизи русских и зырянских сел. В бассейне Печоры и в некоторых других местах лесной полосы есть небольшое число самоедов, ставших оседлыми и живущих в русских избах. Оседло или полуседло в становищах — уходя лишь иногда с собаками и чумами на промыслы в другие части острова — живут самоеды-колонисты Новой Земли. Среди самоедов Большой Земли и тундр, лежащих западнее последней, сравнительно уже немного осталось богачей, имеющих более тысячи или несколько тысяч оленей. В Тобольской и Енисейской губерниях самоеды, населяющие в течение большей части года области тундр, еще не посещаемые русскими и зырянами, живут гораздо независимее и богаче, чем их соседи за Уральским хребтом, и большие — до нескольких тысяч голов — стада оленей не составляют у них особой редкости.

*С. Патканов в сочинении своем «О приросте инородческого населения Сибири» делит самоедов Туруханского края таким образом: I. Юраки: 1) Береговой род, 2) Тазовский род. II. Енисейские и Тавгийские самоеды: 1) Карасинский род, 2) Хантайский, 3) Вадеевский, 4) Авамский. III. Остяко-самоеды: 1) Карасинский род, 2) Баихинский, 3) Тымско-караконский род.

Тип самоедов указывает, по-видимому, на смешанное происхождение этого народа. Нередко встречаются люди с очень резко выраженным монгольским типом — с узкими и сильно косыми черными глазами и выдающимися скулами. Другие имеют, напротив, скорее финский тип. Понятно, что самоеды в известной степени смешиваются и с соседними им финскими племенами (остяками, зырянами), и с русскими. В общем, тип их не красив; но лица детей, молодых девушек и парней нередко довольно привлекательны. За весьма малыми исключениями, самоеды небольшого роста и имеют довольно слабую мускулатуру; руки и ноги их очень малы и обыкновенно правильны и красивы. Они в среднем не сильны физически, в тяжелой работе устают много скорее русских, но очень стойко переносят холод, голод и отсутствие сна.

В настоящее время нельзя дать типичную картину жизни, общую для всех самоедов. У Архангельска, Мезени или Обдорска можно видеть чумы обнищавших самоедов, промышляющих мелкой работой, а иногда и нищенством. В других местах потерявшие оленей самоеды стоят со своим ничтожным имуществом на реке или озере, богатом рыбой, а то и на морском берегу. Если им нужно передвинуться на другое место, семья впряжется в нарты, на которые положен чум, припряжет рядом собак (если хоть собаки остались) и «перекаслает» куда нужно. Многие чумы из года в год стоят вблизи русских рыбных промыслов на более значительных реках, и мужчины, способные к работе, нанимаются на рыбные промыслы. Другие — и это и приятнее, и обыкновенно выгоднее для них — нанимаются пастухами к соплеменникам своим из тех счастливых, у которых уцелели еще большие стада.

Среди самоедов европейских тундр, наполненных зырянскими стадами и на всем протяжении доступных русским промышленникам, обедневших самоедов очень много. Но в пустынных тундрах Западной Сибири самоеды в значительной степени сохранили еще первобытный уклад своей вольной жизни.

В глубине Ямала летом богатый чум с тысячей — иногда и с тремя-четырьмя тысячами — оленей стоит обыкновенно у речной долины или большого озера, где есть рыбная ловля, и гнездятся и линяют гуси. Верстах в 20—30 в стороне, а иногда и много ближе, стоят чумы соседей. Каждый чум

имеет более или менее постоянную территорию с ягельными пастбищами, песцовыми норами и рыбными озерами. Семьи, принадлежащие к одному и тому же роду, стоят поблизости. По урочищам — от реки до реки или по протяжению морского берега — вам в тундре укажут точно области, где пасутся летом стада родов Окотэтта, Вануйта, Яптик...

Когда олени съедят корм вблизи стоянки или когда это требуется по условиям промыслов, чум передвигается на другое место, оставаясь, однако, чаще всего в пределах известного небольшого района. Хозяин чума, иногда с сыновьями, иногда и с наемными работниками, пасет стадо, которое, между прочим, нужно хорошо караулить от волков, и занимается промыслами; женщины проводят время за работой дома и вблизи стана: с весны собирают яйца водных птиц, особенно гусей, вялят рыбу и гусиное мясо, заготавливают жир, шьют платье.

Семьи самоедов в среднем немногочисленны. Но богатые имеют иногда двух, трех, даже четырех жен, и бывает, что каждая жена с детьми живет в отдельном чуме. Большое стадо обыкновенно разделяется: часть мужчин большой семьи стоит с ездовыми «быками» там, где лучше промыслы, — иногда на берегу океана, где пастбища плохи, но где зато можно промысливать тюленей, а ранней весной также и моржей и белого медведя. Остальную большую часть стада держат в глубине тундры на лучших пастбищах.

С ранней весны до поздней осени самоеды «дома», так как открытая тундра — их настоящая родина. Они превосходно знакомы с территорией на большие расстояния вокруг мест своих стоянок, хорошо знают, где стоят их ближние и дальние соседи, любят ездить в гости и принимать у себя. Сенсационные известия, вроде сведений о проезде путешественников, о появлениях падежей и т.д., передаются по тундре из конца в конец с поразительной быстротой. Осведомленность эта позволяет самоедам быстро приходить на помощь тем из своих соотечественников, которые почему-нибудь впадут в беду, например потеряют от какой-нибудь причины оленей, очутившись, таким образом, в безвыходном положении, так как передвижение станет невозможным.

По мере того как проходит лето и становится осень — по календарю, а в сущности, зима с ранним снегом и хо-

лодом, — ресурсы в тундре истощаются. Правда, за лето скоплен *юрж* (вяленая рыба), гусиный и рыбий жир, оленье мясо, которое правильно в пищу употребляют, впрочем, только богатые самоеды, есть тоже. Но привезенные с юга запасы чая, сахару, муки, печеного хлеба, пороку и иных продуктов, без которых в наше время уже не обходятся и туземцы Крайнего Севера, приближаются к истощению. Надвигается зимняя ночь без просвета и с сильными в открытой тундре буранами, при которых тяжело пасти оленей. И самоеды собираются в далекий путь к югу.

Дорога до мест зимовок — на границе или в черте лесов — предстоит не близкая, а караван движется медленно, и перекочевка продлится месяца два. Утром, пользуясь светом уже короткого дня, мужчины сгоняют к чуму оленей и отбирают животных для запряжки. Женщины снимают чумы и укладывают на нарты те вещи, которые нужны были на стоянке. Много нарт с пушниной, запасным платьем, провизией, понятно, не развязываются и всегда готовы. Обоз богатого самоеда состоит иногда из многих десятков, даже сотни нарт. Запряженные парами оленей, они идут отдельными *анасами* по 6—8 нарт, причем каждым анасом управляет человек, сидящий на передней *заводной* нарте. Впереди каравана на четверке отборных, часто подобранных в масть оленей с красивой сбруей едет глава семьи. Ряды нарт следуют за ним. Позади пастухи, также сидя на нартах, гонят многочисленное стадо.

В день проходят верст 15, иногда несколько больше или меньше, смотря по условиям дороги и погоде. Караван растягивается по снежной тундре на большое расстояние. В конце дневного пути ищут место с хорошим нетронутым ягелем. Чаще и чаще мужики слезают с нарт и небольшой лопаточкой раскапывают снег, удостоверяясь в качествах пастбища. Наконец, вожатый останавливает свою четверку и втыкает свой длинный шест (*тюр*), которым погоняют оленей, в снег. На этом месте должен стоять чум.

Мало-помалу подходят анасы, отстегнутые олени, мотая рогатыми головами, отряхиваются и, отбежав в сторону, присоединяются к стаду. Быстро снимают шесты с нарт, втыкают их крепко в снег, соединяя вершинами, так что образуется правильный конус (у богатого самоеда чум имеет иногда сажени три в диаметре), и покрывают их ню-

гами. Женщины разводят огонь в чуме и захватывают снег в котел. Мужчины возятся около нарт или, окончив дела, болтают. Наконец, скуластое и курносое, но румяное и часто миловидное дамское лицо в меховом капоре высовывается между полами чума. «Сяй едар ти (чай уже готов), — говорит самоедка. — Можно идти в чум».

В него нужно влезать наклонившись, почти на четвереньках, но проспав зимнюю ночь в хорошем платье в нем можно без опасений. Дым от костра бывает тягостен с непривычки, но если нет ветра, то дым вытягивает вверх в дымовое отверстие, и лежать в чуме сносно. Снег покрыт коврами, связанными из березовых прутьев, поверх них сплошь настланы олени шкуры. Костер (в тундре обыкновенно топят кустарниковой полярной березкой или ивняком, а где их нет — мхом или лишайником) разведен на железном листе, над ним подвешен котел или чайник. Пока огонь горит, в чуме так тепло, что хочется снять меховое платье; когда он потухнет, температура быстро сравняется с наружной; но от ветра и бурана защита надежна, и прогревшийся перед огнем человек уже не страдает от холода.

Низкие столики ставятся перед трапезующими. Чай пьют в чайных чашках. У богатого самоеда подадут сахар, черные и белые сухари, крендели. В мирной беседе проходит длинный вечер. Один из пастухов уезжает караулить стадо. Остальные члены семьи укладываются спать. Завтра караван снимется и пойдет дальше.

Через два дня в третий на пути делают дневку. Иногда бураны замедляют путь. Придя на зимние пастбища в лесах или криволестье, кочевники снова подолгу стоят на месте, передвигаясь немного, насколько это нужно стаду. Тобольские самоеды во время январской ярмарки приезжают в Обдорск, привозят на продажу продукты своих промыслов — пушнину, перо, сало, моржевые и изредка мамонтовые клыки — и закупают необходимые им съестные и огнестрельные припасы на целый год.

Как и другие туземцы севера, как большинство полудиких племен, самоеды на образованного европейца производят впечатление симпатичное. При некотором лукавстве и большой сдержанности они, говоря вообще, верны данному слову, гостеприимны и охотно помогают людям, очутившимся в нужде. Довольно страстная в ос-

нове природа их просыпается часто, когда они опьянеют. Женщины занимают достаточно почетное место в семье, а дети отличаются каким-то врожденным благонравием и деликатностью. Строй семьи патриархален. Жен берут не из своего рода, уплачивая калым, у богатых значительный (до 200 оленей, т.е. несколько тысяч рублей, с придачей пушнины). Жена взамен приносит мужу приданое из оленей, пушнины, платья и иных вещей, нужных в хозяйстве. Вдова поступает обыкновенно в жены к младшему брату умершего мужа. Девку замуж продает отец, за смертью его — брат. Женят иногда мальчиков 10 лет на девицах того же возраста. Бывает, когда нужна баба по хозяйству — взрослых женщин выдают и за младенцев, так что жене приходится носить на руках своего мужа. Молодую, оказавшуюся неряхой или слишком сварливой, могут из чума вернуть отцу. Последний, впрочем, обыкновенно не горюет, так как надеется продать дочь второй раз. Нередко при этом возникают споры о возврате калыма или приданого.

Значительная часть самоедов, в особенности в азиатских тундрах — язычники. Жертвенные места, сравнительно редкие в Европейской России, на севере Западной Сибири в тундрах, занятых самоедами, попадаются часто. Деревянные идолы в виде примитивно обделанных чурбаков, реже в виде более совершенно вырезанных фигур, ставятся обыкновенно на холмах, высоких обрывах над речными долинами и озерами и на морском берегу.

Около идолов лежат, скопясь за много лет, рогатые черепа оленей, принесенных в жертву. В общем, оленей самоеды, однако, жертвуют мало и обходятся смазыванием рта идолов маслом или жиром и принесением им в дар кренделей и различных ненужных предметов вроде лоскутков, негодного ствола винтовки и т.п. Пожертвованного оленя съедают жертвователи, шкуру увозят, а идолы получают только череп с рогами. На жертвенных местах кладут и черепа медведей. В чумах самоеды держат и возят с собой маленьких домашних идолов, одетых в меховые лоскутки и похожих на куклы. Все эти священные предметы они, разумеется, не считают богами, а лишь изображениями, посвященными невидимым духам. Поэтому ими особенно и не дорожат: при некотором такте и умении в само-

едских тундрах всегда можно купить или получить в подарок несколько богов.

Крещенные самоеды на жертвенных местах обыкновенно приносят жертвы, подобно язычникам. Но вместе со своими домашними богами они возят на священных или, по выражению русских, шайтанских нартах также и иконы, вывезенные из Обдорска. Крестятся часто по обету. Попавший в беду или заболевший самоед обещает *тадеб-циям* (духам) двух оленей, потом десять, а если это не помогает, дает обет креститься. После крещения обет считается исполненным и счеты с новой религией — оконченными. Исключения тут редки.

В тобольских тундрах самоеды хоронят покойников, помещая их в поставленные на землю ящики, носящие название *халмер*. Изредка хоронят в лодках или бочках. Погребение сопровождается известными церемониями. Каждый род в тундре имеет свои халмеры. С умершим кладут некоторые вещи домашнего обихода. Над могилами женщин, на поднятой над ящиком перекладине, вешают колокольчики. Во время ветра звон этих колокольчиков слышен издали в молчаливой зимней тундре.

Некоторые из самоедов охотно рассказывают сказки. Обыкновенно их поют тягучим и однообразным речитативом. Есть сказки, похожие на наши былины. Они повествуют о войнах и подвигах богатырей. От полета стрел их поднимается буря над морем, удар копья (которое и теперь часто надевается на задний конец оленьего шеста) может пробить долину в горном хребте. Чумы их из чистого железа, а олени могут бежать целый год без отдыха и корма. Но преданий, которые могли бы иметь историческое значение, самоеды, по-видимому, не имеют. Другие сказки — бытового характера — интересны потому, что в них много черт из жизни самоедов. На Ямале, среди каменных самоедов, а также и в других местах тундры, распространена, между прочим, довольно поэтическая легенда о самоеде Вылке, которого во время охоты за белым медведем вместе с его оленями унесло в море на льдине. Сказка говорит яркими словами о его страданиях и рассказывает дальше, как он, достигнув берега, попал к старику *Илибём-бэрти* — духу-покровителю оленей.

В тундре Тобольской губернии, на территориях, занятых самоедами, кочуют кое-где в небольшом числе олене-

воды из Обских остяков, главная масса которых живет в лесах бассейна Оби*.

Они частью обсамоедились настолько, что говорят только по-самоедски. Самоеды вообще смешиваются с остяками. В самоедских чумах в отдаленных тундрах нередко бывают жены-остячки.

И в Архангельских и в Тобольских тундрах — в последних в более южной полосе их — теперь большие олени стада принадлежат зырянам, первоначально также лесным жителям. Это одаренное племя, в значительной степени обруселое и отличающееся торговой и промышленной предприимчивостью. По типу, вероятно вследствие давнего смешения, они похожи на русских северян. Женщины их часто рослы и очень красивы. Они искусные и очень практичные оленеводы, умеющие извлекать всю возможную прибыль из своих стад. Кроме того, зыряне склонны к колонизации пустых областей Севера, и из бассейна Печоры (зырянской области), где живет большинство их, проникли к западу до Лапландии, к востоку — далеко в Сибирь. В Тобольской губернии они составляют значительную часть населения Обдорска и живут по Надыму и далее к востоку. Живя обыкновенно оседло, они имеют большие стада, которые поручают пасти пастухам из самоедов, но и сами часто подолгу кочуют со стадами в тундре.

*Обских остяков не нужно смешивать с Енисейскими остяками, или енисейцами, — совсем другим племенем. Эти последние относятся к палеазиатам, между тем как первые — финны.



Жорницкая Мария Яковлевна (1921–1995) – этнограф, специалист по этнохореографии народов Севера. Народная артистка Якутии.

Родилась в Днепрпетровске. Получила хореографическое образование, была солисткой Львовского театра оперы и балета. В годы войны оказалась в эвакуации в Якутии, исполняла ведущие балетные партии в Музыкально-драматическом театре.

К якутским народным танцам обратилась в связи с участием в первом национальном балете «Полевой цветок» (1947). Вскоре композитор М.Н. Жирков, возглавлявший сектор искусствоведения в Институте языка, литературы и истории, привлекает ее к сбору материалов по якутскому народному танцу. Не оставляя хореографии, М.Я. Жорницкая получает историческое образование, записывает якутские танцы в Усть-Алданском и Амгинском районах Якутии. Ее работу поддерживают ведущие московские сибиреведы С.А. Токарев, Б.О. Долгих, И.С. Гурвич. Экспедиции становятся «этнографическим университетом» Жорницкой. Она проводит полевые исследования в Вилюйском, Сунтарском, Нюрбинском, Орджоникидзевском, Верхоянском и Намском районах Якутии. Свою первую работу «О якутских народных танцах» публикует в 1953 г. Изучает танцы эвенков, эвенов, юкагиров и других северных народов, населяющих Якутию. В 1959 г. в юкагирской комплексной экспедиции в Нижнеколымский, Аллаиховский, Верхнеколымский районы записывает танцы юкагиров, чукчей, эвенов и русских старожилов; год спустя проводит исследования среди эвенов Момского и Томпонского районов, а также среди эвенков Алданского и ряда других районов Якутии. С 1970 г. М.Я. Жорницкая – в Москве. В секторе Крайнего Севера и Сибири Института этнографии АН СССР она проработает четверть века. Теперь маршруты ее экспедиций ведут на Крайний Северо-Восток – к чукчам, корякам, ительменам и эскимосам, а сферой научных интересов становятся сравнительная хореография народов Сибири. М.Я. Жорницкая совершает поездки к абorigинам Европейского Севера, к доланам и танасанам Таймыра, к ненцам, хантам и манси на Тюменский Север. Она опровергла распространен-

ное в науке мнение об отсутствии танца у алтайцев, ненцев и эвенов. Не только фиксировала танцевальные движения и пластику, но рассматривала танец в контексте всей традиционной культуры народов, выходя на сложные проблемы этногенеза, культурогенеза, культурологии.

Другой сферой творчества М.Я. Жорницкой была хореография. Созданные ею танцы многие годы сохраняются в репертуаре театров и национальных хореографических ансамблей. Она постоянно помогала танцевальным коллективам Якутии, Камчатки и Чукотки. Уже тяжелобольной участвовала в работе жюри конкурса «Юные дарования Чукотки: 94–95».

М.Я. Жорницкая написала более 100 статей и семь книг, среди них – «Народные танцы Якутии» (1966), «Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири» (1983). Фрагмент из последней книги предлагаем читателям.

ОБРЯДОВЫЕ ТАНЦЫ ЭСКИМОСОВ

Художественное творчество древних эскимосов – это прежде всего искусство малых форм. Они стремились придать рациональную и красивую конфигурацию орудиям труда и предметам быта. Для изобразительного искусства этого народа характерны мелкие детали орнамента, выполненные с ювелирным мастерством. Большое место в жизни эскимосов занимала народная хореография, основу которой составляли песенно-танцевальные миниатюры. Строго отработанным приемам орнаментации в изобразительном творчестве соответствовал четкий пластический рисунок танца со скульптурными фиксированными движениями.

Хореографическое искусство эскимосов, несомненно, очень древнее. Об этом говорят, в частности, найденные в древнеэскимосских погребениях на женских черепках орнаментированные пластины – диадемы из моржового клыка, украшенные сложным орнаментом. Аналогичны им сохра-

нившиеся до наших дней кожаные головные повязки у группы науканских эскимосов, которые они надевали во время танцев на празднике, посвященном проводам кита. [...]

Танцы эскимосов — подражательные. Среди них различались женские, мужские, смешанные; сольные и групповые.

Перед исполнением своих танцев эскимосы как в далеком прошлом, так и в настоящее время надевают специальные перчатки. Они придают особую выразительность танцу, вся пластика которого построена на движениях рук.

Каждый эскимосский танец, кроме импровизированного, исполняется на свою определенную, за ним закрепленную мелодию. Движения в нем чередуются в строго установленном порядке. Большинство из них состоит из короткого вступления, двух частей и лаконичной концовки; музыкальный размер соответствует $\frac{2}{4}$.

Вступление состоит из дробных (мелких) ударов в бубен, сопровождающихся протяжными возгласами: «Ой-яй-ой». Первая часть исполняется в медленном темпе, движения танцора замедленные, вялые. Исполнитель как бы постепенно вспоминает танец, входит в его ритм. Во второй части те же движения танцор повторяет в более быстром темпе. Каждое движение он продельвает четко, выразительно, время от времени выкрикивая: «Опа! Ок! Аяй!» и т. д.

По своему смыслу танцы делились на обрядовые и игровые. Первые в прошлом занимали большое место в различных праздниках и обрядах, связанных с культом промысловых зверей. В настоящее время они почти забыты, но нам все же удалось записать их по показу представителей старшего поколения, участвовавших в качестве исполнителей или зрителей в прошлом в традиционных празднествах. Зафиксированы и сопровождающие их мелодии. Игровые танцы, вероятно, более поздние по происхождению, в современных условиях обрели новую жизнь.

У эскимосов, в отличие от других народов Севера, танцы имели авторов — своего рода «балетмейстеров». Они наблюдали за исполнением вольных, импровизированных танцев на своеобразных состязаниях, происходивших между певцами, музыкантами и танцорами различных байдрых артелей, и из наиболее понравившихся элементов движений составляли новые танцы-пантомимы. «Сочинителями» всегда были мужчины, они же и обучали танцоров.

Обрядовые танцы эскимосов составляли неотъемлемую часть традиционных праздников, уходящих в глубокую древность и связанных с культом промысловых животных. Особо почитаемыми животными были кит, медведь, ворон. Добыча зверя не считалась его убийством. По представлениям эскимосов, зверь сам жаловал в гости к людям. О промысле зверя говорили: «оморжился», «онерпился» и т. д. «Гостя» старались всячески ублажить, чтобы он остался доволен приемом и снова пришел к охотникам.

Смысл обрядовых праздников эскимосы видели, с одной стороны, в благодарении за удачную охоту, с другой — в испрашивании богатой добычи в будущем.

Самым большим праздником азиатских эскимосов был праздник кита. Важным считался и праздник моржовых голов. Особо отмечали спуск первой байдары на воду, добычу первой нерпы, лахтака, медведя, а также окончание сезона охоты и проводы душ убитых морских зверей. Многие ритуальные действия на праздниках сопровождались танцами, в которых проявлялось стремление задобрить, «развеселить» духов тех или иных животных. [...]

Праздники проходили обычно в меховом пологе (*агра*) яранги. Здесь было тепло, и люди снимали с себя меховую одежду: мужчины — кухлянки (*аткук*), женщины — меховой комбинезон (*к'алываык*).

... На хозяина яранги, в которой устраивался праздник, падали основные заботы по его проведению. В начале XIX в. у азиатских эскимосов существовали еще общинные дома — большие землянки, в которых жили несколько семей; в них же проводились различные религиозные церемонии, обязательной частью которых являлись пляски. Общинные сооружения существовали и у других групп эскимосов. Так, у центральных эскимосов, населяющих восточную часть арктического архипелага, главным образом Баффинову Землю, праздники проводились в общественных зданиях, сооруженных специально для этой цели. У эскимосов Кадьяка, Аляски и Гудзонова залива до середины XIX в. были распространены мужские дома — *кажима*. Женщины допускались туда только на время некоторых обрядов и праздников.

Особенно торжественно отмечали в прошлом азиатские эскимосы, как уже говорилось, праздник кита. Активное участие в нем принимали все жители селения, так



Татуировки эскимосов-юнок. Рис. Л. Митрюковой

как охота на кита проводилась коллективно: только усилиями всех байдарных артелей удавалось загарпунить и подвести к берегу огромную тушу морского исполина.

Охота на кита была сопряжена с риском для жизни охотников, и от них требовалось большое мужество. Успех зависел прежде всего от умения правильно направить байдару к месту появления животного и метко бросить гарпун. Гарпунщик должен был обладать сильным ударом и точным броском. Маневрирование возле раненого кита, подтягивание туши к берегу, разделка туши требовали особых навыков и сноровки. В разделке добытого кита, которая проводилась в ледяной воде, принимало участие все население — и стар и млад.

На празднике кита эскимосы в танцах воспроизводили процессы поимки и разделки животного. Праздник устраивали чаще всего в декабре независимо от того, когда был пойман кит — весной или осенью... Все байдары, участвовавшие в добыче кита, когда последний был подтянут к берегу, объезжали вокруг него, непременно по ходу солнца. На берегу их встречали жители поселка, и мужчины танцами приветствовали кита. Танцоры прыгали с места на место, поворачивая голову направо и налево, выражая радость по случаю удачной охоты и благополучного возвращения охотников. Науканская эскимоска Камея вспоминала, что встречать кита выходило не только все местное население, но и гости из ближайших селений.

Жена хозяйина главной байдары «угощала» кита кусочками оленьего мяса и кореньями, «поила» пресной водой. Женщины преподносили участникам охоты традиционное кушанье *паюхтак'ут* (вареное оленье мясо с кореньями). Охотники, в свою очередь, одаривали женщин китовым мясом и жиром. При разделе туши лучшие куски получали охотники, загарпунившие кита, и те, кто первым пришел на помощь, затем мясо раздавали остальным участникам охоты. Свою долю получали все жители селения и гости; оставшееся мясо закладывали в ямы.

Праздник кита был праздником всего селения. К нему тщательно готовились, для него специально создавали и разучивали танцы. Он длился около месяца и заканчивался торжественной церемонией проводов кита. [...]

На празднике имели место некоторые театрализованные действия. В пологе укрепляли миниатюрные изображения кита, байдар, с помощью которых, дергая за прикрепленные к ним ровдужные ремешки или волосяные шнурки, изображали охоту. [...]

Празднование проходило по определенному распорядку. О начале торжества жителей селения оповещали молодые парни — родственники хозяйина главной байдары, в яранге которого устраивали праздник, традиционными словами: «*Осек, камай, сайохси*» («Снимите бубны, идите на праздник, идите на танцы»). Каждый старался прийти пораньше, чтобы занять лучшее место. Когда все собрались, в пологе, освещенном жирниками, становилось тесно, жарко. Дети забирались под специальные сиденья, устроенные для танцующих женщин. Если места не хватало, полог раскрывали, и зрители размещались в холодной части яранги.

Праздничная одежда эскимосов была различной для обрядовых танцев в пологе, в яранге вне полога и на воздухе. При исполнении обрядовых танцев в пологе женщины надевали облегающие штаны длиной до колен из хорошо обработанной нерпичьей шкуры, выкрашенной в черный цвет. По краю штаны были обшиты белой и красной нерпичьей шкурой. Грудь иногда прикрывали ровдужой, но большей частью оставляли ее открытой. Через плечо на грудь надевали бусы, а на руки — браслеты и перчатки. К косам прикрепляли металлические подвески и украшения в виде пуговичек из костей морских животных — кита или моржа, к ушам — серьги. Танцевали обычно в летних *тор-*



Каждый род имел свои знаки тангу и свои танцы. Рис. Л. Митрюковой

базах (обувь) из белой замши, расшитых цветными нитками и подшейным оленьим волосом. Головным убором был валик из ровдуги, выкрашенной в красный цвет и расшитой. По бокам к нему прикрепляли по белому перу чайки.

Мужчины тоже надевали специальный наряд: облегающие штаны, короткие торбаза, тонкие длинные или короткие перчатки из ровдуги темного цвета. Перчатки шили специального покроя, чтобы во время танца кисти рук могли свободно двигаться.

Готовясь к танцу, женщины и мужчины раскрашивали лицо черным камнем (графитом). Женщины проводили одну вертикальную полоску на подбородке, а мужчины по две полоски на щеках: одна шла горизонтально от губ, другая — вертикально по щеке.

Для ведения праздника избирали распорядителя — *умилык* (*полтам умилла*). По рассказам эскимосов, им становился человек, обладающий большой физической силой, ловкостью, смелостью и пользующийся уважением односельчан, которые ему добровольно подчинялись. Умилыком становился нередко человек, победивший в различных состязаниях. Свое право быть старшим он периодически должен был отстаивать в состязаниях по бегу и борьбе с наиболее сильными односельчанами. Победивший в состязаниях умилык становился рядовым членом общины, его место занимал победитель.

...На празднике кита исполнялись только танцы, посвященные охоте, других не полагалось. В танцах могли принять участие все желающие; женщины во время праздника всегда танцевали сидя. Обычно танцоров было так много, что вдоль трех сторон полого устраивали специальные сиденья из досок или бревен, покрытых оленьими шкурами (*кулинак*). На них в определенном порядке усаживались женщины: впереди — жена хозяина яранги, она же была ведущей исполнительницей; за ней — более опытные танцовщицы, а затем — молодые женщины и даже девочки. На полу у входа в полог размещались певцы и играющие на бубнах. Их могло быть пять-шесть и более человек. Рядом с ними располагались члены байдарной артели, а сзади — все остальные участники праздника, которые подпевали или просто наблюдали за танцующими. Шкуру, покрывающую сиденье, скатывали спереди валиком. Женщины, садясь, левую ногу вытягивали вперед, а правую подтягивали под себя, упираясь коленом в этот валик, чтобы согнутая нога не уставала. Иногда женщины усаживались на сиденье верхом, как всадник на коня, с опущенными ногами или вытягивали обе ноги чуть в сторону вперед.

...Танцующий изображал отдельные эпизоды охоты. Женщины внимательно следили за танцующим и время от времени повторяли его движения. Случалось, что, как только заканчивался этот танец, женщины повторяли его. Команда начинать танец подавалась легким ударом руки по плечу впереди сидящей.

В литературе есть указание на то, что в последний день праздника в пологе появлялись два человека в масках и в одежде, сшитой из моржовых кишок. Эти маски у азиатских эскимосов не сохранились. О них можно судить по материалам, собранным у других групп эскимосов. Так, у эскимосов западной части Аляски их делали из дерева и раскрашивали в несколько цветов. Иногда такие маски реалистически изображали китов, моржей, тюленей. В масках, по представлениям эскимосов, воплощались духи — хозяева соответствующих животных. [...]

Можно полагать, что маски на праздниках азиатских эскимосов, как и у аляскинских эскимосов и населения Алеутских островов, символизировали перевоплощения танцоров в духов, которым посвящались празднества...



Танцоры пос. Ново-Чапдино

Иногда мужчины-танцоры в масках рядились в женскую одежду, и наоборот — женщины надевали мужскую одежду. При этом все движения в танце исполнялись соответственно в женской или мужской манере...

Следует обратить внимание на то, что обрядовые танцы исполнялись преимущественно женщинами. Видимо, это обстоятельство было неслучайным. Весь окружающий мир эскимосы населяли мифическими существами, часто женского рода, которым были подвластны люди и все источники благополучия. Такой культ был тесно связан, с одной стороны, с охотничьим бытом, а с другой — с существовавшим у эскимосов долгое время укладом материнского рода. «В основе древнего культа стихий природы у эскимосов лежит олицетворение наиболее важных, с их точки зрения, сил природы в образе могущественных духов женского пола — «владычиц», — писал А.П. Окладников. — Морская стихия, с которой главным образом было связано благосостояние эскимосов, живших охотой на моржей и тюленей, олицетворялась в образе Седны — безобразной старой женщины-моржихи, хозяйки моря и всех его обитателей. От воли Седны зависела жизнь и смерть эскимосского племени».

Главенство женщины прослеживается во всех празднествах и обрядах азиатских эскимосов, а также почти во всех обрядовых танцах.

В.Г. Богораз свое описание праздников эскимосов начал с зимнего благодарственного праздника «Большой женщины» — владычицы морской. На нем танцевали женщины и мужчины. Особую роль играли женщины в празднике моржовых голов и в относящемся к нему ритуальном танце. В.Г. Богораз отмечает: «Обрядовая пляска проводится обыкновенным способом. Мужчина, бьющий в бубен, стоит с наружной стороны от голов (моржей. — М.Ж.), спиной к входу; пляшущие женщины — напротив него, лицом к входу. Движения пляшущих носят обычный характер: они делают короткие приседания. Затем выпрямляются и раскачиваются направо и налево не сходя с места. У азиатских эскимосов эта пляска время от времени изменяет темп, причем пляшущие исполняют различные прыжки, сильно намахивая над головой обеими руками. Этот темп считается подражанием пляске жителей острова Лаврентия и Аляски. Пляска в быстром темпе нередко устраивается юношами и мальчиками для развлечения и увеселения зрителей, без отношения к праздничному ритуалу». На празднике голов все присутствующие женщины, девушки, девочки, юноши и мальчики, за исключением самых маленьких детей, поочередно плясали и били в бубен.

Рассказы наших информаторов об этом обрядовом празднике во многом совпадают со сведениями В.Г. Богораз. Это прежде всего касается расположения его участников и порядка исполнения обрядового танца. По свидетельству эскимоски Эмун, головы моржей, забитых членами семьи, начинали собирать задолго до праздника: чем больше собрано голов, тем больше можно пригласить людей. В день, когда назначался праздник, хозяйка жилища раскладывала на шкуре головы, готовила угощение. Перед трапезой она садилась около них и заводила песню, а присутствующие обходили головы по ходу солнца, восклицая: «Огой! Огой!» Затем все усаживались, и хозяйка угощала гостей головами моржей. Самую большую голову получал старейший человек. После трапезы начинался танец [...]

В августе–сентябре чукчи-оленьеводы подгоняли свои стада к морскому побережью и здесь производили сезонный забой оленей. В это время происходил торговый об-

мен между ними и эскимосами. Оленье мясо, шкуры и камусы чукчи выменивали на продукты морского промысла — лахтачи шкуры, топленый нерпичий жир, обувь из тюленьих шкур и др. Обмен завершался торжеством, на котором устраивали танцы и различные состязания.

Обмен происходил и на других праздниках. Так, Е.С. Рубцова, подробно описывая эскимосский праздник «Сая», устраиваемый осенью в честь проводов убитых морских зверей, сообщает, что в этот день «женщины долго танцуют. Затем начинается нечто похожее на торг. Присутствующие поодиночке выходят к тому месту, где стоят головы, и начинают танцевать. Закончив танец, танцевавший подходит к избранному им лицу и преподносит ему какой-либо подарок. Тот, в свою очередь, обязан отдарить его. Обмен происходит самыми разнообразными предметами»...

Помимо летнего обмена, у азиатских эскимосов существовал и зимний. Его устраивали обычно в декабре. С ним был связан праздник «Саяк», девиз которого был: «Все открыто, все свободно, все бери». На этом празднике исполнялись танцы. В первый день танцевали девушки. И.К. Воблов так описал их танец: «Молодые женщины выходят на середину яранги и становятся вокруг праздничного шеста. (Таких кругов бывает от двух до четырех — в зависимости от количества женщин.) Хозяин берет бубен, ритмично ударяет в него и отрывисто выкрикивает. Под этот аккомпанемент женщины танцуют. Танец пластичский. Стоя на месте, женщины плавными движениями головы, рук и тела изображают тот или другой процесс женского домашнего труда (разделку шкуры нерпы, шитье одежды и пр.). По окончании танцев женщины отдают хозяину праздника все принесенные ими продукты».

На второй день женщины вновь танцевали, но их танец носил совсем другой характер. Необходимо было обладать большой физической силой и выносливостью, чтобы не осрамиться и не выбыть из круга до окончания танцев. Когда же кто-либо из танцующих выбивается из сил и падает, хозяин прекращает удары в бубен и кричит: «Ого-го-го-го!» («отпугивает» от обессиленного человека злого духа смерти). Упавшая женщина срывает на полу, где она упала, травинку (свою «тень») и отползает в сторону от круга танцующих. По окончании танцев хозяин



Татуировка на руке эскимоски-юнок

кладет старухам в их посуду вареное оленье мясо, после чего все гости расходятся».

На следующий день хозяин созывал к себе в гости только юношей. Они исполняли те же танцы и в том же порядке, что и женщины. В последний день праздника хозяин объявлял, что обмен открыт. Для этого он «берет какую-либо шкуру или мех (песца, лахтака, нерпы и т. д.), кладет ее у ног и начинает танцевать около нее, расхваливая (движениями) свой товар. Во время танца все гости подпевают хозяину и ритмически выкрикивают. Окончив танец, хозяин берет с полу вещь, около которой танцевал, кладет ее у ног того человека, с которым желает обмениваться, и возвращается на прежнее место». Каждый из присутствующих мог обмениваться вещами с кем хотел, при этом он непременно должен был станцевать около своей вещи. Тот, кто получал понравившуюся ему вещь, должен был принести равноценную.

[...] Обряды благодарения и своеобразные танцы, органически входившие в праздничную церемонию, очень архаичны. Ведущими исполнителями всех обрядовых танцев выступали люди пожилого возраста. Композиция танцев была строго определена. Для многих из них характерно продвижение исполнителей по незамкнутому кругу по ходу солнца под аккомпанемент бубна и пение. Запевали и играли на бубне всегда мужчины, а женщины подхватывали песню. Время от времени танцы сопровождалось выкриками отдельных возгласов и непонятных слов. По тому, как исполнялись обрядовые танцы, их можно разде-

лить на сидячие (женские), стоячие (женские и мужские), а также экстатические (мужские). Сидячие танцы исполняли женщины в пологе во время больших благодарственных праздников. Пластика их была построена на движениях рук. Стоячие танцы отличались пружинистыми движениями коленей, резкими поворотами корпуса, различными движениями рук, а также отбиванием мужчинами ритма пятками. Их исполняли и в пологе, и в холодной части яранги во время различных обрядовых церемоний.

Для экстатических танцев характерны прыжки и резкие движения корпуса. К таким танцам относились, например, мужские танцы на берегу при встрече добытого крупного зверя (в частности, на празднике кита).

Многие обрядовые танцы, характерные для азиатских эскимосов, были распространены и у других эскимосских групп. Так, по сообщению М. Лантис, азиатские эскимосы устраивали праздник шкур. Считалось, что животные, которым посвящали обряд, или их души «присутствовали» на празднике в виде разложенных шкур. Этот праздник походил на праздник моржовых голов азиатских эскимосов. Обрядовая церемония длилась несколько дней в форме соревнования между хозяевами праздника и гостями. В первый день хозяева исполняли комические танцы, чтобы рассмешить гостей. За это они могли требовать любые подарки. Какие только пожелают. На второй день ведущая роль переходила к гостям. В конце дня все присутствовавшие исполнили танцы. Женщины при этом демонстрировали свои повседневные занятия — выделку шкур, приготовление пищи и т. п., а мужчины «перевоплощались» в зверей, животных, птиц, на которых они обычно охотились, подражали повадкам моржа, лисы, белой куропатки. Затем шаман надевал маску, изображавшую духа — покровителя лесных и морских зверей, и начинал камлание. Доведя себя до экстаза, он, как считалось, «общался» с духами. По окончании камлания шаман сообщал, что духи были удовлетворены танцами и обещали дальнейшее покровительство в охотничьем сезоне.

М. Лантис обратила внимание на специфические черты мужских танцев аляскинских эскимосов: основную танцевальную позицию — широко расставленные ноги, четкую графическую постановку рук и определенный набор пластических движений.

К танцам аляскинских эскимосов близки танцы алеутов и эскимосов островов Атка и Кадьяк. Мужчины племени коняг танцевали, согнув колени и наклонившись вперед. Они подпрыгивали, качали головой и кричали, держа в одной поднятой вверх руке перо попугая или пучок перьев и трясая ими, а другую руку отводя назад, или же раскрывали обе руки в стороны.

В некоторых местах аляскинские эскимосы во время исполнения танцев использовали шкуры и головы оленя, а алеуты, писал Г. А. Сарычев, употребляли надутые сивучьи пузыри, тюленью кожу и т. д. Эти предметы, по его мнению, означали добытых зверей. Для танцев женщина надевала мужскую птичью парку. «В сем наряде выходит она перед сидящих мужчин, становится посреди травяной рогожи на колени, и когда зрители начинают петь песни, тогда она станет понемногу пошевеливаться и привставать, держа руками за пояс; потом, вынув из-за спины стрелку, приподнимается на ноги и с нею пляшет на одном месте, потряхивая головою в лад бубнов и поворачивая стрелку в разные стороны».

Танцы эскимосов Северо-Запада Аляски, как и азиатских, сопровождалась различными песнями. Американский этнолог Т. Джонстон разделил эти песни на четыре категории: игровые, повествовательные, танцевальные и специальные церемониальные танцевальные. Сочинителями песен, по данным Т. Джонстона, были мужчины и лишь изредка женщины. Все это характерно также для азиатских эскимосов.

Обрядовые подражательные танцы были свойственны и индейцам — южным соседям эскимосов, в общественной жизни которых они играли важную роль. Художник Дж. Кэтлин даже назвал дакотов (одно из индейских племен) «пляшущими индейцами». Танцы и пляски составляли часть культового ритуала индейцев.

На пляски индейцев Северной Америки в середине прошлого столетия обратил внимание известный американский исследователь Л. Морган, отметивший, в частности, что они представляют собой своеобразные магические церемонии и носят подражательный характер. «В волчьей пляске, — писал Морган, — они подражают волчьему шагу, а в пляске бизона надевают шкуру этого животного так, чтобы рога пришлись на голову, и подражают его движениям и тому, как он наклоняет голову»...

Иванов Сергей Васильевич (1895–1986) – этнограф и искусствовед, крупнейший специалист в области истории изобразительного искусства народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.

Родился в Петербурге. В 1924 г. окончил отделение археологии и истории искусства Петроградского университета. Был учеником Л.Я. Штернберга. Вся его жизнь оказалась связанной с Музеем антропологии и этнографии и Институтом этнографии АН СССР.

В фундаментальной работе «Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в.» (1954) им представлено и проанализировано огромное количество образцов рисунков, выполненных в различных этнических традициях. В другой работе ученого «Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX в.)» (1963) изучены различные формы и виды орнаментальных узоров, характерных для традиций декоративного искусства народов Сибири (в соотношении с археологическими материалами). По мысли исследователя, орнаментальные узоры, как весьма консервативное явление культуры народа, являются ценным источником по этнической истории. Иванова-этнографа особенно привлекала пограничная область трех сфер культуры – традиционных предметов быта и костюма, религиозных воззрений и различных форм народного искусства. Две монографии С.В. Иванова посвящены скульптуре народов Сибири. Он автор около ста статей по проблемам этнографии и искусствоведения, а также альбома «Маски народов Сибири» (1973). Предложенный отрывок – из книги «Орнаменты народов Сибири как исторический источник».

ОРНАМЕНТ НАРОДОВ СИБИРИ

Некоторые советские исследователи называют орнамент «искусством ритма», подчеркивая этим повторяемость составляющих его мотивов, видят в ритме основу «языка» орнамента. Другие, например С. Алексеев, не счи-

так, возможным признать ритмичность характерным признаком орнамента на том основании, что ритм присущ и другим видам искусства, например скульптуре и архитектурным сооружениям.

С. Алексеев указывает также, что можно найти примеры орнамента, не строящегося на повторениях, и в качестве примера приводит распространенные в архитектуре русского классицизма орнаментальные венчики. Но, во-первых, венчик сам по себе не орнамент, а элемент декоративного искусства, во-вторых, исключения не могут служить основанием для того, чтобы повторяемость перестала признаваться одним из основных и важнейших признаков орнамента. Именно на этом признаке основана и разработка вопросов, связанных с понятием «рапорта», с симметрией орнамента. Исключив повторяемость из числа основных признаков орнамента, С. Алексеев вынужден положить в основу определения этого вида искусства другие признаки, например подчиненность орнамента назначению, форме и размерам тех предметов, на которые он наносится, и декоративное, а не изобразительное значение входящих в состав орнамента мотивов (узоров). Согласно С. Алексееву, «узор... как таковой не выполняет непосредственно изобразительной роли, хотя может быть изобразительным и повествовательным».

Эта точка зрения, приложимая к орнаменту классовых обществ, не всегда согласуется с фактами из жизни народов, живших или живущих в условиях первобытнообщинного строя. В тех же случаях, когда речь идет об истоках орнамента, указанная точка зрения даже резко расходится с представлениями, которые сложились по этому вопросу у многих этнографов и археологов. Известный критик и искусствовед В.В. Стасов писал, например, о том, что орнамент предназначен не только для глаза, но также для ума и чувства.

Немецкий путешественник и этнограф А. Бастиан называл первобытный орнамент «связкой символов», а шведский этнограф Х. Стольпе сообщил, что население островов Хервея считает свой орнамент таинственным письмом.

Здесь мы вступаем в область семантики орнамента, его осмысливания в первобытном обществе. И археологи, и этнографы правы в том, что значение орнамента в

рамках этого общества не ограничивалось одной лишь декоративной стороной. Более того, в ряде случаев эта сторона отходила на задний план, а иногда и вовсе отсутствовала. Отсюда следует, что в определенных исторических условиях орнамент не только мог, но и в действительности выполнял изобразительную роль, даже в тех случаях, когда состоял из одних лишь геометрических узоров. Но это, конечно, не значит, что тем самым орнамент исчезал как таковой, сливался с другими видами изобразительного искусства. Свое художественное значение он сохранял и сохраняет при любом его осмысливании. В орнаменте в яркой форме раскрываются художественные способности народа, его эстетические вкусы, богатство и национальное своеобразие искусства, чувство ритма, понимание цвета и формы. Таким образом, в первобытном и народном искусстве орнаментальные формы получают как интеллектуальную, так и эмоциональную нагрузку. Интеллектуальный момент выступает, в частности, и в тех многочисленных и разнообразных названиях, которые дают своим узором их исполнители. Самые отвлеченные геометрические формы наполняются ими вполне конкретным содержанием, отражающим представления народа об окружающей действительности.

Углубляясь в изучение этой интересной стороны орнамента, исследователи нередко оставляют без надлежащего внимания его эмоциональную сторону.

Общеизвестно, что орнамент удовлетворяет эстетические потребности людей, повышает художественную ценность предметов обихода. Декоративно-прикладное искусство в целом «дополняет красоту природы новой красотой, познанной человеком, и возбуждает в нем радостное самочувствие, ощущение жизненного довольства и гордости человеческими способностями». Выражая в то же время «определенный строй мыслей и чувств... прикладное искусство осуществляет идейно-эмоциональное воздействие на психику членов общества, т. е. воспитывает их в определенном направлении».

Орнамент является организующим началом. Он выявляет тектонику и конструкцию предметов; обрамляя вещи, делает их более заметными, законченными, обогащает цветовую сторону их, украшает вещи...



Орнамент на деревянных изделиях. Алеуты

Сказанное свидетельствует о том, что, создавая орнамент, человек руководствуется не только образами и художественными переживаниями, но также чувством меры, порядка, расчета.

Имеющиеся в литературе классификации орнаментальных мотивов нельзя признать исчерпывающими. Обычно орнамент делят на животный (зооморфный), растительный и геометрический. В отдельных случаях эти группы дополняют буквенным, антропоморфным и тератологическим, т. е. состоящим из изображений разного рода чудовищ, орнаментом. Но и в таком виде классификация оказывается неполной, так как в ней не находят места мотивы, изображающие предметы материальной культуры, изображения небесных явлений и светил, а также абстрактных идей. Английский ученый А. Хеддон предложил более упрощенную классификацию. Он делит орнаментальные мотивы на две основные группы: фюсикоморфные и биоморфные. Под первыми он подразумевает вошедшие в орнамент изображения неба и небесных явлений, элементы ландшафта и т. д., под вторыми — изображения животных и человека. Эта классификация не получила общего признания.

В советской литературе мы находим еще одну классификацию. Ее автор делит орнамент на пять групп: геоме-

трический, растительный, животный, предметный и смешанный.

Некоторые этнографы, классифицируя орнамент отдельных народов, основываются на местных названиях отдельных узоров.

Таким образом, следует признать, что в настоящее время не существует такой классификации орнаментальных мотивов, которую можно было бы считать исчерпывающей и общепринятой.

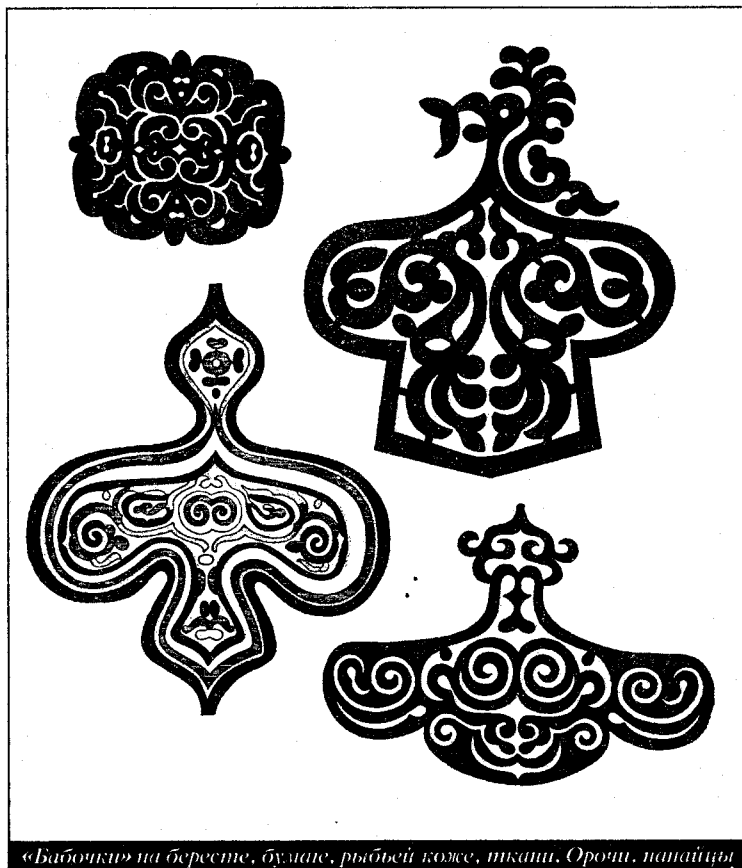
Применительно к первобытному и народному орнаменту имеющиеся классификации являются, кроме того, условными. В самом деле, допустим, что мы принимаем обычное деление орнаментальных мотивов на зооморфные, растительные и геометрические. Группируя с этой точки зрения орнаменты народов с высокоразвитым общественным строем, создаваемые художниками-профессионалами и мастерами-специалистами, мы не испытываем особых затруднений, так как принадлежность отдельных мотивов к той или иной категории бывает в большинстве случаев ясна. Но археологический и этнографический материал не так легко поддается указанной классификации. Разумеется, и здесь ряд мотивов носит явно выраженный зооморфный или растительный характер, но наряду с ними встречаются, и в значительном количестве, неясные по своей принадлежности мотивы, которые следовало бы относить к числу неопределенных, по крайней мере до тех пор, пока не будет выяснена история их происхождения. Между тем отдельные исследователи включают такие мотивы в одну из перечисленных групп, либо основываясь на кажущемся сходстве узора с теми или иными предметами, либо опираясь на местные названия узоров. В тех случаях, когда узор непонятен, его нередко относят к группе геометрических.

Особенности орнамента на ранних этапах его развития и бытования заставляют нас быть очень осторожными при решении вопроса об истинной природе так называемых геометрических мотивов. Они могут оказаться узорами, хотя и возникшими на реалистической основе, но представленными в формах, далеких от действительности, или быть абстрактными, обязанными своим появлением творческой фантазии исполнителей. Это следует иметь в виду, поскольку понятие «геометрический» может не совпадать с понятием «абстрактный». Установить в каждом отдель-

ном случае, с каким геометрическим орнаментом мы имеем дело, нелегко.

Уже в палеолите мы сталкиваемся с геометрическими узорами, происхождение которых неясно. Это прежде всего так называемые «макароны» или параллельные волнистые борозды, проведенные пальцами по сырой глине, открытые в пещере Альтамира и в Кастильо. А.С. Гуцин высказывает предположение, что эти полосы могли изображать следы когтей медведя, оставленные царапающими движениями лап на той же глине. В других случаях (стоянка в Елисеевичах) мы видим ряды шевронов и сетку из квадратных и шестиугольных ячеек, нацарапанные на пластинках из бивня мамонта. Такая сетка могла быть изображением чешуи рыбы. Целый ряд фигур на костяных палочках из раннемадленских пещерных стоянок (Пиренеи) напоминает, по мнению П.П. Ефименко, «чисто орнаментальные узоры» и истолковывается им как стилизованные стебли, Г. Сен-Перье — как очертания раковин, а Г. Брейлем — как глаза животных. «Во всяком случае, — говорит П.П. Ефименко, — каков бы ни был внутренний смысл таких рисунков, за их внешней узорностью, несомненно, еще чувствуется какой-то образ».

Но если в приведенных примерах не представляется возможным уловить путь возникновения геометрических по своей форме фигур и можно лишь догадываться об их значении, то в других случаях причина появления их в том же палеолитическом искусстве раскрывается со всей очевидностью. Рассматривая многочисленные изображения животных, исследователи, уточняющие характеристику реалистического образа, например чешую на теле рыб или змей, ребра у рыб, шерсть у животных, перья у птиц и т. д. Эти детали показаны либо короткими косыми штрихами или серией правильно расположенных точек, либо дугами, шевронами, зигзагами, ломаной линией, заключенной между двумя параллельными линиями, и т. д. «Иногда, — пишет А.С. Гуцин, — удастся проследить, как изображение шерсти зверя переходит в самостоятельный линейный рисунок, имеющий орнаментальный характер». Теми же геометрическими формами передаются палеолитическим художником детали человеческого тела, прическа, украшения, одежда и, видимо, татуировка. Таким образом, длительная практика первобытного человека в передаче сред-



«Бабочки» на бересте, бумаге, рыбьей коже, ткани. Орочи, нанайцы

ствами искусства реалистических или стилизованных изображений сопровождалась в то же время исполнением чисто геометрических знаков, с помощью которых он условно воспроизводил детали тела животных или человека. Так возникла серия бордюров, состоящих из перечисленных выше геометрических фигур. Каждая из них, будучи прочно ассоциированной с образом того или иного животного, могла заменять собой целое изображение и называться по его имени. Но, вероятно, уже в палеолите такие фигуры, в особенности в тех случаях, когда их изображали отдельно от животных, могли приобретать и значение ор-

намента, вполне еще семантизированного, тесно связанного с тем или иным конкретным образом.

С тем же явлением мы сталкиваемся и в искусстве некоторых народов Сибири, относящимся к XIX — началу XX века. У алтайцев ломаная линия, изображающая позвоночник или пятна на теле дракона, встречается в орнаменте в качестве самостоятельного узора. То же мы видим у эвенков. Здесь пятна на теле дракона показаны в одних случаях ромбами, в других — квадратами, в третьих — прямоугольниками. На других эвенкийских фигурах в виде лент бахромы на конце и геометрический узор в форме шевронов, ломаной линии или ромбов являются единственными признаками, указывающими на то, что эти ленты изображают змей или драконов, поскольку головы, ноги и хвосты у них отсутствуют. Бордюры из ромбов, квадратов, прямоугольников, ломаных линий и шевронов в качестве самостоятельных орнаментальных мотивов можно встретить и на различных предметах быта этого народа. Манси, изображая оленей, делают на их теле узор в виде косых полосок с ответвлениями на концах, народы Амурского бассейна дополняют изображения змей, рыб, медведей, оленей, барсов орнаментальными деталями, с помощью которых передаются пятна и полосы на теле животных.

Возможно, что для изображения позвоночника или пятен на теле животных эвенки и народы Нижнего Приамурья использовали ранее разработанные ими геометрические узоры. В данном случае приобретает интерес тот факт, что реалистические образы сопровождаются деталями, имеющими геометрические очертания.

Оба процесса — превращение частей тела или покровов животных в самостоятельные бордюры, состоящие из геометрических фигур, и использование орнаментальных мотивов для обозначения деталей тела животных — свидетельствуют о том, что в искусстве первобытного человека и отдельных представителей современных охотничьих народов нет еще вполне четких границ между конкретной и отвлеченной формой, между реалистическим и геометрическим. Некоторые явления действительности изображаются при помощи отвлеченных геометрических фигур, а последние могут быть наполнены вполне конкретным содержанием, в зависимости от того, к чему они прилагаются.

К иной группе относятся похожие на орнамент знаки и фигуры, изображающие в условной форме самих животных или их следы, явления природы, предметы материальной культуры, родственные связи и т. п. Все эти повторяющиеся по несколько раз фигуры легко могут быть приняты за геометрический орнамент, поскольку в них трудно, а иногда и невозможно уловить связь с теми или иными предметами и явлениями окружающей человека действительности. Иногда пониманию таких фигур способствуют другие изображения, входящие в данный комплекс, в других случаях объяснение фигур и знаков дают сами исполнители их. Например, у чукчей точки и короткие линии изображают стаи рыб, у бурят полосы и точки означают звездное небо. Теленгиты точками между двумя параллельными линиями изображают одну из небесных сфер, эвенки — параллельные полосы — радугу. Нганасаны с помощью косых черточек и различно расположенных параллельных линий изображают воду и пургу. Вполне орнаментальный характер придают изображениям неба и земли нанайцы. Здесь мы видим дуги, волнистые линии, чешуйки, мелкие кружки и тому подобные фигуры.

Исключительно интересный материал дает нам искусство австралийцев. Им известны две проекции изображений предметов на плоскости: вертикальная, при реалистической трактовке человека и животных, и горизонтальная, или плановая, благодаря которой изображения теряют свое сходство с натурой и становятся похожими на геометрические фигуры.

Один из приемов плановой проекции заключается в том, что животные или человек представлены изображениями их следов. Другой способ вполне оригинален: человек изображается концентрическими кругами; человек или кенгуру, сидящие на земле, а также опоссум, влезавший на дерево, представлены в виде концентрических полукругов. Системой концентрических кругов при плановой проекции изображаются дерево, лягушка, костер, лужа воды, куст, место остановки змеи (свернутая кольцом змея), куча мусора, груда кишок и т. д. В других случаях концентрические круги являются не горизонтальной проекцией предмета, а упрощенным изображением предмета или его части (плод, глаз, ягодица, рисунок на животе). То же относится к концентрическим полукругам. Ими обо-



Металлические подвески. Пендальцы, ульчи, орочи, тивхи

значаются радуга, облака и дождь, ребра животного и т. д. Системой волнистых линий передаются хвост ящерицы, гусеница, змея, «передвижение предков». Несколько параллельных линий могут в зависимости от «контекста» означать сухожилия, копыта, следы человека или мух (когда их много), корни, метательную дощечку, палочку, употребляемую при танцах, а также родственную связь между людьми. Серия точек служит для обозначения дороги, следов человека, коры камедного дерева или ямок, сделанных лягушкой на песке. «Сражение» изображается при помощи крестообразной или иксообразной фигуры, означающей перекрещенные бумеранги. Иногда для характеристики предмета привлекается та или иная краска. Так, несколько красных полос означают кенгуру (цвет ее шерсти), серия белых полос — его кости. В целом эти полосы означают кенгуру.

Перечисленные фигуры, почти всегда представляющие собой те или иные предметы, существующие в действительности, встречаются в Австралии среди наскальных рисунков и изображений на песке, на вестовых палочках, на коре деревьев и на чурингах. На скалах и на песке они помещаются рядом с реалистически трактованными изображениями животных и человека, на чурингах же реалистические фигуры отсутствуют почти полностью.

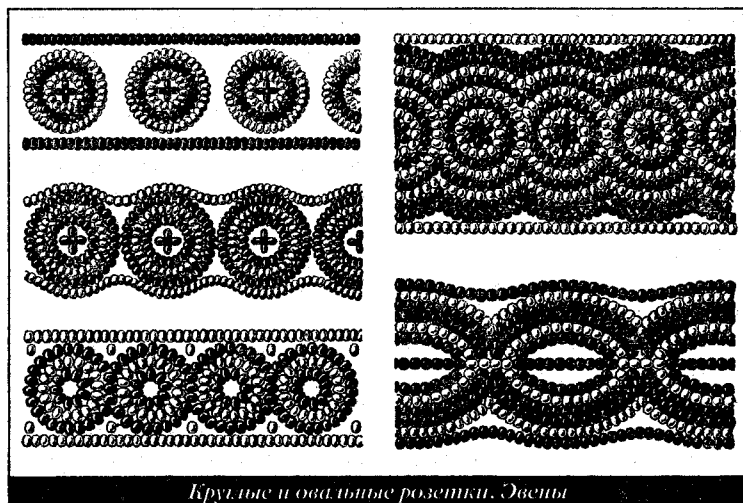
Таким образом, появление условных фигур далеко не всегда является конечным результатом последовательного упрощения реалистических изображений. Не можем мы также согласиться с Э. Гроссе, видящим в фигурах на чурингах естественное следствие техники резьбы, равно как признать в них орнаменты или позднейшую символику. Некоторые исследователи полагают, что у австралийцев при исполнении геометрических фигур не появляется ни малейшего стремления к сходству их с оригиналом, что самый характер изображений для исполнителей безразличен и все дело сводится к тому, чтобы придать отпечаток святости предмету или, наоборот, освятить изображение, поместив его на священный предмет, например на чурингу. Подобного рода рассуждения являются, с нашей точки зрения, неверными и приводят к полному отрицанию познавательной стороны искусства. В указанных знаках мы имеем дело с действительностью, отраженной в какой-то мере правильно, хотя и односторонне, всего лишь по одному характерному, с точки зрения австра-

лийца, признаку. В самом деле, разве округлость не характеризует и костер, и лужу, и дерево, и куст? Разве радуга или след присевшего на землю кенгуру не напоминают собой полукруг? И можно ли говорить о полном пренебрежении к форме, если длинные, вытянутые предметы (копыта, сухожилия, дороги, метательные дощечки) изображаются пучком параллельных линий? При внимательном изучении подобных изображений их отношение к действительности вовсе не представляется случайным. Наоборот, оно свидетельствует о наблюдательности австралийцев, их умении объединять разнородные предметы по тому или иному признаку. Далее следует отметить, что фигуры на чурингах не являются изображениями одиночных, ничем не связанных между собой предметов. Они объединяются в законченную композицию не только по смыслу, но и графически (соединительными линиями). В целом они представляют собой какой-либо эпизод: охоту или возвращение с нее; группу женщин, соединенных узами родства; дерево с влезавшими на него опоссумами; группу женщин, собирающих плоды и корни; группу женщин, сидящих около двух костров; двух мужчин, застигнутых дождем, и т. д. Иногда изображается целая панорама: группа деревьев, растущих на берегу реки, живущих здесь же лягушек и следы, оставленные ими на песке. Чаще всего изображения на чурингах иллюстрируют деяния предков какой-либо тотемной группы.

Если бы описанные фигуры не получили объяснения со стороны самих австралийцев, смысл и значение каждого отдельного знака и всей серии их остались бы нам совершенно неизвестными и могли быть восприняты как орнаментальные мотивы.

Характер геометрических узоров носят и некоторые австралийские изображения следов, оставленных на земле ногами или телом животных. Таковы, например, следы ящерицы, кролика, кенгуру, змеи или следы многих эму.

К особой группе знаков, похожих на геометрический орнамент, но не являющихся таковым, должны быть отнесены более или менее правильно расположенные насечки и зарубки на рукоятках ножей, палках, на иглах и на других предметах. Такие насечки делаются с практической целью, чтобы предмет прочнее удерживался в руке. Их можно встретить на «жезлах» и рукоятках орудий из кости, относящихся еще к палеолитической эпохе.



Круглые и овальные розетки. Эвены

Горизонтальные и косые нарезки имеются и на староземских костяных ручках для каменных ножей. О том же практическом значении нарезок свидетельствует и современный материал. В 1946 г. И.П. Лавров имел возможность наблюдать, как чукчи покрывали деревянную рукоятку ножа для разрезания мяса резными полосками, чтобы во время работы засаленный нож не скользил в руке. Иное, но также практическое значение имеют правильно расположенные глубокие нарезки на специальных деревянных щитках, употребляемых долганами во время зимней охоты на диких оленей. Эти щитки, устанавливаемые на двух коротких лыжах, служат охотнику прикрытием, за которым он скрывается лежа на снегу. Чтобы щиток был незаметен, внешнюю сторону его заклепывают снегом, который прочно удерживается на вертикальной поверхности щитка благодаря глубоким нарезкам, расположенным горизонтально или образующим несложные узоры — зигзаги, треугольники, ромбы.

Нивхи с практической целью покрывали глубокой, большей частью узорной резьбой специальную доску, подкладывавшуюся с гигиенической целью под колыбель, висевшую днем над нарами. Подобные же доски мы видели в домах ульчей в 1927 г. Такие доски предохраняли нары от сырости.

Простегивание сухожильной ниткой кошм и войлочных ковров у многих скотоводческих народов также пре-

следовало практическую цель: оно должно было придать кошме большую прочность. Без простегивания войлок, особенно при перекочевках, мог бы распасться на отдельные куски. Линии стежки обычно располагались в виде простейшего геометрического узора.

Практическое использование узора мы находим и у калмыков. Они топили установленные на открытом воздухе глиняные печи лепешками из кизяка. Для более быстрой просушки на одной стороне лепешек делались бороздки, расположенные правильными рядами, напоминающие геометрический узор.

Подобного рода примеры свидетельствуют о том, что знаки, похожие на орнамент, а иногда и явно орнаментальные, могут наноситься на предметы по соображениям чисто утилитарного порядка. В этих случаях они обычно не имеют семантической нагрузки, но не лишены в то же время художественного значения, поскольку линии, борозды, полосы и т. д. располагаются не хаотично, а в определенном порядке, образуя простейшие геометрические фигуры. Практическая деятельность сочетается здесь с господствующими в народе художественными вкусами и эстетическими нормами.

Нельзя не упомянуть в этой связи и о древней керамике, на которой имеются отпечатки веревок, плетения и тканей. Это именно отпечатки, а не знаки, нанесенные рукой человека. В одних случаях такие отпечатки возникали механически, например при изготовлении горшков путем обмазывания глиной плетеных корзин, в других сделаны сознательно. Процесс оттискивания веревки на сырой поверхности глиняного горшка, несомненно, преследует художественную цель, поскольку отпечатки располагаются зонально, на одинаковом расстоянии друг от друга, но можно ли безоговорочно относить их к области орнамента? Археологам хорошо известны отпечатки рогожи и тканей на глиняных изделиях, придающие им более богатую фактуру и сетчатую поверхность. Такие отпечатки некоторые исследователи с полным основанием называют псевдоорнаментом.

Псевдоорнамент становится в полном смысле орнаментом в том случае, если соответствующие узоры делаются от руки или когда для воспроизведения шнуров и плетения применяются специально изготовленные для этой цели штампы.



Итс Рудольф Фердинандович (1928–1990) – этнограф и востоковед, доктор исторических наук, профессор, член Союза писателей СССР.

Родился на Вологодчине, в Череповце, в семье эстонца, председателя губисполкома. В 1930–1935 гг. семья жила в Ленинграде, затем в Сталине. В 1937 г. родители Итса были репрессированы. Сыновья отправлены в детдом. В 1942 г. четырнадцатилетним подростком

работает на оборонном заводе, затем на шахте в Кемеровской области.

В 1950 г. Р.Ф. Итс окончил восточный факультет Ленинградского университета. С 1954 г., после окончания аспирантуры, работает в Институте этнографии АН СССР. Десятилетие спустя он руководит ленинградской группой сектора народов Восточной и Южной Азии, Австралии и Океании, занимается исследованием этнической истории народов Китая. В 1968 г. Р.Ф. Итс воссоздает и возглавляет в Ленинградском университете кафедру этнографии и антропологии, на которой учились студенты более тридцати стран. Он оказывает методическую помощь молодым университетам страны в постановке этнографического образования, готовит учебное пособие «Введение в этнографию» (1974).

В 1982 г. Р.Ф. Итс возглавляет Ленинградское отделение Института этнографии АН СССР (продолжает на общественных началах заведовать университетской кафедрой этнографии и антропологии). В последнее десятилетие жизни много внимания уделял Музею антропологии и этнографии, организуя зарубежные выставки его уникальных коллекций, популяризируя накопленные музеем богатства в сборниках МАЭ, редколлекцию которых возглавлял.

Он был также членом Постоянного комитета Международного союза антропологических и этнографических наук, участвовал в работе редколлекции журнала «Советская этнография».

В числе 200 научных публикаций Р.Ф. Итса фундаментальная работа «Этническая история юга Восточной Азии» (1974). Предложенные фрагменты – из его научно-популярной книги «Шепот Земли и молчание Неба» (1990).

ОДЕЯНИЕ ДЛЯ ДЕРЕВЯННОГО ЧЕЛОВЕКА

Поезд Красноярск – Иркутск еще долго виднелся вдаль, и так же долго мы не покидали перрона Красноярского вокзала, проводив дальше на восток, в «Тофаларию», нашего венгерского друга прекрасного этнографа и человека Вильмоша Диосеги.

Он с Евгенией Алексеенко прибыл в Красноярск за несколько дней до моего приезда и, поработав в местном музее с коллекциями по народным верованиям Западной Сибири, не мог выехать в Иркутск – не было билетов. Вынужденная задержка Диосеги дала нам возможность втроем провести вечер в обсуждении проблем и планов наших поездок. С Женей я выезжал на енисейский Север, к кетам, Вильмош отбывал к тофаларам.

Во время затянувшейся за полночь беседы Вильмош сказал:

– Будете у кетов – обратите внимание на их идолов. Они очень интересны, судя по книге Анучина, которая должна у вас быть.

Алексеенко действительно взяла с собой книгу Анучина – исследователя, изучавшего в начале XX века кетов и их верования по заданию Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого. Книга эта была неплохо иллюстрирована, и мы думали с помощью рисунков разговаривать стариков, у которых не могло не встретить сочувствия то обстоятельство, что в Ленинграде знают об их древней вере и обычаях.

В книге Анучина были изображены *дось* и *алэл*. Первый представлял собой тонкий столб, вкопанный в землю, с верхушкой, стесанной топором как остроконечная голова, с нанесенными на правый и левый скосы глазами и с обозначенными носом и ртом. Ниже с двух сторон столба шли семь затесов – семь ребер. *Дось* нередко был и рост человека.

Алэл – деревянная человекоподобная кукла, с большой головой, руками, ногами, с глазами из бусинок, пуговиц или бисера, облаченная в традиционную кетскую одежду из сукна и оленьей шкуры или какого-либо меха.

И то и другое у Анучина объяснялось невразумительно и обозначалось словом «идолы» или «кетские идолы».

— Мне кажется, — заметил тогда Вильмош, — что и дось и алэл — фетиши, но только разного смысла или назначения, мне трудно выразить это по-русски.

Вильмош Диосеги говорит по-русски довольно бегло. Кстати, это обстоятельство очень помогло ему собрать в Тофаларии интересный материал по сибирскому шаманству.

Проводив Диосеги, мы в тот же день, но только уже поздно вечером, на теплоходе тронулись вниз по Енисею и через четыре дня были в самом большом кетском поселении на реке Елогуй — в Келлоге, а где-то через месяц еще севернее — в Сургутихе.

Мы уже несколько дней в Сургутихе, уже все кетское население — наши друзья и помощники. Самый интересный наш собеседник — баба Вера Дорожкина, самая старая женщина из всех кетских женщин. Ей тогда было что-то около восьмидесяти лет, но память была поразительная, ум ясный, мысль четкая. Вот только обращение к нам, может быть, было чересчур своеобразным. Нам тогда было обоим вместе меньше лет, чем одной бабе Вере.

— Ну-ка, девка, покажь мне ту книжицу, что намердн сувала мне в глаза, — сказала как-то утром баба Вера, когда мы в очередной раз пришли в ее чум.

Баба Вера со своим стариком жила на окраине селения, и не в избушке, как все в центре, а в чуме. Объясняла она пристрастие к старинному крытому берестяной тиской островерхому жилью тем, что летом в нем прохладно и комара меньше, а зимой теплее от костра или печи, чем в доме. Главное, воздух здесь чище, повторяла баба Вера.

Мы сообразили, что баба Вера просит показать ей книгу Анучина. Женя достала ее из полевой сумки и отдала старухе.

Баба Вера, прищурив глаза, помусолив пальцы, медленно листала страницу за страницей. На одной из них она остановилась и ткнула пальцем в схематический рисунок остроконечного столба с вытесанными личиной и ребрами.

— Во, — протянула она и добавила: — Подь сюда, девка. Смотри. Это дось. Они обыкновенно тыкаются возле мат-

ки своей — *Холой*. Значишь, что такое? Холой — хозяйка тайги, озера, дороги.

— А у вас они есть? — перебила Женя.

— А то как же. Всего верст пять, а то и шесть отсюда до солнца. Большая излуцина нашей реки. Место знатное, рыбное. Там Холой, тама же ее детки — доси.

Старуха замолчала, а затем добавила какую-то странную фразу:

— Они, бедные, голые, зимами мерзнут, трутся круг матки своей, а так-то стерегут ее.

Вера Дорожкина продолжала листать книгу и что-то шептала про себя. Затем остановилась и, вновь ткнув пальцем в рисунок, обратилась к Алексеенко:

— А это-то все алэлы. Они у всякого в чуме или доме быть могут. У всякого. Однако замаялась я с вами.

Баба Вера закончила и тут же откинулась на одеяло постель и задремала.

На указанной странице были изображены деревянные широколицые куклы, одетые в меховые одежды. Тогда мы не могли спросить, а потом забыли, были ли алэлы в чуме бабы Веры?

Полученные сообщения заставили нас уговорить молодых кетов сходить с нами к Холой у большой излучины, а также постараться разыскать алэлов в кетских семьях и наконец-то точно узнать, зачем они? Кто они? Кем сделаны и во что наряжены? Узнать, чтобы связать их или, напротив, не связывать с фетишами, с предметами культа, обладающими возможностью реализовать желаемое тех, кто создавал досей и алэлов, надеясь получить какую-то помощь, покровительство или выгоду.

Володя Дорожкин, один из юных членов клана Дорожкиных, пошел с нами к излучине реки. Мы шли широкой тропой по низкорослому лиственному лесу левобережья Енисея. Шли недолго, часа два.

Первой бросилась в глаза огромная лиственница. Мы уже знали, что именно на такие деревья, которые выделяются на всю округу, и наносят кеты изображения Холой — хозяйки местности. Значит, нам идти к лиственнице и там искать досей.

На уровне глаз нормального роста человека на шершавом стволе лиственницы был виден овал затеса с выделенными на нем глазами, ртом и носом. Это была сама Холой.



Козлы. Гравюра, палеолит

Дерево стояло в нескольких шагах от берега. С тыльной стороны дерева, если считать лицевой ту, где изображена Холой, был небольшой овражек. От края овражка сбегались к дереву посеревшие от времени остроконечные, похожие на длинноголовых людей без рук и без ног, но с обнаженными ребрами доски. Казалось, они берут дерево с Холой в полукольцо, защищая свою хозяйку с тыла.

Мы насчитали девять досей.

— Их бывает и больше, — сообщил Володя, обратив внимание, что мы считаем, и добавил: — Когда человек около них окажется зимой, он непременно оставит им либо кусок тряпки, либо кусок оленьей шкуры, чтобы они могли прикрыть себя от холода. Наши старики считают их живыми. Они живые, но голые, и им холодно и голодно. Они дети Холой, так считают наши старики, и если их не подкармливать, не одаривать, то их matka рассердится на людей и перекроет пути в тайге и на реках, отпугнет рыбу и дичь от охотников.

Володя произносил слова несколько равнодушно и даже с улыбкой, как бы извиняясь за своих стариков, которые верили в подобную чепуху.

Тут я решил задать явно непростой вопрос:

— А когда тебе по пути попадаются Холой и доски, ты их не кормишь, не одариваешь?

— Ну почему же. И кормлю, и одариваю, что мне жалко, что ли? Но я не верю, — понял смысл моего вопроса Володя и продолжил: — Необязательно верить, чтобы делать, как заведено у нас.

Дальше разговаривать на такую тему я считал малополезным, понимая, что фетишизация объектов самой природы и созданных руками человека предметов слишком давняя традиция, чтобы покончить с ней в один момент. В общем-то такой ответ стоил больше, чем иногда встречающееся среди городской интеллигенции «приобщение к вечному» — крещение, отпевание близких и т. п. — по принципу: «на всякий случай... а вдруг там что-то есть?!»

— Володя, — решила Женья переменить тему разговора, — а в вашей семье есть алэлы?

— А то как же, — невозмутимо ответил Володя, — конечно, есть. Раньше, когда кто-то отделялся от семьи и заводил новую и оказывалось, что у него нет алэла, ему делали его старики. Как же без алэлов, без этих старушек, помогающих по хозяйству, берегущих добро и здоровье семьи.

И опять тон обычный, правда, уже не равнодушный, а скорее утвердительный.

Мы провели тогда, в 1958 году, в Туруханском районе Красноярского края почти полгода, посетили практически все кетские селения от Подкаменной Тунгуски на юге до Мундуйского озера и реки Курейки на севере. Мы узнали многое, но это была первая встреча с необычной культурой и бытом народа, чье происхождение и тайна самобытности языка до сих пор не разгаданы. После этой первой встречи мы еще трижды вместе были в «Кетии», как мы называли между собой просторы енисейской тайги и тундры, освоенные кетами. Я был в этих местах еще раз уже без Алексеенко, со студентами, а она — многократно самостоятельно или с другими спутниками. Кеты, их духовная культура, их жизнь, их судьба стали судьбой и жизнью Евгении Алексеевны Алексеенко, самого блестящего и талантливого исследователя этого народа, его прошлого и настоящего.

Много алэлов прошло перед нами: алэлы и в доме Толкова, и в доме Бердникова, и Серкова, и, конечно, Харлампия Бальдина.

Однажды зимой где-то близ Келлога я столкнулся с Харлампием Петровичем Бальдиным, старым знакомым, подарившим нам много интересных рассказов о жизни кетов.

Был легкий морозец. Я пошел в тайгу на обыкновенных лыжах, на которых мы все бегаем по нашим пригородам зимой. В первые месяцы календарной зимы снега еще немного, и можно идти по тайге на узких лыжах. Цели у меня не было никакой, я решил просто отдохнуть и подумать на воздухе.

Мой путь пересек след широких камусных лыж. По очертанию кольца лыжного посоха с одной стороны широкой лыжни я понял, что это след Харлампия Петровича. Ему тогда было уже под семьдесят, и невольно подумалось: «Зачем старик Бальдин пошел в тайгу?»

Я свернул на его лыжню и довольно скоро увидел его, прислонившегося к сосне. Он был одет в короткую оленью охотничью парку, на голове ситцевый платок, завязанный на старушечий манер. В руках у него было ружье «Белка» — двуствольное, стволы расположены один над другим: один ствол малокалиберной винтовки, второй — обычного охотничьего дробовика.

Харлампий Петрович целился в кого-то или во что-то. Не оборачиваясь ко мне, он поднял руку: «Тише, остановись!» Я встал. Раздался выстрел, и Бальдин радостно крикнул: «Наконец-то я добыл ее! Иди сюда, парень!»

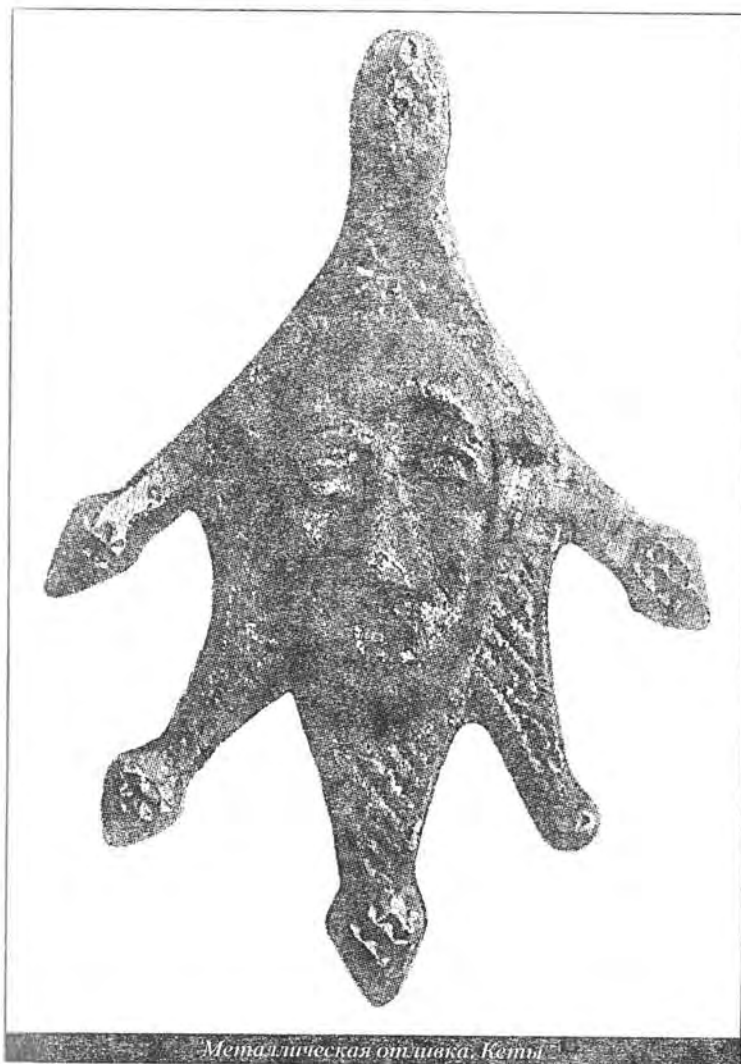
Я пошел вслед за Харлампием, но он раньше на своих широких лыжах оказался у поваленного ствола и гордо потрясал телом убитого бурундука. Пуля попала зверьку в голову. Зверек был небольшой. Зачем он?

— Зачем вам бурундук, Харлампий Петрович?

— Ой как надо, у алэла совсем прохудилась одежонка, а она была из бурундучьего меха. Я уж месяц как хожу за бурундуком. Теперь добыл, теперь алэл — самая старая из старушек-помощниц будет рада. Сегодня же разделая шкуру и завтра сам сошью ей сокуй, чтобы было тепло.

Информации было неожиданно много. Оставалось только тактично задать вопросы: и о смысле алэлов, и почему они всегда женщины, и почему старухи, и зачем им одеяния?

Женя также собирала подобный материал. И рассказы Харлампия Петровича, и постоянные наблюдения — все это позволило узнать основное: алэлы неперменные, обязательные спутники и, по сути древних представлений, члены каждой кетской семьи.



Металлическая отливка. Кетты

Не может быть кетской семьи без алэлов. Алэл — женского рода. Из целого куска дерева искусно вырезано широкое лицо, руки, ноги, грудь. Обязательно старушка должна быть одета: и потому, что ей голой будет холодно, и потому, что быть голой неприлично. Как правило, их в

семье бывает одна или две, а то и несколько. Эти старухи — помощницы семьи во всех ее делах: они охраняют жизнь и богатства семьи, помогают по дому, следят за детьми и скотиной — оленями, собаками. Алэлы, которых мы видели, все были очень старыми, потемневшими от времени, прокопченными в дыму чумного костра.

Часто украшают одежду алэла вышивкой бисером. Делают на лбу бисерную повязку, пропускают бисерную нить по подолу суконного халата или по голенищам унтов. Хранятся алэлы в специальном берестяном туеске в укромном месте в чуме или доме, при перекочевках их возят с собой в санках-ящиках с домашним скарбом.

По понятиям кетов, алэлы чувствуют все, как люди. Им доступны жалость, обида, они знают горе и беды, а также и радость. Нередко их кормят, смазывают рот рыбьим жиром, оленьей кровью. Если человек не будет заботиться об алэлах, то семья останется без постоянных безропотных помощников и погибнет.

Харлампий Петрович вскинул руку с острым ножом, провел несколько раз по распластанной шкуре бурундука и сделал выкройку маленькой длинной парки. Он достал широкоскулую, большоголовую, черную от времени деревянную куклу-старушку, примерил выкройку и быстро стал кидать стежки иглой с оленьей жилой. Вскоре самая старая помощница была одета в новую парку и новые унты из меха бурундука.

— Вот и славно. Вот и хорошо, — разглядывал, приговаривая, свою работу Бальдин, — будет теперь старуха довольна, и нам хорошо всем будет.

Мы узнали об алэлах многое, не узнали только, когда, кто из кетов и зачем сделал первую куклу. В каждой семье они были «давнишними», так говорили и старики и молодые.

— А это что такое? — я показал Харлампии на плоского железного человечка со стрелой, привязанного к шесту чума.

— О-о, — протянул Харлампий Петрович, — это моя ульвэй. По-вашему, болезнь, она не должна быть во мне, она не должна болтаться где попало. Ее нужно крепко привязывать. А это, — он показал на комочек из ткани, тоже привязанный, но к другому шесту, — ульвэй моей хозяйки. Когда мы умрем, то мою ульвэй нужно выбросить далеко-далеко, а ее — распустить или, еще лучше, сжечь.

За ульвэй мы не ухаживаем, только глядим, крепко ли они привязаны к шестам чума.

Есть еще своеобразное изображение фетиша, которое доживает и до наших дней в преобразованном виде.

На обширных просторах евразийских степей путник часто встречается с каменными изваяниями, которые называются «каменными бабами». «Каменная баба» — название точное только для материала изваяния, но обычно изображен в камне некий усатый степняк, кочевник. Стоит он посреди степи, виден издали, достигает нередко более двух метров в высоту. На некоторых изваяниях точно очерчены не только лицо с широким приплюснутым носом, усами и узкими глазами, но и руки, скрестившиеся на поясе, пояс с подвешенным кинжалом, халат, у которого правая пола заходит на левую, как это принято у тюркских народов.

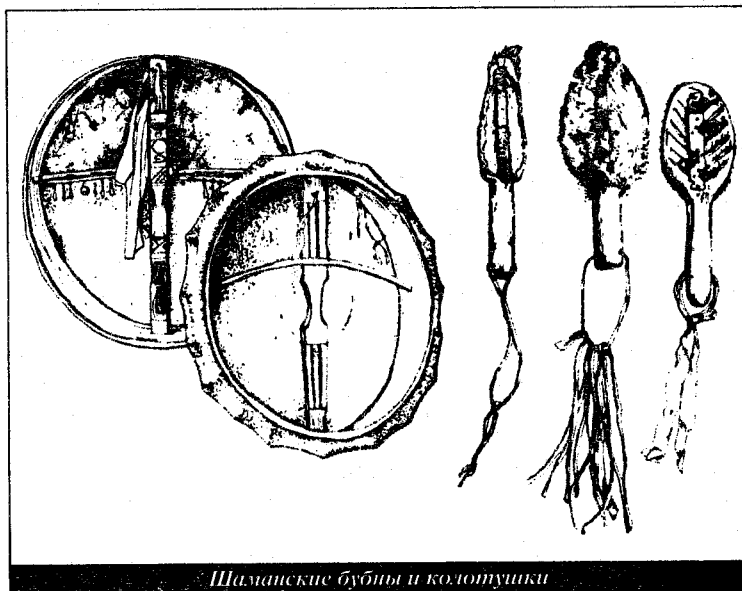
Изваяние чаще всего принадлежит древним хозяевам степей — тюркам. Идет уже многолетняя дискуссия — изображен ли в «каменной бабе» предок, который должен заботиться о живых потомках, или враг (обычно сильный побежденный враг), образ которого должен отпугивать новых врагов? Вот о чем идет спор в науке.

Для нас же важно одно, что древние в поминальном цикле предусматривали создание специального изображения умершего, наделяя такое изображение чудодейственной силой влияния на жизнь живых.

«Каменные бабы» по смыслу близки к ульвэй и алэл и даже чуринге.

ШАМАНСКИЙ «ДАР» И ПЛАЩ СО «ЗМЕЯМИ»

Была середина августа, когда в Туве уже появляется желтизна на травах и на деревьях черного нехвойного леса. Скоро, очень скоро перемахнет через Саяны, через Тоджу северное дыхание, придет сюда — в Центр Азии — зима. Полетит снег по перевалам в долины, завалив сначала сами проходы в горах. Отрежет снег горные стойбища от долинных, прервет связи между центром и окраинной республикой. Снова будет трудно подниматься над горами, спрятавшимися в тумане и метели, маленьким «аннуш-



Шаманские бубны и колотушки

кам», и снова возродятся в юртах, удаленных от школ, шаманские песнопения, долгой зимой вновь будут звучать песни без слов, горловые песни тувинцев, иногда прерываемые голосами из репродукторов и транзисторов из какого-то «другого» для арата мира больших городов.

— Не так мрачно, — перебил ход моих мыслей, как будто угадал их, мой старинный друг Монгуш Кенин-Лопсан, — конечно, скоро осень, на стойбищах останутся только взрослые, старики и грудные дети, а школьников отберут и развезут по школам. Их родители тоже были школьниками, и они знают мир, знают и помнят о том, что за Саянами.

Продолжалась наша затянувшаяся беседа на самом берегу Улуг-Хема — Великой реки, как называют Енисей тувинцы, в центре столицы Тувы — Кызыле, на скамейке у обелиска — земного шара, поставленного на постамент и увенчанного остроконечной пикой. На постаменте надпись по-английски и по-русски: «Центр Азии». Да, здесь географический центр великого Азиатского континента!

Мы беседовали, чуточку споря и как бы проверяя себя, о том, что же такое современная духовная жизнь,

как в ней отражается традиция, включая традиционные верования — и шаманские и ламаистские. Причину живучести шаманских представлений я стремился найти в самом образе жизни арата, ставящего его в зависимость от сезона. Монгуш уловил мое настроение и повторил:

— Не надо так мрачно. А не думаешь ли ты, что жизнестойкость шаманства зависит от его необходимости арату. Этим, видимо, можно объяснить, почему шаманы пережили лам, хотя последние были в чести у феодальных владык, и даже не считали шаманов конкурентами.

— Решил оседлать своего конька, — вставил я в торопливую речь Монгуша, который о тувинских шаманах мог говорить много и интересно. — Оставим окончательные суждения на будущее, когда мы или наши ученики проведут сплошное обследование и у нас будут реальные данные. Согласись, что в зимние дни, пожалуй, никто на стойбищах не видит ни ленинградских, ни тувинских этнографов. Откуда же быть верным данным?

Насчет зимней экспедиционной тропы ты прав. Жаль, что прав, — грустно произнес Монгуш, — пропадает ценный материал. Чего только не услышишь от стариков в долгие зимы у печурки, горящей в середине юрты!

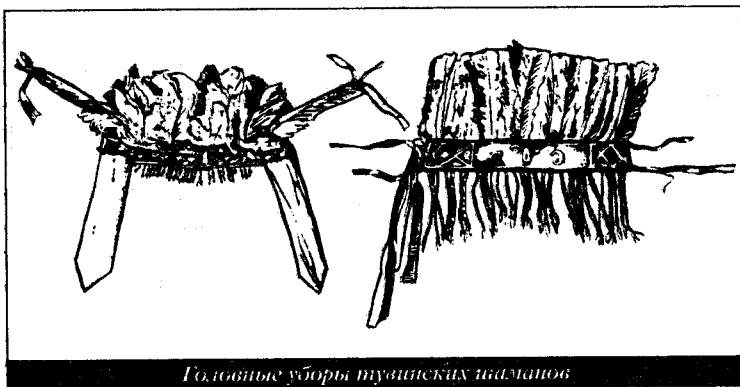
— Монгуш, я уже спрашивал тебя о так называемой шаманской болезни?

— Это когда эпилептик или вообще душевнобольной обладает якобы признаками шаманского дара? Не спрашивал, но знай, у нас, в Туве, так не считают, я вообще думаю, что такое представление о появлении шаманов придумано европейскими исследователями.

— Насчет европейских исследователей ты, наверное, прав. В Париже в Институте Арктики к изучению шаманства привлекают даже врачей-психиатров.

Монгуш помолчал. Спустился к реке. Бросил камень в воду. Я подошел к нему.

— Смотри, как все осмысленно в природе, — Кенин-Лопсан показал на гору, разделяющую два потока, две реки — Пий-Хэм и Каа-Хэм, из которых складывается Енисей, — гора разделяет истоки Улуг-Хэма, чтобы обозначить его начало. Так и нам, прежде чем понять явление, нужно знать его начало. Во всяком случае, у тувинцев шаманы не были душевнобольными.



Головные уборы тувинских шаманов

Возникший было диспут завершился так же внезапно, как и начался.

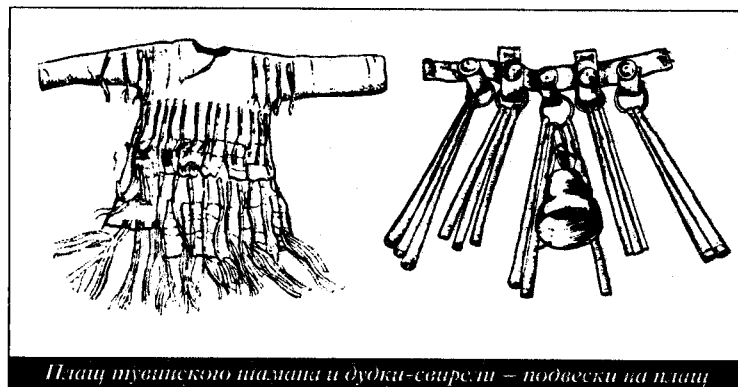
Очень интересен был фактический материал по тувинскому шаманству и его происхождению, шаманскому костюму и шаманскому фольклору. Хотелось узнать о них и не хотелось спорить просто так, ради спора. Тувинские шаманы, по народным поверьям, происходили от шаманов-предков, духов земли и воды, небожителей, злых духов *албысов*, злых духов *аза*. Сильнейшими были шаманы, ведущие происхождение от шаманов-предков. Причем чем глубже уходили корни шаманов-предков, тем сильнее был шаман, опиравшийся на силу всех прежних шаманов.

Шаман из Барун-Хемчинского района Шокар в песнопении сообщал:

Я — шаман, я — царь всех шаманов,
Я — наследник шамана Каралбая,
Я живу в середине царского моря,
Я слышу царем всех шаманов.

В другом случае камлание начиналось с упоминания главного первопредка, а затем всех последующих шаманов данной семьи. Когда же камлали шаманы, происшедшие от духов — хозяев земли и воды, они обязательно говорили о своем родстве с духами этих стихий:

Хозяйки земли и воды,
Это вы, мои медно-желтые сестры.



Платье тувинского шамана и дудки-сиврели — подвески на платье

— Что же это за медно-желтые сестры, — спросил я у Монгуша, услышав текст камлания.

— Я считаю, — мудро решил Кенин-Лопсан, — что речь идет о высоких горах, бурных реках с животными и рыбами. Но если тебе нравятся такие тексты, то поверь мне, что песенный зачин шаманов, ведущих родословную от небожителей, еще загадочней и значительней. Таких шаманов у нас считали способными встречаться с «железными небесными сыновьями» — *азарларами*, которым подвластно все земное. Послушай зачин песни таких шаманов:

О вы, сыновья с небес, где азар!
Вы, которые день и ночь пригнали на землю,
Вы, которые тысячу звезд сторожили,
Вы, для которых белое облако стало платком,
Вы, для которых синее облако стало пологом,
Вы, для которых черная туча стала безрукавкой,
О вы, сыновья владыки неба!
О мой родитель, Небо, владыко!
Еще раз, о владыко!
О мать моя земля! Помилуй меня!
Я шаман, могущий умереть

и упасть в беспамятстве!

Я вслушивался в песню шамана, повторенную Монгушом, мелодия захватывала меня, но мне не хотелось говорить, хотелось молчать и слушать. Кенин-Лопсан вошел во вкус, а так как он знал и помнил многие напевы, шаман-

ские песни сменились тут же на берегу Енисея песнями аратов, пересекающих степь и поющих о том, что видят глаза и слышат уши.

На другой день Монгуш дал мне свои записи шаманских биографий. Среди них были подробные и короткие, эмоционально возвышенные и сугубо прозаические. Один из знаменитых шаманов, считавший себя происходящим от небожителей, стал шаманом, будучи пораженным молнией. Старший брат пять дней искал его, а когда нашел, то увидел, что он еле дышит, изо рта и носа течет кровь. Он пришел в себя не сразу, а когда совсем очнулся, выздоровел, то почувствовал свою силу. Вскоре на берегу реки он сошелся в борьбе с сильным шаманом из Алаша, который признался: «Силен шаман Кайгал, родом из небожителей. Когда я совершаю нападение на него сверху, он превращается в пылинки и проваливается сквозь землю. Когда на него нападаю снизу, он превращается в сизый дым и поднимается в небеса. Никак не мог поймать я шамана Кайгала. Мне пришлось добраться до его аала и убить выстрелом его маралуху с мараленком. Итак, я вернулся домой».

Особой была история тех шаманов, которые считали свое происхождение от злых духов албысов или аза. Албыс — ведьма, легко превращавшаяся при встрече с мужчиной в женщину, при встрече с женщиной — в мужчину. У нее была, по поверьям тувинцев, отличительная черта — верхняя губа заячья, нижняя — с рубцами, а нос провалившийся. При встрече с человеком албыс тщательно закрывала нос и губы.

Монгуш, передав мне свои записи, рассказал, с его точки зрения самую примечательную легенду, записанную о Куулар Тогдугаше.

— Мой отец, — рассказывал Кенин-Лопсан, — поведал мне легенду о шамане из рода албысов Куулар Тогдугаше, который говорил о себе: «Я — шаман из рода албысов. Я ходил по гальке, где было старое русло. Ко мне навстречу вдруг вышли две красавицы, и вмиг я оказался меж ними. Я почувствовал, что лежу в объятиях красавиц, крепко спящих. Так мы втроем спали на песчаной косе. Проснувшись, красавицы повели меня к высокому яру Чуг-Баэки. Там стояло большое селение — аал, в котором жили албысы. Они сварили чай очень желтого цвета. Каждая албыс подоила в чай из своей груди, а грудь можно было перекинуть через плечо, и



Предметы традиционного быта: тувинский самострел и седла

мы пили этот чай. Затем обе красавицы повели меня на высокий песчаный берег Элезин-Чарык. Тут тоже каждая албыс подоила молоко из своей груди в горячий чай, и такой чай мы дружно выпили. Потом обе красавицы привели меня на крутой берег Улуг-Узук. Здесь сделали мы остановку, они подоили молока из груди, которую можно было перекинуть через плечо. Тут же сварили чай, и мы втроем его выпили. Простившись с обеими красавицами, я вернулся домой. Потом иногда они приходили в наш аал, видели их только мои глаза — простые смертные не могли увидеть их появления. Я взял шаманские вещи и начал камлать. Меня никто не учил слагать шаманские песни, потому что я вышел из племени албысов».

Окончил рассказывать эту легенду Монгуш и тут же добавил, что шаманы, которые считают себя родом из аза — духов, вызывающих болезни, по народным представлениям, способны были победить аза и возвратить душу больного. Никакой другой шаман не мог так хорошо обнаружить аза, как шаман, рожденный аза.

Все события прошлого и сегодняшний день смешались в нечто единое, когда Монгуш повел меня в Кызыльский музей имени 60 богатырей и показал еще добротный шаманский костюм.

Шаманский костюм (плащ и головной убор — своеобразная корона) у самых «сильных» шаманов дополнялся бубном и колотушкой. Костюм представлял собой визитную карточку традиций миропонимания, мировосприятия тувинцев — древних скотоводов-кочевников. Украшенный деревянными и металлическими символами, специальными подвесками и некогда бывшими боевыми наконечниками стрел, шаманский плащ сам по себе выступал помощником шамана в его общении с духами.

Плащ был шит из шкуры домашней козы, на плечах — два черных ворона, повернувшиеся клювами друг к другу, вырезанные из дерева. Черные вороны — разведчики, они помогают отыскать пропавшую душу и распознать злых духов. По длине рукавов пришиты ленты рысей шкуры, снятой с ноги зверя. Сзади на плечах — два кольца. Сюда привязывали «змей» — главных помощников шамана в отыскании болезни и в ее отпугивании. Змеи сами по себе были страшны, и, чем больше их было на шаманском плаще, тем свирепей был вид самого шамана, приводивший в трепет и духов болезней — аза, и духов смерти — *четкеров*. На кольцах подвешивали за головы по десять змей, из шкуры зверья — хвост, голова — из красной ткани.

У каждого шамана на плаще было по две *сыр-чылан* — «стреляющие змеи». Сделанная из скрепленных звеньями металлических полосок «стреляющая змея» проходила по всему плащу — от подола к вороту. В местах соединения звеньев с каждой стороны привешивали по два наконечника стрелы, по тринадцать наконечников на каждой «змее». «Стреляющая змея» была оружием шамана в его борьбе со злыми духами и с другими шаманами.

— Плащ, — поднимая шаманское одеяние, сказал Монгуш, — был подобен крыльям, а головной убор, к тому же сделанный из перьев орла и филина, с острыми металлическими рогами для поражения врага, защиты от врагов, был головой. Шаман в своих камланиях «парил» в небе. Камлание часто происходило ночью, поэтому перья филина делали «летающего» шамана таким же, как филин, который видит ночью, видит далеко и абсолютно все. [...]



Крейнович Ерухим Абрамович (1905–1985) — лингвист, этнограф, исследователь языков народов Севера, доктор филологических наук.

В 1926 г. окончил Ленинградский университет. Уехал на Сахалин, работал учителем, уполномоченным по туземным делам Сахалинского ревкома, два года прожил среди нивхов.

В Ленинграде в 1932 г. создал первый нивхский букварь «Новое слово» (работая над ним, совершил поездку

к амурским нивхам). Тогда же опубликовал работу «Гиллакские числительные». В 1936 г. выпустил «Нивхскую грамматику», в следующем году — монографию «Фонетика нивхского языка».

В начале 1930-х гг. начал изучать юкагирский язык, подготовил к печати статью «О системе спряжения в одульском языке», но опубликовать ее не успел: в 1937 г. был незаконно репрессирован. На Колыме, отбывая срок вместе с юкагирами, он усовершенствовал свое знание юкагирского языка. Зимой 1943 г., когда лагерное начальство направило Е.А. Крейновича на Охотское побережье, в с. Армань, он занялся изучением эвенского языка (впоследствии он посвятит этому несколько работ).

В 1949 г. вернулся в Ленинград, где в своей кандидатской диссертации подвел итог лингвистическим исследованиям юкагирского языка (его монография «Юкагирский язык» увидела свет десять лет спустя).

В 1959 г. участвовал в Комплексной экспедиции Института языка, литературы и истории Якутского филиала АН СССР, изучал в селах Колымское и Нелемное язык тундренных юкагиров, написал очерк «Юкагирский язык» для пятитомника «Языки народов СССР». В конце 1950-х — начале 1960-х гг. предпринял экспедиции к кетам, в пос. Ворогово Красноярского края. Собранные материалы легли в основу его монографии «Глагол кетского языка» (1968).

В 1957 и 1960 гг. последовали новые экспедиции ученого к нивхам Сахалина и Амура. В 1973 г. в Москве вышла книга Е.А. Крейновича «Нивхы. Западноты обитатели Сахалина и Амура», родившаяся в основном из его дневниковых записей 1926–1928 гг. Фрагменты из этой книги предлагаем читателям.

ОХОТА НА МОРСКОГО ЗВЕРЯ

5 августа. Нивхи, живущие по Тыми, получают продукты морского промысла, тюленьи шкуры и тюлений жир от нивхов Охотского и Татарского побережий Сахалина. Взамен они снабжают их волокнами гигантской крапивы. Нивхам Охотского побережья они сплавляют таюже заготовки лодок из тополя. Этот обмен продуктами осуществляется в форме обменного дарения. Нивх, который нуждается, например, в тюленьей шкуре, может послать знакомому нивху Охотского побережья волокна крапивы или собаку, а тот уже догадывается, что человек, пославший ему дар, в чем-то нуждается. От соседей либо из намеков пославшего он узнает, что тому нужно, и посылает ему соответствующий предмет.

Все нивхи, живущие на побережьях, занимаются охотой на тюленей и белух. Опишу один из наиболее интересных способов охоты на тюленей при помощи плавающей остроги *тла*. Этот вид охоты начинается на заливах Охотского побережья Сахалина, как только они освобождаются ото льда. Поразительно умение нивхов определять породу тюленя по одной форме его головы, показывающейся над водой. Голова сивуча, по их словам, тупая, а у других тюленей — острая. О молодом сивуче один нивх сказал, что он выскакивает из воды и «как бочка стоит», разглядывая интересующий его предмет, а старый сивуч так не поступает и ведет себя беспокойно, когда заметит людей. Нивхи говорят, что тюлень породы *к''ад* спит, высунув голову из воды. Они знают, каким криком можно вызвать любопытство тюленей и подманить их к себе. Так, молодого сивуча *амси* нивхи подманивают криком *уруруру*, а большого — звуком *уз*, произносимым через нос. Маленького тюленя породы *масык''и''а* подманивают криком *ну, ну*.

Один нивх мне при этом сказал, что можно им кричать и *но*, потому что «они неграмотные — все равно слушают». При подманивании тюленя *к''ад* издают низкий ревущий крик *гап*, причем первый звук издается не полостью рта, а грубым трением воздуха о гортанные связки. Кроме того, для возбуждения любопытства тюленя свистят, если это старый сивуч, либо ударяют рукой или веслом о борт лодки, если это тюлень помоложе. Сперва молодой тюлень

ныряет, но затем высовывает голову из воды, чтобы удовлетворить свое любопытство. Этого-то и добивается охотник, который кружит на лодке вблизи места, где появился тюлень. В конце концов последний попадает на острие его плавающей остроги.

Плавающая острога *тла* состоит из четырех частей: рукоятки, направляющего приспособления, железного наколеника и длинного тонкого ремня.

Рукоятка плавающей остроги равна примерно двадцати маховым сажаням (примерно 35 м). Она состыковывается из четырех-пяти палок. Каждая из них должна быть около четырех маховых сажаней (7 м). Форма палок круглая. Они гибки, тонки и обтесаны удивительно ровно. На концах палок имеются срезы, сделанные под очень острым углом. Поверхности срезов подогнаны очень точно. Когда палки соединяются друг с другом плоскостями этих срезов, кажется, что они части одной палки, разрезанной пополам. Места соединения палок умело и крепко перевязываются тонкими ремешками. Так составляется тонкая и гибкая рукоятка остроги. Материалом для нее служит только наружный слой лиственницы. Длина рукоятки остроги Кельма, которую я описываю, равна примерно 35 м.

Самая важная часть остроги — *лах*, т.е. ее направляющее приспособление. Его задний конец называется *лунини*, средняя часть — *лах*, а передняя — *ногс*. Длина направляющего приспособления остроги Кельма равна пяти пядям (примерно 65 см), а самая широкая его часть не превышает одной пяди. Нижняя сторона направляющего приспособления выстрогана таким образом, что вдоль ее центра проходит небольшой ровный киль. От киля к наружным стенкам внутренняя часть дерева выбрана так, что киль слегка выдается над краями нижней стороны направляющего приспособления. Верхняя сторона направляющего приспособления гладкая, чуть-чуть поката в обе стороны. В центре верхней задней части приспособления сделана ложбинка, по обеим ее сторонам — две пары отверстий, направленных к центру приспособления под углом. Они не сквозные, но каждая пара отверстий все-таки соединяется друг с другом внутри приспособления. В ложбинку вкладывают хорошо пригнанный к ней конец древка остроги, который крепко привязывают к приспособлению орлиными перьями. Для этой цели бе-

рут только наружную часть пера, так как внутренняя, обращенная к телу орла, ломка. Технический гений нивхов отыскал в окружающей природе такой материал, который не подвергается размоканию. В конце прикрепленного таким способом куска древка остроги сделан косой срез, к которому прикрепляется вся состыкованная рукоятка.

Передняя часть приспособления чуть-чуть шире задней, и имеет довольно крутое закругление, переходящее в длинное, выгнутое вперед острие. Последнее приподнято немного вверх, а затем идет как бы параллельно верхней стороне приспособления. Направляющее приспособление изготавливается из ели, а выступающее вперед острие — из березы. Чтобы вставить это острие, в центре передней части приспособления под очень острым углом вырезают щель, куда входит точно пригнанная к этому месту березовая вставка. В направляющем приспособлении остроги *Кельма* это острие было подогнано к приспособлению с удивительной тщательностью.

Для изобретения направляющего приспособления нужен был гениальный ум. Примечательным кажется мне то, что в лодках нивхов нет киля, а для направляющего приспособления они его изобрели. Находясь на воде, приспособление чуть-чуть колеблется и кажется живым. Мизгун говорил, что сделать направляющее приспособление очень трудно, у некоторых оно получается так, что идет под воду и им невозможно бить тюленя, но если оно сделано хорошо, то держится на воде и подвижно, как рыба.

На березовый конец направляющего приспособления надевают железный поворотный наконечник. В отличие от стрелы он имеет сбоку еще один выступ в виде небольшого крюка. Этот выступ расположен в другой плоскости, чем режущая плоскость стрелы. Когда направляющее приспособление приближается к тюленю, его продвигают вперед и вонзают в тюленя. Вонзившись, наконечник вместе с выступом погружается в его тело. Животное, рванувшись, могло бы сорваться с наконечника и убежать, но выступ, идущий в иной плоскости, чем режущие грани стрелы, задерживается под кожей, ибо в мышцах подобно крюку, и не дает возможности освободиться животному от этой железки. Однако разум морских охотников учел, что раненое животное может нырнуть и скрыться в водных просторах



Разделка туши белухи. Личный архив Е. А. Крейновича

моря, где охотнику на утлой лодчонке не угнаться за ним. Следовательно, надо сделать так, чтобы животное не уплыло и не унесло с собой драгоценное орудие. Тогда охотники создали новое усовершенствование, они сделали нижнюю часть наконечника в виде овала и тем самым получили возможность надеть его на древко. Кроме того, они сделали там же, в нижней части наконечника, отверстие, сквозь которое продели конец тонкого длинного ремня и завязали его. Теперь уже зверь от охотников уйти не мог. Рванувшись после удара, он срывал с древка наконечник и погружался в пучину, но далеко уйти ему не удавалось потому, что конец длинного ремня находится в лодке охотника.

Для того чтобы плавающей острогой можно было управлять, к носовой части лодки прикрепляются два крыла. В конце одного из них сделано отверстие, в которое вставляется свободно вращающаяся в нем деревянная вилочка. На эту вилочку укладывают рукоятку остроги. Другую вилочку более крупных размеров укрепляют на той же стороне лодки посередине борта. Охотник выезжает в залив. Передняя часть остроги покоится на вилочках, а задняя плывет по воде за лодкой. словно змея извивается за ним его гениальное творение. Он выезжает на фарватер и продвигает половину рукоятки вперед. Теперь уже лопаточка и хвост остроги находятся в воде. Середина ее покоится на крыле и борту лодки, изящно спустившись с обеих сторон в воду. Охотник старается двигаться по заливу без лишнего шума — он весь напряжен и ждет. Наконец где-то над водой показывается точка — голова тюленя.

Нивхи хорошо знают любопытство этого животного. Как только оно появляется над водой, рулевой ударяет веслом о борт лодки и издает крик. Я часто слышал, как несется по заливу крик охотника. Привлеченный криком или стуком тюлень на мгновение задерживается и смотрит в сторону охотника, не видя незаметного и быстро приближающегося к нему приспособления со смертоносным железным наконечником. Быстрым и сильным движением рук охотник продвигает направляющее приспособление вперед и вонзает острие в тюленя. Чаще всего животное несколько раз уходит от охотника, ныряет в воду, но в конце концов попадает на его острогу.

Когда острога попадает в тюленя, он мгновенно ныряет в воду, унося с собой вонзенное в его тело железное острие, прикрепленное к ремню, но как бы он теперь ни рвался ему не сорваться с длинного ремня. Охотник подтягивает тюленя на ремне к себе и ударом деревянного молота разбивает ему голову.

Деревянный молот, которым убивают тюленя, очень интересен. Он короток и сделан из одного куска дерева. Ручка его тонка. На ударном конце его, выдающемся над молотом, вырезана голова животного — тюленя или рыбы. Деревянному молоту в конце ручки придается угловатая форма. Удар молота проламывает кости черепа.

Управлять плавающей острогой не просто. Этому искусству надо учиться. Мизгун говорил мне, что, если тюлень нырнет в двух маховых саженьях от его остроги, он быстро погружает плывущее приспособление боком в воду и под водой уже вонзает в туловище тюленя наконечник. Изредка встречаются охотники, говорил он мне, которые под водой попадают в животное наконечником и в том случае, когда оно ныряет и на расстоянии трех маховых саженьей от наконечника остроги, но он, Мизгун, таким умением не обладает.

Изучив замечательную плавающую острогу нивхов, видя, с какой ловкостью они с ней обращаются, нетрудно понять, что добыча тюленя обусловливается, с одной стороны, качеством орудия, а с другой, — мастерством охотника.

Однако нивхи придерживаются в этих вопросах иного взгляда. Однажды я сидел в жилище Моклея. Через некоторое время он вернулся с охоты на заливе, не добыв ни одного тюленя. Он был расстроен. Потом он высказал мне

причину своей неудачи: «Ни один нерпа близка моя лодка не ходи. Однако нерпа сердает». Таким образом свою неудачу Моклей объяснял тем, что тюлень на него сердится и не хочет пойти на смертоносное острие его остроги.

Весной, когда залив очищается ото льда и нивх впервые выезжают со своей гениальной острогой на залив, он бросает в его воду стебель, пучки, сарану, горох, табак, а потом просит тюленя: «А! Моему табаку подобно выпырни! Пожалея меня! Глаз не имея, у кончика моего весла выпырни!» («А, *нйрамх потыр пуя! нён"арзя! няхняхты к"авы-гарр кикраи'ух пуя.*») Другие же нивхи просят тюленя по-иному: «Подобно моему табаку хорошо плавая (хорошо держась на поверхности воды), напротив (посередине) носа лодки выпырни!»

Сравнивая гениальную острогу нивха и его беспомощные обращения к тюленю можно прийти в замешательство. С одной стороны, мы видим человека, обладающего замечательным разумом человека, который прекрасно знает и учитывает свойства различных пород деревьев — лиственницы, ели, березы, который предпочел орлиное перо всем другим материалам для укрепления приспособления к древку, который создал прекрасное комбинированное орудие, свидетельствующее о большом, о мыслящем уме. С другой стороны, мы видим, что он, с нашей точки зрения, совершает нелепости — бросает тюленю табак и просит его: «Пожалуйста, поплавай на поверхности воды, проде листка или крошек табака, чтобы мне было ловчее воткнуть в тебя острие своего замечательного орудия».

Первое время я приходил в замешательство от подобного поведения нивхов, пока в конце концов не понял, что эти поступки, с точки зрения их анимистического миропонимания, вполне логичны. Гениальная острога — это одно. Мир же животных, за которыми он охотится, — это другое. Для анимиста тюлень такое же живое существо, как он сам. Как же в этом случае не попросить тюленя о том, чтобы он проявил сочувствие к охотнику и добровольно пошел на его острогу? С точки зрения анимиста, эта дополнительная просьба не только не унижает его охотничьего мастерства, но лишь усиливает его позиции в благополучном исходе промысла.

Добыв тюленя, нивх обращается с ним, как и с любым живым существом, соблюдая определенные, узаконенные религиозной традицией правила.



Медвежий праздник у нивхов с. Тык, Нижний Амур

Если тюлень добыт во льдах моря во время весенней охоты, охотник прежде всего разрезает его глаза, вынимает хрусталики и оставляет их на льдине. Там же оставляет желчь тюленя. Ее не кладут просто на льдину, но предварительно помещают в футляр из стружек, наструганных из прутьев тальника, которые охотник берет с собой в море. Если же тюлень добыт летом, то хрусталики кладут в специальную чашку *т'ын'синири* — «чашка для складывания хрусталиков глаз».

Голову тюленя отделяют от туловища вместе с двумя шейными позвонками, а шкуру освежевывают только до глаз. Начиная от глаз, шкуру с морды тюленя не снимают.

Когда тюленя привозят в жилище, его голову обрабатывает жена либо мать охотника. Прежде всего она вырезает из нее горло вместе с языком. Затем принимается за череп. Если он не разбит, она разбивает его деревянной колотушкой и извлекает мозг, который едят сырым. Чтобы нижняя челюсть не отвалилась, ее привязывают травой *к'он'г'он*, растущей на берегу. Такая перевязка называется *н'али'ур*. Затем голову варят.

Когда голова тюленя сварится, у него выщипывают усы и складывают их отдельно в чашку с хрусталиками. Мясо с головы тюленя дают съесть сестрам и дочерям, которые считаются у нивхов чужеродками.

Когда мясо с голов съедено, нижнюю челюсть привязывают к черепу той же травой. Затем мужчины выстругива-

ют из тальника специальные стружки — *зурусыр*, которые втыкают в носовые отверстия тюленя. Затем берут брусничку и ее соком окрашивают стружки в красный цвет. Потом в пустые глазницы вставляют корнеплоды сараны. Теперь голова готова к погружению в море. Опускать головы в море можно только после того, как все охотники закончат охоту на тюленя.

Если тюлень был добыт не во время осенней охоты, то череп вместе с хрусталиками глаз, желчью, грудной (луври'анг'ф) и выщипанными усами опускают с берега в море. Если около берега уже установился лед, во льду продалбливают лунку и опускают туда голову. Этот обряд погружения головы в море называется *гойруд*. На материке в селении Куль он совершается женщинами. При погружении ими голов тюленей в море я присутствовал. По количеству опущенных голов с берега брали по камешку, уносили в жилище и клали на очаг словно плату духу — хозяйну огня за помощь в охоте.

Первого тюленя, особенно первого сивуча, добытого весной, ни один нивх не съест в своей семье. Он должен поделиться им не только со своими сородичами, но и со всеми жителями селения. Себе охотник оставляет только те части животного, которые по религиозному обычаю требуется опустить в море. Все остальное он варит и делит между всеми семьями. Затем дети либо жена разносят кусочки угощений. Этот прекрасный обычай называется *ан'стунд*. Хозяйка семьи, куда принесли угощение, молчаливо берет чашку, перекладывает в свою посудину принесенное, а взамен его кладет палочку, корнеплод сараны или стебель сушеной пучки. Это она *ускрайд* — «плату делает». Точно так же поступают с убитой собакой. Нельзя не поделиться с соседями такой вкусной едой, так как односельчанин может от этого, по представлениям нивхов, даже заболеть, как нельзя выпустить из жилища гостя, предварительно не накормив его и не уготив своим табаком.

СОБАКОВОДСТВО У НИВХОВ

10 августа. Нет ни одного жилища нивхов, возле которого не были бы привязаны к шестам собаки. Они неотъе-

млемый атрибут их жизни. Представить нивхов без собак невозможно.

Собака — единственное средство передвижения нивхов в зимнее время. В этом состоит ее важнейшее назначение в их жизни. Остальные ее функции развились на этой основе.

Хозяйственное значение собак огромно. В зимнее время на них возят дрова, ездят из зимних селений в летние за юколой, жиром и другими продуктами, хранящимися в амбарах. На Татарском побережье Сахалина собак впрягают даже в лодку. Потяг привязывают к носовой части лодки, к борту, обращенному к берегу. Собаки бегут по берегу, у самого края воды. Регулирование движением лодки зависит от рулевого. Нивхи стараются не допустить смерти собаки от старости. Когда собака становится непригодной для работы, ее откармливают и убивают. Мясо съедают, а шкуру используют для одежды.

Собаки — одно из наиболее распространенных средств обмена между нивхами. За собак можно выменять лодку, тюленьи шкуры, жир, серебро, шелк, служащие для выплаты калыма. По количеству имеющихся у нивха нартовых собак можно часто определить, богат ли хозяин этих собак или нет. Богатый нивх может иметь две упряжки нартовых собак, а бедняк не имеет даже одной полной упряжки. Для нее ведь надо иметь не меньше девяти собак. Когда нивху, не имеющему должной упряжки, надо куда-нибудь ехать, он одалживает у других недостающее ему количество собак, возмещая потом эту помощь точно такой же услугой.

Общественная жизнь нивхов в зимнее время возможна только с помощью собачьего транспорта. В это время они преодолевают большие пространства, ездят друг к другу в гости. Большую роль в общественной жизни нивхов играли состязания на собаках, устраиваемые в зимнее время между представителями различных родов. Не далее как 40—45 лет назад на Охотском побережье Сахалина эти состязания проходили даже на отрезке в 60 верст (65 км) между селениями Чайво и Ныйво. Одновременно из Чайво выезжало несколько празднично украшенных нартов. Путь их лежал через Лярво, Тыгсыч, Такурво до Ныйво. Доехав до условленного места, нивхи поворачивали назад и мчались обратно. Победленного они встречали с пруть-

ями в руках и били его собак, чем повергали его в большое смущение.

На состязаниях собак, происходивших во время медвежьего праздника, всегда присутствует большое количество нивхов не только из селения, где происходят эти состязания, но и из соседних селений.

Собака — единственное средство уплаты штрафа за нарушение религиозных установлений. Нивх, совершивший какое-либо религиозное нарушение по отношению к другому нивху, обязан дать последнему *ч'ох'к'ани* (буквально: «кровавая собака»). Пострадавший убивает ее и тем самым по его представлению, отводит грозящее ему несчастье.

В качестве примеров, когда человек человеку обязан дать искупительную собаку, нивхи приводили такие возможные случаи.

Если сестра переступит через протянутую ногу брата или заденет полой своей одежды его лицо, что может случиться, когда она проходит мимо спящего на наре брата, или попадет в него плевком, то во всех этих и подобных случаях она обязана дать брату искупительную собаку, которую она, как чужеродка, должна взять в чужом роде.

Если зять плюнет, выругает, ударит по лицу, помочится на ногу или одежду или переступит через ногу гостя, то он обязан дать тестю искупительную собаку.

Если присутствующий на медвежьем празднике нивх, чужеродец или родственник, поломает священный нож которым режут мясо медведя, порвет ремень, попортит посуду, употребляемую на медвежьем празднике, или нечаянно кольнет ножом жилище, в котором происходит праздник, и т.д., т.е. нарушит табу, тогда он дает искупительную собаку хозяину праздника. Убиением этой собаки хозяин предвещает возможность дурных последствий.

При входе в чужое жилище нельзя падать. Если же гость споткнется и упадет, он обязан дать хозяину дома искупительную собаку. Собаку удушают на одной из балок жилища, а голову ее вместе с лапками вешают над дверью или на задней стене.

Если передовая собака въезжающего на нарте в селение нивха вбежит в сени чужого жилища, он обязан дать его хозяину искупительную собаку. Если кто-нибудь порвет

потяг или переступит через него, то хозяину этой упряжки тоже необходимо дать искупительную собаку.

Если нивх испортит очаг в чужом жилище, он обязан дать хозяину его искупительную собаку, которую тот убивает, посвятив хозяину очага.

Если нарушено какое-либо табу, касающееся духов воды, то приносят в жертву искупительную собаку, посвященную им. Если же нарушено табу, касающееся духов гор, — то собаку, посвященную духам гор. В обоих случаях чисто человеческие взаимоотношения перенесены нивхами в область отношений с духами.

Роль собаки во взаимном дарении у нивхов полностью объясняет ее функцию в религиозных жертвоприношениях. Если нивх дарит другому нивху собаку и ждет за это какого-то ответного дара, то точно так же он дарит ее горному человеку-духу или водному человеку-духу. Хотя они и являются плодом его воображения, он глубоко уверен в их существовании и, подарив кому-либо из них собаку, он, естественно, ждет, что каждый из них, подобно тому, как это делают нивхи, ответит на его дар каким-либо другим даром: пришлет соболей, выдр, медведей, тюленей, рыбу и т.д. «Гиляк, — писал Л. Я. Штернберг, — всегда приносит каждому богу в жертву лишь то, чего этот бог сам не имеет, а хозяин тайги имеет сколько угодно медведей. Ему нужны собаки, рыбы, табак, сахар, ремни, стрелы — их и дает ему гиляк». Взамен этого в силу принципа обменного дарения он хочет получить все ему необходимое от духов леса и воды моря.

Каждый нивх содержит три священные собаки: собаку, посвященную духам гор, собаку, посвященную духам воды, и собаку, посвященную духам огня. Сущность посвящения собаки духам гор или воды состоит в следующем. Нивхские роды и отдельные их члены систематически производят кормление духов гор, воды и огня. Для этих кормлений готовится студень. Все, из чего он изготавливается, принадлежит духам, для которых его делают. Поэтому остатки от его приготовления в виде рыбьей чешуи, обрезков кожи, отвара и прочего отдаются соответствующим собакам на съедение. Так, если кормят духов воды, то эти остатки скармливаются собаке, посвященной воде. Если кормят духов гор, они скармливаются собаке, посвященной горам. Если же кормят хозяина огня, то их отдают со-

баке, посвященной огню. Нивх, выкармливающий медведя, содержит собаку, посвященную медведю. Ей он скармливает остатки еды, которая готовится зверю. Когда медведя убивают на медвежьем празднике, то потом убивают и собаку, которая вместе с ним ела. Собаки, посвященные тем или иным духам, ничем не выделяются от прочих собак. Их запрягают в нарту наравне с другими нартовыми собаками. Когда же они состарятся, их принесут в жертву соответствующему духу. Последний, по представлениям нивхов, довольствуется душой собаки, а ее мясо и шкуру нивх берет себе.

Нивхи в своем воображении связывают собак не только с духами, но и с реальными людьми. С каждым человеком считается связанной, собака, шерстью которой ему обвязывали лучезапястные суставы при его рождении. Связанной с человеком считается и собака, которой скармливают его молочные зубы. Остается как-то связанной с человеком и собака, в которой, по представлениям нивхов, после смерти временно живет его душа. Роль собаки в религиозной жизни нивхов огромна.

Первая собака, по одному преданию, упала на землю с неба. По другому преданию, собаки живут будто бы в отдельном загробном мире. В фольклоре лохматая сучка дает советы нивхам, как им следует поступать в трудных случаях.

Собака — первое животное, прирученное человеком. Это событие произошло еще в эпоху палеолита. Возможно, что к этому времени относится приручение собаки и предками нивхов. Значит, это было много-много тысячелетий назад. Только тем, что она была приручена ими в очень далекие от нас времена можно, вероятно, объяснить то, что собака, по представлениям нивхов, обитает на солнце и на луне, что она является лучшим вместилищем для души человека после его смерти, что ей отдают на съедение молочные зубы человека, что голова собаки охраняет то жилище, в котором она висит, что дух собаки живет вместе с людьми в зимнике и оберегает его, что кровь собаки очищает брата от менструальной крови сестры. Везде и всюду в жизни нивхов собака охраняет человека от бед, от зла, и даже шерсть ее, повязанная на ручки и ножки младенца, охраняет его от беды и т.д., и т.п. Собака словно заполнила всю жизнь нивхов.

Леонтьев Владилен Вячеславович (1928–1988) – этнограф, фольклорист, языковед, писатель.

В возрасте пяти лет приехал с родителями на Чукотку, в Уэлен, ходил в школу с чукотскими детьми, в совершенстве освоил язык. Позже он переводил на чукотский литературные произведения, записывал фольклор в оригинале, сам свободно писал по-чукотски.

Учился на северном факультете Ленинградского педагогического института им. А.И. Герцена и в Хабаровском пединституте, работал учителем и директором школы в Уэлене. С 1956 г. и до кончины жил в Магадане.

Публиковал образцы чукотского фольклора, записывал и обрабатывал фольклор кереков, творчески помогал литераторам из числа коренных народов Севера. Для научных публикаций и художественных произведений В.В. Леонтьева характерно не только блестящее знание чукотского языка, но и внимательное, бережное отношение к традиционной культуре этого народа.

В.В. Леонтьев – автор книг «Хозяйство и культура народов Чукотки» (1973), «Этнография и фольклор кереков» (1983), «Топонимический словарь Северо-Востока СССР» (1989), художественных произведений – романа «Антымавле – торговый человек» (1974), сборника рассказов «Охотники пролива Беринга» (1969) и др. Предложенные фрагменты – из книги «По земле древних кереков» (1976).

ЖИЛИЩА НИГРИНА

Рано утром мы ступили на Землю Гека. Побродили среди развалин старого, когда-то многолюдного поселения Н'игрипутэтэгын. Остатки его лежат у зеленых бугров на узкой косе, которая отделяет лиман от Анадырского залива. От землянок сохранились лишь стойки – обрушившиеся стены из дерна. Постепенно они затягиваются слоем песка и гумуса и превращаются в то, что через столетие археологи назовут «культурным слоем».

Мы молча обходим поселение. Останавливаемся у одного небольшого котлована, уже обильно проросшего травой. В 30-х годах здесь была школа. В ней начинал обу-

чаться грамоте будущий чукотский поэт Виктор Кеулькут. Из дверей школы и окон он смотрел в просторную даль тундры, на цепи синеющих гор, в безбрежное пространство моря. Здесь и на Туманской, где он родился, видимо, и проснулась в нем любовь к чукотской природе, которую он позже воспел в своих стихах. В этой же школе учился мой друг и однокурсник по Ленинграду чукча Николай Гиутегин, впоследствии партийный работник. Здесь, на этом маленьком клочке земли, зарождалась новая чукотская культура. Многие выходцы из этого селения сейчас трудятся и живут в городе Анадыре и в благоустроенном селе Алькатваам.

Вскоре мы двинулись дальше и минут через двадцать были у мыса Гека.

В Анадыре нам сказали, что Земля Гека необитаема. Каково же было наше удивление, когда мы встретили здесь людей. Это были рыбаки из совхоза «Коммунист» Беринговского района и участники двух гидрографических экспедиций. Правда, они не постоянные жители, а сезонные. Зимой Земля Гека действительно необитаема. Но рыбаки здесь нисколько не чувствуют себя оторванными от Большой земли. Два раза в сутки они выходят на связь с совхозом, их хорошо обеспечивают свежими продуктами, одеждой, в их распоряжении моторные лодки.

Коса Земля Гека на двенадцать с лишним километров тянется на северо-запад. Она низкая, и наиболее высокие места ее покрыты тундровой растительностью; в южной ее части, называемой Н'игринутэтэгын – конец земли Нигрина, разбросано несколько небольших озер. Северная оконечность Земли Гека является юго-западным входным мысом в Анадырский лиман и называется мыс Гека, по-чукотски – Н'игрин. От мыса Гека в юго-западном направлении тянется песчано-галечный остров Айванк'ытрын – «южная, заветренная коса». На старых картах этот остров отмечен как коса, сейчас же он разделен небольшим проливом, в котором мы нашли удобную безопасную стоянку для лодки. Видимо, коса подвергается небольшим естественным изменениям, связанным с постоянно меняющимися приливными и отливными течениями.

В прошлом и до недавнего времени Земля Гека была оживленным местом, здесь находилось большое поселение.

На всем протяжении косы обнаруживаются следы древних землянок. Они представляют собой высокие холмообразные бугры с углублением — западом посередине. Больше всего землянок находится в одном-двух километрах от мыса Гека и у основания косы в местечке Н'игринутэтэгын. Все участки поселений поросли густой травой.

Жилища были расположены группами — по пять-восемь и более. Одни из них стояли в ряд, другие — полукружием в виде подковы. В некоторых группах жилищ более крупные землянки находились в центре и соединялись малыми ходами. Основная часть жилищ овальной, почти круглой формы, но встречаются и квадратные. Все они имели выходы в юго-западную сторону, то есть в сторону понижения косы, которая выше у берега моря и сходит почти на нет у лимана. Во многих землянках у выходов и стен небольшие ответвления. Видимо, это были кладовые для запасов пищи и различных хозяйственных предметов.

Планировка и система расположения землянок очень своеобразна и отличается от системы старых поселений приморских чукчей и азиатских эскимосов.

Как правило, типичным признаком старых поселений приморских чукчей и азиатских эскимосов были остатки торчащих китовых челюстей, которые служили подставками для байдар и летнего имущества, а также большие мясные ямы — *увзрат* с выходом и крышкой из китовой лопатки, обилие китовых костей, часть которых использовалась для строительства жилищ и мясных ям. Отсутствие костей китов в конструкциях жилищ Земли Гека, возможно, объясняется спецификой хозяйственного уклада ее обитателей. Видимо, китобойный промысел у жителей Земли Гека не был развит и предметом добычи были главным образом моржи, тюлени, рыба. Основным строительным материалом служил плавник, которого на косе в изобилии, и дерн.

Какому же народу могли принадлежать жилища на Земле Гека?

Конкретно ответить на этот вопрос пока трудно, нужны еще дополнительные серьезные исследования. Но уже сейчас можно отметить своеобразную конструкцию жилищ на Земле Гека, отличную от чукотских землянок *к'легран* и *валк'уран*, эскимосских — *нылю* и корякских — с раструбом-выходом наверху. О том, что жилища на Земле Гека

имели прямой вход с небольшим наклоном вниз, свидетельствуют сама планировка землянки и ширина входа, позволяющая свободно пройти человеку. Раструба, видимо, не было, так как при разведывательном раскопе обнаружено незначительное количество дерева. При обрушении кровли жилища с раструбом должен был бы, на наш взгляд, отложиться слой в следующем порядке: растительный покров, слой песка, который мог быть нанесен в течение длительного времени, остатки раструба в виде многочисленных балок, затем слой дерна с песком и снова — деревянные перекладины, а после пол землянки. В землянках же Земли Гека сразу после растительного покрова и слоя песка обнаруживаются деревянные перекрытия, обгоревшие снизу камни очага и пол жилища, засыпанный галькой.

Из рассказов Афанасия Васильевича Кутынкеу, уроженца Земли Гека, выяснилось, что людей, которые жили в древних землянках, называли описательно: *нутэск'ычыку валыт* — «в земле находящиеся». Название племени *кереки* современные жители Земли Гека не слышали. В тридцати метрах от маяка на север расположена группа жилищ. Как утверждают Кутынкеу и чукчанка Геутваль, здесь, на этом месте, и жил некий Н'игрин, глава общины древних обитателей.

Во второй половине XVII в. коренные обитатели Земли Гека были оттеснены на юг русскими землепроходцами, занимавшимися промыслом моржовой кости. Долгое время коса была необитаема, и лишь в XIX в. сюда переселились энмеленские приморские чукчи и основали поселение в местечке Н'игринутэтэгын. Они занимались рыболовством, промышляли нерпу, моржа, охотились на песцов, вели оседлый образ жизни.

В 1929 г. мыс Гека был сдан в концессию японцам, которые пробыли здесь три года. В 1930 г. организовывается простейшее товарищество по совместному лову рыбы и промыслу и рыббаза Акционерного Камчатского общества (АКО). С уходом японцев рыббаза перешла на мыс Гека, а товарищество — на Туманскую. В 50-е годы оно реорганизуется в колхоз и объединяется с колхозом «Коммунист» Беринговского района. Небольшая часть жителей Земли Гека переселилась в Анадырь.

Сейчас у мыса Гека сохранились еще дома первой рыббазы АКО. Но они только летом заселяются рыбаками из

совхоза «Коммунист». В местечке Н'игринутэтэгын остались лишь стойки чукотских землянок-избушек — обрушившиеся стены, сложенные из дерна. Последний житель покинул это место в 1958 г.

Кто такие тэлк'эпылыт?

Туманская — это название, пожалуй, можно отнести не к какому-то конкретному географическому объекту и одноименной с ним реке, а к целой территории. Она простирается в глубь материка до реки Великой, а на юг — от огромной лагуны Тымна до самых северных отрогов Корякского хребта. Это «страна» длинных галечно-песчаных кос, тихих и прозрачных речек с зарослями тальника и ольхи, озер, затянутых тиной и заросших осокой, с чистыми окнами воды; всхолмленной тундры с золотистым ягелем, полянами морошки и брусники, диким луком и кедровым стлаником. Весь этот земной ландшафт оживляют несметные количества птиц и гнуса, тундровых и морских животных, а водоемы кишат рыбой. Благоприятное место для человека!

Но такова эта «страна» летом. Зимой же тундра промерзает насквозь, реки и озера покрываются двухметровым льдом, а ветры и пурги так утрамбовывают наст, что он свободно выдерживает человека. Счастье живых существ в «стране» Туманской мимолетно, как мимолетно лето на Чукотке. Но обижаются на эту страну лишь бурые медведи, которые, отъевшись за лето, всю зиму отсыпаются в берлогах. Не эту ли «страну» упоминает в своей «отписке» Семен Дежнев: «А шел я, бедной Семейка, с товарищи до Онандырь реки ровно 10 недель, и пали на Онандырь реку вниз близко море, и рыбы добыть не могли, лесу нет. И з голоду мы бедные врознь разбрелись... И ходили 20 ден, людей и оргишниц, дорог иноземских, не видели...»

Холодна и мертва эта «страна» зимой, но все равно и здесь издревле селились и обитали люди. Кочевники-оленьеводы осваивали тундру, а на побережье жили морские охотники и рыболовы. Правда, В.Г. Богораз, точно перечисляя поселки на Чукотке, отмечает самое южное поселение — в Анадырской бухте близ устья Анадыря. Русские впоследствии основали рядом свой поселок и назвали его Мариинским Постом. В прежние времена чукотское селе-

ние лежало ближе к океану, на низком песчаном берегу земли Гека». О том, что было поселение на Туманской, В.Г. Богораз не указывает.

Современное чукотское население на Туманской появилось в середине XVIII в. Это было время больших перемен в жизни народов Чукотки. Начались длительные перекочевки оленеводов на юг и запад. Главной причиной миграции явилось бурное развитие крупнотабунного оленеводства у чукчей, для чего потребовались огромные, богатые ягелем пастбища. Одна из групп оленеводов проникла в долину реки Туманской и обосновалась там. «Телькепская группа, называемая русскими «туманские чукчи», имеет около 50 становищ. Их стада в 400—500 голов. Эта группа представляет чукоч самых диких и неукротимых, и в прежнее время они являлись инициаторами в войнах против коряков». Эти сведения относятся к началу XX в.

Река Туманская по-чукотски называется *Талк'ангэргыргын* (*э'рыргын* — «переход», «переправа» к телькепским людям), а люди, жившие до прихода чукчей на побережье от Туманской до мыса Барыкова, назывались *тэлк'эпылыт*. Когда эти люди исчезли, то название перешло к группе чукчей, обжившей эти места. Что означает слово «Туманская», остается пока загадкой. Но интересно, что этот топоним уже встречается в документах XVIII в. под именем «туманские коряки». Так называли русские коряков, живших на реке Туманы, впадающей в Гижигинскую губу. Возможно, что топоним «Туманы» корякский и существует какая-то связь между двумя этими отдаленными названиями. Может быть, по каким-то общим признакам русские называли эту местность, о которой мы ведем речь, тем же именем, что река Туманы.

Кто же жил до прихода чукчей на Туманской? Кто такие *тэлк'эпылыт*?

А.А. Ресин назвал людей, которые жили по «Апукинскому и Туменскому берегу», *чукмарами*. Он писал, что «чукмари заметно отличаются как от коряков, так и от чукчей. К ним не заходят ни русские купцы, ни иностранные суда... Они идолопоклонники... Встречались такие, которые не знали употребления спичек и не брали их... Женщины у этого народа имеют заметно большее значение, чем у других: они руководят всем хозяйством, прини-

мают большое участие в торговле и на вид кажутся развитее мужчин...».

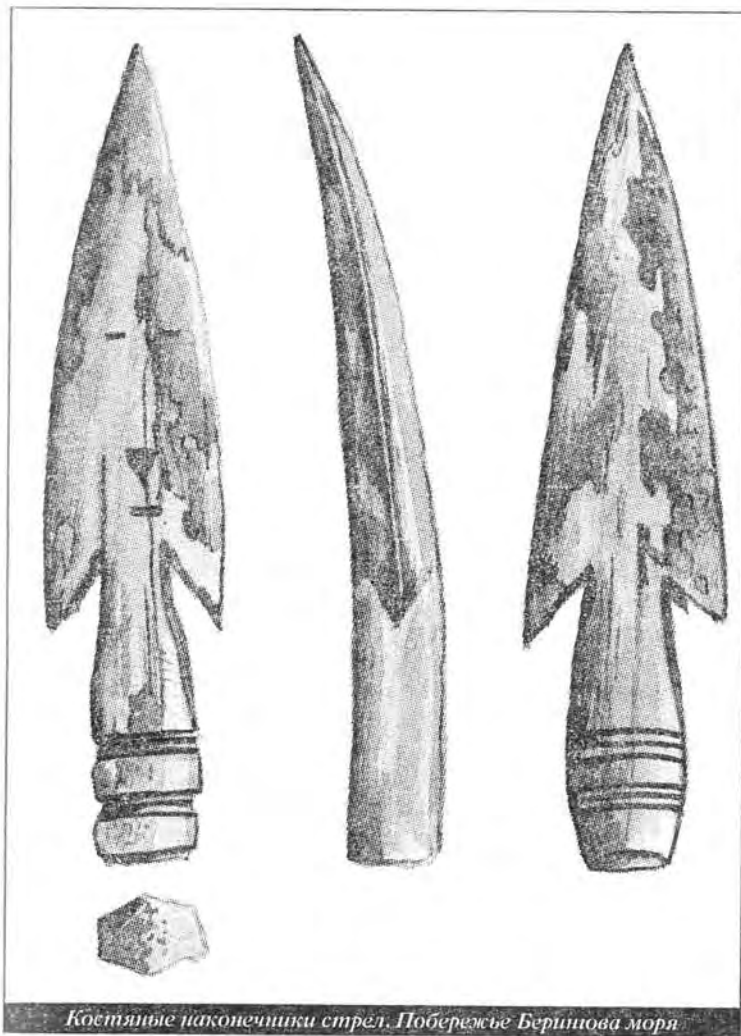
По этим небольшим сведениям можно предположить, что А.А. Ресин имел в виду кереков. Действительно, до начала XX в. кереки были изолированы от культурных народов, почти не встречались с европейцами, не имели понятия ни о часе, ни о табаке, предметы из металла и другие материалы имели для них огромнейшую ценность. В представлениях кереков металлические изделия были доставлены людьми, состоящими целиком из металла. Так, в сказке «Плунтыкан'элан» — «Владеющий железным крючком», записанной мной от кереков, повествуется о каннибале, пожирающем людей, после гибели которого отдельные части его тела превращаются в котлы, чайники, ружья и даже бусы. Все металлические изделия кереки получали через посредничество чукчей и коряков в очень незначительном количестве.

А.А. Ресин также отмечал, что в жизни «чукмарей» большую роль играла женщина. Как правило, у кереков всеми хозяйственными вопросами занималась старейшая женщина в семье, она распоряжалась продуктами, с ее разрешения и совета мужчины совершали те или иные поступки. Этот пережиток матриархата нашел свое отражение и в керекском фольклоре. «Ылапилякай-бабушка», — обращается в одной сказке Милуткалик (Заяц-мужчина) к своей бабушке и спрашивает у нее разрешения идти на промысел. И только после долгой перебранки бабушка разрешает ему пойти в кустарник за корой.

«В настоящее время кереки совершенно обнищали и быстро вымирают, — писал в начале XX в. В.Г. Богораз, — но, согласно своим преданиям, они были раньше сильнее и многочисленнее, имели большие кожаные байдары и жили охотой на моржей. Они ходили за моржами на большое лежбище в глубине Анадырской губы, остатки которого сохранились до начала XX в.».

Есть еще одно подтверждение, что в районе Туманской жили кереки. Один мой хороший знакомый молодой чукча, родом с Туманской, носит имя Керек. Это имя, как он объяснил сам, ему было дано в память о кереках, живших на Туманской.

Левобережье горловины лагуны Тымна очень удобное место для постоянного жилья. Здесь много рыбы, часто за-



Костяные наконечники стрел. Побережье Берингова моря

ходят с моря нерпы и лахтаки, уютные заливчики, незатопляемый берег. Видно, что люди селились здесь с древнейших времен. Остатки углублений от полуподземных жилищ по своему расположению очень напоминают землянки Земли Гека. Можно предположить, что и там и тут жили люди одной культуры. Это не могли быть ни примор-

ские чукчи, ни эскимосы. Главный признак древних поселений приморских чукчей и эскимосов — стойки из китовых челюстей, врытых в землю, глубокие и широкие ямы — *увэрат* для мяса. Мы не видели таких отличительных признаков здесь, на Туманской. Примечательно, что и современные постройки рыбацких домиков расположены в черте древнего поселения.

Второе поселение, известное по документам, располагалось на самой Туманской в 25 километрах от устья. Это, видимо, была летняя стоянка оленеводов и чукчей. Там в конце XIX в., когда было учреждено отдельное окружное управление в Анадыре, организовалась Туманская ярмарка близ горы Иргуп'эй. А после, уже в советское время, здесь была открыта фактория, которая снабжала продуктами и боеприпасами чукчей, кочевавших по тундре, и рыбаков, живших на побережье.

Как керекы птиц добывали

Весной, когда скалы оглашались птичьими криками и пернатые усаживались этажами на гнезда, которые устраивали в невидимых с моря расщелинах, незаметных выступках, керекы выходили на промысел кайры, топорков, чистиков, бакланов. Ловили птицу разными способами, но самым распространенным была ловля птиц сетью — *пайинитыи*. Длина сети около четырех метров, ширина — два метра, ячеек — восемь на восемь сантиметров. Сеть плели из китовых или оленьих жил. С обеих сторон к сети привязывались тонкие, гладко обструганные палки, к одной из которых крепился длинный прочный ремень. Сеть наматывали рулоном на другую палку и с отвесной скалы бросали вниз. В полете она распускалась. Встревоженные птицы слетали с насиженных мест. Когда они несколько успокаивались и снова усаживались на гнезда, сеть медленно подымали вверх. Птицы с испугу шарахались и застревали в ячейках.

За один прием керекы вытаскивали до ста кайр. Затем женщины искусно обрабатывали птицу. Они не снимали шкуру с перьями (как это делали алеуты, которые шили из птичьих шкур одежду), а насаживали кайру на острую палочку, опаливали на костре и добела зачищали кожу ножом. Затем очень ловко вместе с потрохами извлекали через шейку тушку с костями, сохранив шкуру с жиром и копчи-

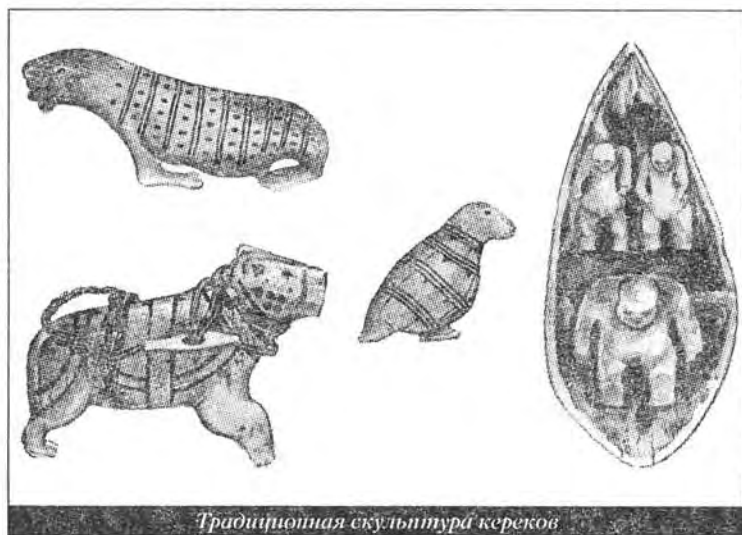
ком. Мясо рассекали ножом и вешали вялиться на солнце или в землянке над очагом, а шкуру кайры наполняли яичным желтком, перехватывали у горлышка ремешком и тоже подвешивали на перекладинах. Когда надо было приготовить обед, то керекы снимали с вешал такие заготовки, бросали их в котел и варили. Получалась очень вкусная еда.

Куймайаана — древнее жилище

Как-то я рассказал Хаткане о древних жилищах и нарисовал на песке их схему. Екатерина тут же объяснила мне, что такие жилища по-керекски называются *куймайаана*, т. е. жилище с углублениями. После Турылькот несколько уточнил. Раньше землянки у кереков были коллективными. В центре стояла большая общая землянка. Она имела свой выход. Рядом с ней по окружности располагались землянки меньшего размера, в которых жили отдельные семьи. Таких, как правило, было две-три. Все землянки соединялись с центральной, некоторые малые землянки имели свой отдельный выход. Дымовое отверстие — *инуйныи* не являлось выходом, как у коряков, не было в керекских жилищах и специального столба с зарубками, служившими как бы лестницей, который был типичен для корякских землянок с раструбом. Дымовое отверстие зимой покрывалось тонкой пластинкой речного льда и открывалось, когда в жилище горел очаг.

Новое слово *куймайаана* навело на размышления, что название жилища *валхаан*, которое соответствует чукотскому *валк'ыран*, т. е. «жилище из челюстей кита», видимо, заимствовано из чукотского языка и вошло в употребление, когда керекы стали жить отдельными семьями, а настоящим древним жилищем являлось *куймайаана*.

Основу керекской землянки составлял квадратный каркас из четырех крепких столбов, соединенных между собой толстыми балками. На каркас наваливались жерди, все это тщательно обкладывали дерном, а щели забивали нескотом. Сложная система жилищ представляла собой внушительное сооружение, но оно не было приметным издали, так как, покрытое дерном, сливалось с естественным ландшафтом. Возможно, по этой причине гековские чукчи называли жителей таких землянок *нутэк'ычыку валыт*, т. е. «под землей живущие».



Традиционная скульптура кереков

Было что-то от древних жилищ и в домике самого Константина Аратовича Турылькота. Домик засыпной, размером пять на восемь, с двускатной крышей. Справа от дверей стоит железная печь, вырубленная из бочки. С правого ската крыши, ближе к выходу, прорезано окно — *инуйын*. Дальше, в глубине комнаты, натянута на растяжках полог, сшитый из прочной материи. Хозяева обычно спят в пологе, а приезжие и гости вне полога, с правой стороны. Чтобы в домик не поступал холодный воздух, пристроен небольшой тамбур, в котором хранятся сети и различные хозяйственные вещи. А когда в двери тамбура дуют сильные ветры и хлещет дождь, то Турылькот делает загородку из досок, чем-то напоминающую длинный ледяной коридор в древних землянках кереков, тоже служивший зимой заслоном от прямых ветров.

Нас заинтересовала загадочная фигурка птички с перничьей головой. Мы строили различные догадки: то ли это кайра, то ли утка-гага. Я показал эту фигурку и наконечник стрелы Михаилу Ивановичу. Он долго вертел в руках фигурку, тщательно рассматривал ее и, наконец, уверенно сказал: *тчик'ылтыкки* — «сова». Сова — это фольклорный образ, распространенный в керекских сказках. Например, в одной из сказок объясняется, почему у совы большие

глаза. Отец-сова по ошибке бросил своего сына в костер, приняв его за чужого, а когда спохватился и вытащил, то у совенка глаза опалились и стали большими и круглыми от испуга.

В Ленинграде в фондах Музея антропологии и этнографии хранится коллекция предметов, собранная в самом конце XIX в. управляющим Анадырской округой Н.Л. Гондатти. Среди многих предметов есть и керекские фигурки животных, вырезанные из моржового клыка. По стилю орнамента, общим очертаниям и способу изготовления фигурки собак, бурых медведей, моржей и тюленей сходны с фигуркой птички, найденной нами в бухте Гавриила. Для всех фигурок типичны две поперечные борозды с маленькими черными треугольничками с внешней стороны борозд. На фигурке совы орнамент такой же, т. е. бороздки с треугольничками, но она отличается тем, что всю фигурку пять раз опоясывают тройные бороздки, пересекающиеся двойными линиями вдоль туловища. Сомнений не было: фигурки Н.Л. Гондатти и наша принадлежат к одной и той же керекской культуре.

Аналогичный орнамент и на стреле.

«Унка чутчум. Это чутчум», — назвал наконечник стрелы Михаил Иванович.

Я удивился. Слово *чутчум* мне часто встречалось в сказках и рассказах кереков. Предположительно я отнес это древнее керекское оружие к так называемой «медвежьей дубинке». Так именует этот вид оружия Н.Л. Гондатти. Когда я показал фотографии, сделанные мною с коллекции Н.Л. Гондатти, то Михаил Иванович и Константин Аратович в один голос назвали «медвежью дубинку» словом *калувйанана*. Оказалось, что стрела — это *чутчум*, а «медвежья дубинка» — *калувйанан*. Так была исправлена допущенная мною ошибка.

Калувйанан — «медвежья дубинка» в прошлом распространенный вид оружия у кереков, которым они добывали нерпу, лахтака, убивали бурого медведя. В коллекции Н.Л. Гондатти я изучил два вида калувйанан.

Первый калувйанан представлял собой древко длиной 112 сантиметров, на утолщенный (3 сантиметра) конец которого был насажен массивный кусок моржового морского клыка, по форме похожий на прямоугольник с закругленными каменным теслом гранями и большими ши-

пами на поперечных сторонах. Длина куска кости вместе с шипами 13 сантиметров, ширина у одного основания 5 сантиметров, у другого — 6 сантиметров, толщина — 32 сантиметра. Второй конец древка сходит почти на нет, но имеет деревянный шип, на который насажен костяной наконечник. Кусок кости с шипами служил для убоя зверя и защиты от него, а другой — опорой при ходьбе по льду, твердому насту и тундре и выполнял роль посоха.

Второй калувианан тоже представлял собой древко длиной 135 сантиметров, но на утолщенной его части — уже насадка из железа, напоминающая короткое кайло или мотыгу. Для веса и увеличения убойной силы дополнительно был еще надет округленный кусок моржовой кости с высверленным отверстием по сердцевине клыка. На другом конце этого орудия имелся наконечник из оленьего рога.

По своему назначению и способу употребления керекские калувианан, возможно, являются древними предшественниками томагавков индейцев Северной Америки:

«Судя по имеющемуся сейчас археологическому материалу, предшественниками томагавков были каменные военные орудия, обнаруженные при раскопках некоторых могильников и курганов на территории Северной Америки. Встречаются, например, орудия из обтесанного камня, заостренного на одном конце с двух сторон, напоминающие мотыги. Каменное острие вставлялось в отверстие, просверленное на рукоятке из твердого дерева. Иногда вместо камня вставлялся крепкий рог оленя».

В работах В.И. Иохельсона, В.Г. Богораза и современных этнографов нам не удалось обнаружить упоминаний о подобных орудиях ни у эскимосов, ни у коряков, ни у чукчей. Правда, Н.Н. Степанов, приводя «отписки» русских казаков, пишет, что «... анаулам оружием наряду с «топоры на долгие топорща сажены и ножи», служило кольцо нарочное». Анаулы, как предполагают этнографы, были одним из юкагирских племен и жили в XVII в. на среднем течении реки Анадырь, а «топоры на долгие топорща сажены» похожи на керекские калувианан.

Ляпунова Роза Гавриловна (1928–1992) — этнограф, исследователь алеутов и других коренных народов Северной Америки. Родилась в Башкирии. Окончила исторический факультет Ленинградского университета. Вся ее жизнь связана с Институтом этнографии АН СССР.

Главное направление исследований Р.Г. Ляпуновой — этнография алеутов Алеутских и Командорских островов, их этногенез и этническая история, этнокультурные связи, транспорт и хозяйство, материальная и духовная культура, традиционная медицина, декоративное искусство. Другая область ее научных интересов — изучение документов по истории открытия Русской Америки российскими мореплавателями и путешественниками.

Основные работы Р. Г. Ляпуновой: «Алеуты. Очерки этнической истории» (1987), «Очерки по этнографии алеутов» (1978). Фрагменты из последней книги мы предлагаем читателям.

ОРУДИЯ ОХОТЫ НА МОРСКИХ ЗВЕРЕЙ И ВОДОПЛАВАЮЩИХ ПТИЦ

Легкие неповоротные гарпуны (по старым источникам — «бобровые стрелки», бросаемые с метательных дощечек. Среди них выделяются два типа: с длинной (24–27 см) и тонкой (диаметром около 1,5 см) костяной головкой древка; с более короткой (около 8 см), но толстой (2,5 см в диаметре) костяной головкой. Второй тип снабжался пузырем-поплавком.

Древко гарпуна обычно вытачивалось из калифорнийской чаги, имеющей наиболее легкую древесину. К более толстому концу древка прикреплялась костяная головка (навершие), которая вырезалась из моржового клыка, китовой кости или оленьего рога. Головка древка гарпуна делалась всегда тяжелее древка, чтобы гарпун не тонул, а стоял перпендикулярно, высовываясь из воды примерно на 30 см. В круглое или овальное гнездо с деревянной втулкой в головке вставлялся подвижно костяной наконечник (длиной от 3 до 14 см) с за-

зубринами (по две с двух сторон или менее — до одной на одной из сторон). Наконечник привязывался или за отверстие в основании, или за выступ. Головка крепилась к древку следующим образом; клиновидный черенок древка вставлялся в выпиленную вилкообразно (с двумя рогами) головку древка; сверху наматывалась обмотка из сухожильных нитей. Перетяжки из сухожильных нитей, расположенные по всему древку, служили для укрепления древка и сохранения его сломанных частей. На некоторых гарпунах перетяжки украшены разноцветными шерстинками.

Согласно мифологии алеутов, бобры являются превращенными в зверей людьми, поэтому, для того чтобы привлечь их, алеуты украшали «бобровые стрелки». В коллекциях имеются гарпуны с резными и раскрашенными костяными головками и орнаментированными древками.

Тяжелые неповоротные гарпуны для охоты на сивучей и нерп. Тяжелый гарпун охотник обычно бросал без метательной дощечки в морского зверя с берега. Другой охотник убивал его копьем или дрыгалкой, в то время как охотник, бросивший гарпун, держал маут в руке, чтобы раненое животное не ускользнуло.

Тяжелые неповоротные гарпуны подразделяются на три типа: гарпуны с костяной головкой древка, сходной с головкой второго типа легких неповоротных гарпунов, но более крупной (длиной 25–30 см соответственно размеру древка — 1,2–1,3 м); с костяной головкой древка, состоящей из двух длинных (50–60 см) продольных половин; без костяной головки с длинным (2–2,2 м) древком.

Наконечники тяжелых неповоротных гарпунов такие же, как у легких, но большего размера (15–20 см).

Поворотные гарпуны. Этот тип гарпунов у алеутов употреблялся при охоте на сивучей, лахтаков (морской заяц) и других морских животных. Их бросали без метательной дощечки. Наконечник поворотного гарпуна, попадая в тело животного и зацепляясь там шпорой, соскакивал с колка и поворачивался на 90°, становясь в перпендикулярное колку положение (исполняя более действенно роль зазубрин неповоротного гарпуна).

Представленные в коллекции МАЭ 3 экз. наконечников поворотных гарпунов характеризуются закрытым симметричным гнездом, раздвоенной симметричной шпорой, прорезью для концевой копы, параллельной шпоре.

Метательные и колющие копы. Этими копыями, бросая их с метательных дощечек, охотились на китов. Являлись они одновременно и военными копыями, употребляемыми и с метательной дощечкой, и как колющее оружие. Применялись они и во время охоты на лежбищах для добывания раненых животных.

Метательные копы отличаются от гарпунов тем, что все части их закреплены и неподвижны. Алеутские метательные и колющие копы подразделяются на два типа: с костяным наконечником, куда вставляется обсидиановое или шиферное копыце, и с костяным заостренным наконечником. Копья первого типа имели древко (длиной около 1 м), к которому крепился костяной с зазубринами наконечник (длиной 27–33 см). В прорезь сверху наконечника вставлялось указанное каменное копыце (длиной 6–9 см). Некоторые из копий этого вида имеют на наконечниках футляры (длиной около 20 см и шириной 4–5 см), сделанные из тонких, окрашенных в красный цвет деревянных пластин с обмоткой в трех местах сухожильными нитями. Копья второго типа были такими же, но без каменного копыца. Судя по описаниям ранних авторов и имеющимся иллюстративным материалам, на китов охотились только копыями первого типа, т.е. с каменным копыцем.

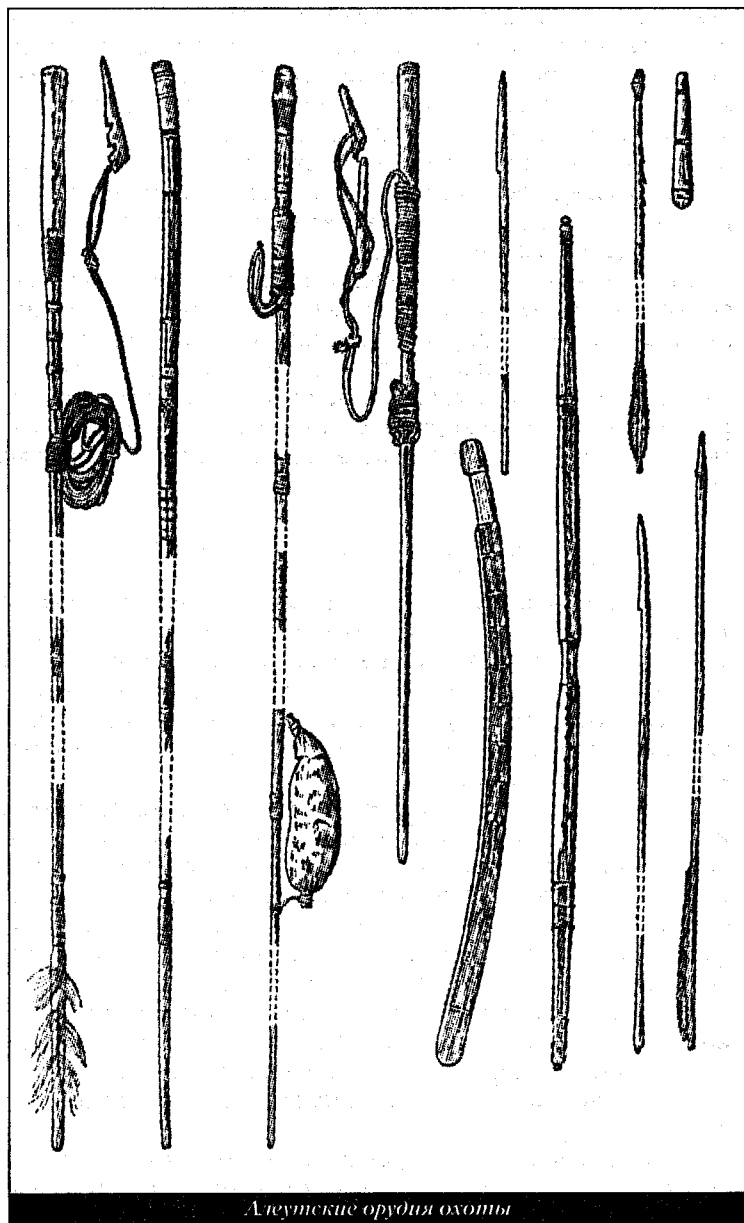
Дрыгалки. Употреблялись главным образом для бития котиков на лежбищах, а также для добывания морских зверей на берегу.

Метательные копы на птиц (шатины). Их бросали с метательных дощечек. Эти копы имеют один основной костяной наконечник длиной 25–30 см, снабженный зазубринами, а на 13–15 см ниже его основания прикреплены под острым углом три боковых костяных острия (24–27 см).

Метательные дощечки. Метательные дощечки широко употреблялись алеутами при охоте на морского зверя и на войне. Копье и гарпун, брошенные с помощью метательной дощечки, имели дальность полета в 3–4 раза большую, увеличивалась также сила удара.

По форме алеутские метательные дощечки можно разделить на два вида: прямоугольные и мечевидные.

Метательные дощечки первого вида имеют примерно форму вытянутого прямоугольника длиной от 44 до 55 см и шириной от 4,5 до 6 см. Рукоятки обозначены легким



Алеутские орудия охоты

перехватом, в правой части имеют сквозное отверстие для указательного пальца, которое на тыльной стороне дощечки часто бывает окружено врезной фигуркой кита (стилизованной). Верхняя сторона дощечки гладкая, снабжена желобком для копья с костяным упором и обычно бывает окрашена в красный цвет. Тыльная сторона дощечки выпуклая и чаще всего окрашена в черный цвет. Встречаются дощечки, сплошь окрашенные красной или черной краской, а также неокрашенные.

Метательные дощечки второго вида имеют мечевидную форму, более резко выраженные рукоятки и углубления для пальцев. Иногда у них есть еще и костяной шпенок — упор для пальцев. Как правило, метательные дощечки этого вида не имеют сплошной окраски, но украшаются барельефным изображением морского бобра (реалистическим или стилизованным), вставными бусинками и зубами животных.

Орудия сухопутной охоты

Эти орудия представлены у алеутов луками и стрелами. Луки и стрелы были и военным оружием алеутов. Алеутские луки аналогичны лукам эскимосов, отличительной особенностью которых является наличие сухожильного шнура, протянутого вдоль наружной поверхности лука и прикрепленного к нему несколькими поперечными сухожильными перевязками.

Алеутские стрелы также аналогичны эскимосским и имеют заостренные костяные наконечники плоской (с одной или несколькими зазубринами) или трехгранной формы (обычно с одной зазубриной). Некоторые стрелы снабжены вставленными в них обсидиановыми или шиферными копьцами (для таких наконечников имеются деревянные футляры). Алеуты применяли также стрелы с тупыми наконечниками. Задние концы таких стрел имеют вырезы для тетивы и оперение из двух или трех расщепленных перьев. Наконечники крепятся к древку так же, как в метательных копьях или в легких неповоротных гарпунах.

Описанные здесь орудия морской охоты алеутов свидетельствуют о существовании у них большого разнообразия средств охоты на море и побережье. Все орудия

морского промысла были строго дифференцированы по видам животных, для охоты на которых были предназначены: «бобровые стрелки», «сивучьи стрелки», «нерпичьи стрелки», «китовые копья». И каждый вид орудия в соответствии со своей специализацией был доведен до максимальной целесообразности его действия и применения. И даже метательные дощечки различались по употреблению: мечевидные были предназначены для бросания легких неповоротных гарпунов во время охоты на бобров, а прямоугольные — для метания копий при охоте на китов. Нельзя не отметить и высокий художественный уровень алеутских орудий — результат технического и эстетического мастерства.

Все эти особенности, присущие орудиям охоты алеутов, позволяют говорить о такой степени специализации в морском промысле, которая предполагает длительную эволюцию культуры в данном конкретном районе.

Орудия охоты позволяют определить и специфику алеутского морского промысла. Сравнивая орудия морской охоты алеутов и эскимосов, мы обнаруживаем целый ряд различий. Так, неповоротные гарпуны у алеутов составляли наиболее широко употребляемую и представленную многими вариантами группу орудий. В то же время у эскимосов этот тип гарпунов не получил такого развития. Исключением из этого правила являются только тихоокеанские эскимосы, соседи алеутов, которые широко использовали неповоротные гарпуны.

Но вместе с тем поворотные гарпуны, которые были основным оружием эскимосов в морской охоте, у алеутов употреблялись сравнительно мало.

Тип легкого метательного и колющего копья совершенно неизвестен эскимосам, тогда как у алеутов он был наряду с неповоротными гарпунами одним из самых распространенных, имевших широкое применение: во время охоты на китов, на лежбищах морских животных, на войне.

Археологические исследования на Алеутских островах, в результате которых были обнаружены в большом числе головки неповоротных гарпунов и наконечники копий, показали, что эти виды оружия преобладали с довольно древних этапов алеутской истории (до 2 тыс. лет до н. э.).

Тяжелые эскимосские копья с листовидными копьецами и массивными костяными навершиями, с ледовой пеш-

ней на нижнем конце полностью отсутствовали на Алеутских островах.

Луки и стрелы алеуты употребляли сравнительно мало — больше всего как военное оружие. Как известно, для охоты с байдарок луки и стрелы не годились, а охота на наземных животных имела некоторое значение только у алеутов п-ова Аляска. Следует отметить, что луки и стрелы алеутов были во всем подобны эскимосским.

Показательным является и количественное соотношение хранящихся в коллекциях МАЭ орудий охоты алеутов. Так, легких неповоротных гарпунов имеется 105, поворотных гарпунов — только 3, метательных (и колющих) копий — 18, метательных копий на птиц — 9, метательных дощечек — 30, луков — 2, стрел — 28.

Различие в орудиях морской охоты алеутов и эскимосов во многом определялось тем, что промысловой лодкой алеутов была исключительно однолучная байдарка, а у эскимосов промысел крупных морских животных, и особенно китов, производился с многовесельного умиака. Охотничье оружие алеутов было приспособлено для бросания его именно с легкой, малоустойчивой байдарки.

Известными зарубежными археологами Ф. Рейни и Х. Ларсеном эскимосская китовая охота с помощью умиака и гарпунного поплавка относится к позднему этапу эскимосской культуры и «культура охотников на кита» определяется как основа формирования современной эскимосской культуры. Более ранний период характеризуется ими как не имеющий четкой специализации в морском промысле. Следовательно, есть много оснований считать технику и орудия алеутского морского промысла, так же как и способ их охоты на кита, самобытными, алеутскими.

В этой связи интересным представляется вопрос, существовала ли охота на кита на всех Алеутских островах или она была характерна лишь для населения восточной их части. За неимением более конкретных указаний привлекает внимание одно замечание К. Т. Хлебникова. Он пишет о том, что «атхинские алеуты» (т.е. западные) раньше не промыслили китов: «Китов бывает у берегов довольно, но алеуты особенно бояться их и никогда не промыслиают. Выкидные случаются по берегам, но не ежегодно». В примечании же он отмечает, что «ныне атхинские алеуты китов

уже не боятся и начинают промыслять». При отсутствии других сообщений об охоте на китов у западных алеутов это единственное прямое свидетельство приобретает важное значение. Можно предполагать, что китовая охота была характерна только для восточных алеутов, а к западным группам она стала проникать уже только в начале XIX в.

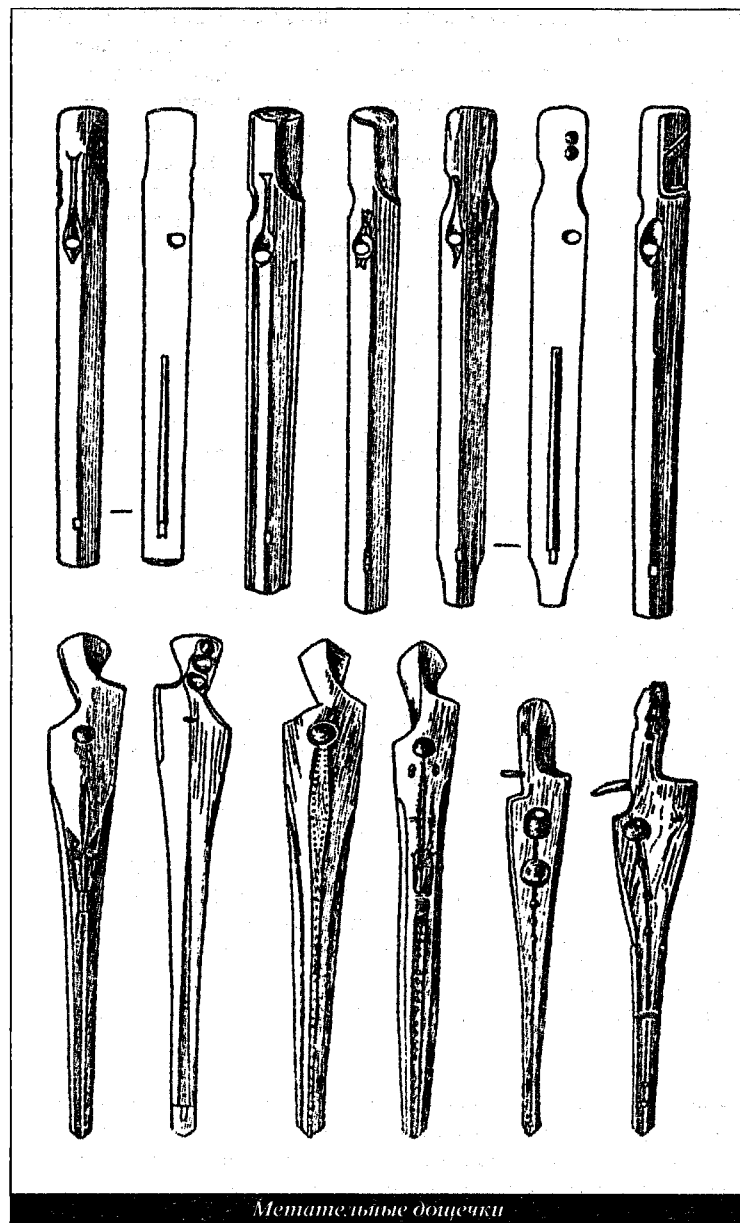
Говоря об особенностях приморской культуры алеутов и отличии ее от эскимосской, необходимо отметить и следующую характерную для алеутов черту: значительную роль собирательства в приливно-отливной зоне. Даже при отсутствии тех продуктов питания, которые давали им морская охота и рыболовство, алеуты могли некоторое время прокормиться иглокожими, ракообразными, моллюсками, морской капустой и прочим. На стойкость этой традиции указывает и то обстоятельство, что продукты морского собирательства сохраняли свое значение в пищевом рационе алеутов вплоть до XX в. как национальное, традиционное добавление к пище.

Рассмотренные выше орудия морского промысла алеутов достаточно ясно иллюстрируют наличие у них самобытного стиля морского промысла со всеми специфическими орудиями его.

Средствами передвижения у алеутов в условиях их приморского островного быта были только лодки: однолючные, двухлючные и трехлючные кожаные байдарки и многovesельные кожаные лодки-байдары*. Байдарки были промысловыми лодками, а многovesельные байдары служили только для переездов с острова на остров, для перевозки грузов и для военных походов.

При морском охотничье-рыболовном направлении хозяйства алеутов байдарка играла особо важную роль. Она была необходима для обеспечения населения средствами пропитания. Море около Алеутских островов не замерзало и почти круглый год являлось местом тех или иных промыслов. Алеуты охотились на морских живот-

*Русские промышленники называли алеутские одно-, двух- и трехлючные лодки байдарками, а многovesельные — байдарами; эти названия и укрепились в литературе для обозначения алеутских лодок. За эскимосскими лодками сохранились в литературе их местные названия: каяк — для однолючной и умнак — для многovesельной.



Металлические дощечки

ных и в открытом море (удаляясь от берега на 150 км и более), и на лежбищах, куда можно было добраться только на байдарках. Удили в море рыбу тоже с байдарок. На них же отправлялись к скалистым островкам для промысла птиц и яиц.

По меткому выражению Вениаминова, байдарка для алеутов была «самонужнейшим средством существования» и «столь же необходима, как для земледельца плуг и лошадь». И действительно, среди средств производства алеутов байдарке принадлежала ведущая роль.

Байдарка давала наибольший эффект при охоте на морских животных в море благодаря своей скорости и маневренности, что являлось решающим при выслеживании и загарпунивании их. Большую роль играла и бесшумность при приближении к зверю*. Возможность детального изучения конструкции байдарок алеутов предоставляют нам музейные коллекции, а сведения о качествах байдарок имеются в ранних сообщениях путешественников и исследователей.

В коллекциях отдела Северной Америки Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР хранятся одна однолючная байдарка и 32 модели байдарок, изготовленные алеутами и привезенные Вознесенским и другими русскими путешественниками и исследователями в первой половине XIX в. Три байдарки (однолючная, двухлючная и трехлючная), остов однолючной байдарки и 9 моделей байдарок имеются в собрании Центрального военно-морского музея в Ленинграде.

Модели байдарок значительно дополняют наши знания об этом виде лодок. Они в большинстве своем удивительно точно, во всех деталях, воспроизводят подлинные байдарки. Кроме того, они дают представление о снаряжении охотника и его одежде, чего нет в достаточно четком виде в литературных источниках.

У алеутов существовали байдарки трех видов: однолючные (*иках*) — основной вид охотничьей лодки; двух-

лючные (*уллюхтадак*), служившие для выхода в море старика с мальчиком с целью обучения последнего или для перевозки женщины, старика или ребенка; трехлючные (*уллюхтак*). После появления в обиходе алеутов огнестрельного оружия двухлючные байдарки стали более необходимы для охоты, чем прежде, так как отдача при стрельбе могла опрокинуть легкую, имеющую очень малую остойчивость однолючную байдарку. В двухлючной байдарке гребец сидел во втором люке. Трехлючные байдарки стали строить с приходом на острова русских, и пользовались ими в основном как средством передвижения (в первом и третьем люках сидели гребцы, в среднем — пассажир).

Находившийся в байдарке охотник поверх одежды обязательно надевал камлейку из кишок с глухим капюшоном. Широкий пояс из кишечных полос (*цукки*), стянутый сухожильным шнурком у люка байдарки и подмышками охотника (с ремнем через левое плечо), объединял в одно целое охотника и байдарку. На голову поверх капюшона охотник надевал деревянную расписную шляпу с вытнутым вперед козырьком или шляпу-козырек; она предохраняла глаза от солнечных лучей и от водяных брызг. И. Вениаминов писал об алеутах, что несколько неуклюжие на суше, они в байдарках имели «красивый и величественный вид», и «кажется, что он (алеут. — Р. Л.) создан для байдарки или байдарка изобретена для того, чтобы показать его с самой лучшей стороны».

Исследователи и путешественники XIX в. отмечают высокие технические качества алеутской байдарки и исключительную ловкость алеутов в управлении ею. И. Вениаминов пишет: «Мне кажется, что байдарка алеутская столь совершенна в своем роде, что и самый математик очень немного и даже едва ли что-нибудь может добавить к усовершенствованию ее морских качеств». И в другом месте: «В то время у отличных ездоков они столь легки были на ходу, что не отставали от птиц (бегущих по морю с помощью ног и крыльев перед подъемом в воздух), столь узки и острокильны, что без ездока не могли держаться на воде в прямом положении, и столь легки, что семилетний ребенок мог легко переносить их». Однако эти слова относились к байдаркам прежних лет (по-видимому, до прихода русских), а во время пребывания

*Замечательную способность алеутов к морской охоте использовали русские в XVIII—XIX вв., заставляя их заниматься промыслом пушных морских животных (морского бобра, котика) для промышленных компаний, а позже — для Российско-Американской компании.



Алеут в байдарке. XVIII в. Рис. М. Д. Левашова

Вениаминова на Алеутских островах уже наблюдался некоторый упадок в технике их строительства. Г. Сарычев отмечает большое искусство алеутов в управлении байдаркой и скорость ее: «Островитяне (алеуты. — Р. Л.) на байдарках своих так скоро ездят, что никакая легкая шлюпка догнать их не может. Мы заметили, что когда судно наше шло по четыре мили в час, то и тогда они его догоняли».

Алеуты удивляли русских и своей неутомимостью в езде на байдарках, они способны были работать веслом 10 и 12 часов без отдыха. И. Вениаминов пишет: «Мне случилось ездить с ними несколько раз от 14 даже до 20 часов, не приставая к берегу, и во все время таковых переездов они останавливались не более одного разу и не долее как минут на 15». И далее: «В бытность здесь капитанов Креницына и Левашова был послан один алеут, из лучших ездоков, из Капитанской гавани в Иссанакский пролив с важнейшим известием, который в 25 или 30 часов проехал расстояние около 200 верст... И также весьма много раз случалось, что от 18 до 12 часов проезжали от Угамака на Саннах (около 120 верст)».

Лучшие из алеутских байдарок могли плыть против самого быстрого течения в проливах.

Качества отличных байдарочных ездоков и морских охотников воспитывались у алеутов с раннего детства.

Мальчиков «приучали к байдарочной езде: учили быть искусными как при отвале и привале байдарки, так и управлять ею при сильных бурунах, наставляли, как должно спасать себя и других в опасных случаях и особенно быть искусными в промыслах». Их воспитание предусматривало тщательные каждодневные тренировки: сидеть прямо, вытянув вперед ноги, должным образом сгибать при этом руку для бросания гарпуна. Девочки обучались снаряжать охотников для выхода в море: сшивать шкуры для обтяжки байдарок и шить водонепроницаемую одежду из кишок.

В море алеуты уходили за десятки верст и возвращались домой в любую погоду, не сбиваясь с пути, узнавая правильное направление по полету птиц и другим приметам. Если ветер усиливался и у берега появлялся прибой, они поджидали подходящую к берегу волну, и ее гребень выносил их на сушу; когда волна отступала, они успевали оттащить байдарку подальше от берега, чтобы новая волна не могла подхватить ее и унести обратно в море. При сильном волнении к бокам байдарки привешивали надувные пузыри (нерпичий или сивучий желудок) или, если в море находилось несколько байдарок, связывали их по две или по три рядом, а в промежутках, с боков, привязывали надувные пузыри (чтобы при качке не терлись бока байдарок), ставили носом против волн и выжидали затишья. Пузырь (*сангук*) был необходимой принадлежностью каждой байдарки. Если обшивка лодки прорывалась, охотник мог, опираясь на пузырь, вылезть из байдарки, держась на воде с его помощью, починить лодку и снова сесть в нее, опять-таки используя пузырь в качестве опоры. Правда, это возможно было сделать только в тихую погоду; при шторме пузырь клали в байдарку, надували как можно больше, и он удерживал лодку, хотя она могла быть полна водой. Существовал и другой способ починки байдарки в море (если их было три и более): поврежденную лодку поднимали из воды и ставили поперек двух других. При появлении течи в швах байдарки их промазывали жиром морских животных.

Для отлива воды из байдарки пользовались полыми костяными или деревянными трубками. Отливали воду также с помощью морской губки.

Весла к байдаркам (*акадгусик*) употреблялись двухлопастные, длиной около 2,5 м. Лопаста весел были оваль-

ными, с заостренными концами и с продольным ребром на обеих плоскостях; веретено круглое. Искусные охотники при опрокидывании байдарки могли, не вылезая, поставить ее прямо с помощью весла. С помощью весла выполняли и другие трудные маневры. Потеря весла была самым большим несчастьем в море.

Алеутские байдарки имели следующие размеры (в м)

	Однолючные	Двухлючные	Трехлючные
Длина	4,2–6	5,6–7	7–8,5
Ширина	0,42–0,54	0,6–0,8	0,72–0,85
Высота	0,27–0,4	0,38–0,54	0,4–0,55

Количество затрачиваемого на изготовление байдарки (и промысловой одежды) материала (исключая дерево) видно из нормы, определенной в 1816 г. Российско-Американской компанией для выдачи алеутам:

На байдарку для двух человек

6 лафтаков холостячих*	по 3 р.	18 р.
2 камлеи кишечных	по 5 р.	10 р.
7 фун[тов] усов китовых для связки, жилы китовой для шитья, часть жиру китового		2 р.

Основной частью байдарки являлся деревянный решетчатый каркас обычно из калифорнийской чаги, имеющей наиболее легкую и прочную древесину. В каркас старинных байдарок-скороходов, по сведениям И. Вениаминова, вставлялось до 60 костяных деталей, для того чтобы каждая часть байдарки во время хода «имела движение». Каркас байдарок XIX в. был уже сплошь деревянным. Все части каркаса байдарки связывались полосками китового уса. Каркас байдарки составлялся из нескольких частей**.

1. Верхняя рама с продольными деталями: бортовыми планками — планширями, средней планкой — мидельвейсом (от носовой части до люка и от люка до кормы) и по-

* Лафтак — здесь шкура; холостяк — двух-трехлетний самец сивуча, морского котика, лахтака.

** Названия частей даются по аналогии с лодочной терминологией, но соответствуют ей не полностью.

перечными распорками — бимсами (три-четыре в носовой части и два-три — в кормовой). Носовую и кормовую оконечности рамы составляли расширенные концы бортовых планок; иногда между последними вставляли поперечные пластинки — брештук и кормовую банку. Волокна китового уса, скрепляющие части, пропускали через высверленные отверстия или обматывали вокруг отдельных частей. Наверху рамы, ближе к корме, укрепляли на соседних бимсах (волоками китового уса) кольцо из гнутой деревянной планки — коминкс, образующее отверстие для люка байдарки. В двухлючной и трехлючной байдарках коминксы располагались также ближе к центру и корме.

2. Киль (вернее, килевая планка — «ложный киль», так как кили в подлинном смысле слова байдарка не имеет) всегда составлялся из трех частей (чтобы корпус байдарки был менее хрупким), связанных вместе волокнами китового уса. Задняя часть килевой планки, расширяясь почти в высоту байдарки, образовывала кормовой выступ — ахтерштевень. В передней части килевая планка, расширяясь примерно вдвое, образовывала нижнюю часть раздвоенного носа байдарки — форштевня.

3. Верхнюю часть форштевня составляла деревянная пластинка, примыкавшая одним концом к раме; противоположный, передний, конец ее заострялся и был или прямым, или загибался кверху. Верхняя половина носа прикреплялась к нижней полосками китового уса, пропущенными через просверленные отверстия. Раздвоение форштевня у алеутских байдарок было двух разновидностей: с загнутыми вверх концами и с прямыми.

4. Кормовой выступ байдарки — ахтерштевень — имел форму правильного прямоугольника (от рамы шел скос) с вырезом, куда входил конец рамы.

5. Вдоль килия по бортам байдарки шли продольные планки (круглые или прямоугольные) — стрингеры (два-три-четыре с каждой стороны).

6. На стрингеры с внутренней стороны накладывали поперечный набор — шпангоуты, из гнутых круглых или квадратных в сечении палочек. Каждое соединение стрингеров со шпангоутами связывали волокнами китового уса. Заостренные концы шпангоутов входили в круглые отверстия в нижней части бортовых планок — планширей.

7. Люк обрамляла гнутая деревянная планка.



Маничик из шкуры тюленя, разрисованный красками

Весь каркас окрашивали краской, иногда наносили и полосы голубого цвета. Готовый остов байдарки обтягивали кожаной покрывкой, покрывая ею и верх лодки, палубу, исключая люки. Кожа сивуча считалась лучшей для этих целей и использовалась для обшивки как байдарок, так и байдар. Шкура нерп употреблялась для обшивки небольших байдарок. При недостатке сивучьих кож на обшивку шли и шкуры моржей (чаще для байдар), но они были слишком толсты и требовали слишком больших усилий для обработки (расщепления шкуры). Обшивка сшивалась из двух, трех или четырех цельных шкур со вставками между ними. Ее прикраивали на самом каркасе мужчины, а сшивали (мелким сметочным швом нитями, скрученными из сухожилий) женщины. Затем мужчины натягивали обшивку на каркас и зашивали (тоже сметочным швом) последний шов, идущий от люка до кормы и поперек кормы в однолючной байдарке и от переднего люка до кормы и поперек нее в двухлючной и трехлючной байдарках. Все швы на байдарке, кроме последнего, внутренние, последний шов — наружный. В готовой байдарке швы тщательно промазывались жиром морских животных, чтобы внутрь не просачивалась вода. Верхние швы байдарки украшали вставленными в них мелкими перышками птиц и длинной шерстью. После прихода русских в швы вместо перьев стали вставлять отрезки разноцветных шерстяных ниток размером от 0,5 до 1 см; украшали швы также корольками (крупные бусы) и стеклярусом разных цветов. Готовясь к выезду в море, охотники стелили на дно байдарки старую шкуру, на нее — травяные циновки, затем клали груз (провизию, воду, камни для балласта).

Перед люком, где должен сидеть охотник, и за ним натягивали поперек байдарки одну или две полосы китового уса или сухожильных бечевков, под которыми закрепляли охотничьи орудия. С боков эти полосы часто украшали костяными резными изображениями бобров. Сзади люка на многих байдарках делали петли из ремней (одна пара, а иногда две). Они служили, по-видимому для транспортировки дичи.

Обшивку байдарки меняли каждый год или даже чаще (более длительного срока она не выдерживала). Чтобы кожа не разбухла в воде и не ссыхалась на суше, ее периодически смазывали жиром. Остов байдарки, правда с починкой, мог служить несколько лет.

Строительством байдарок и байдар занимались особые мастера, искусство которых высоко ценилось; починить байдарку мог каждый алеут.

В материалах, используемых для изготовления байдарок, нашли максимально целесообразное использование все средства, предоставляемые природными ресурсами островов: выбрасываемое морем дерево, шкуры, сухожилия и жир морских животных, китовый ус, кость. Украшения байдарок иллюстрируют художественные наклонности алеутов и некоторые стороны мировоззрения, связанные с охотой.

Тип обтянутой кожей охотничьей лодки с деревянным каркасом, с закрытой, за исключением люка для гребца-охотника, палубой, был распространен вдоль всего северного побережья Северной Америки, включая ее северо-западную часть, побережья Гренландии, а также на северо-востоке Азии (у эскимосов, чукчей, коряков). В пределах этого района имеется много вариантов кожаных лодок особых локальных форм, свойственных тому или иному району или племенной группе. Но главные черты единого типа конструкции сохраняются повсеместно: деревянный каркас, состоящий из верхней рамы с продольным (планшири, мидельвейсы) и поперечными (бимсы) деталями; «ложный киль»; стрингеры; шпангоуты; покрывка из кож морских животных, оставляющая открытым только люк.

Характер кожаных лодок был обусловлен в первую очередь тем конкретным районом, где они должны были применяться (в открытом море, на прибрежной полосе, в окру-

жении льдов, в реке, озере), затем — функцией в хозяйстве.

Так, конструкция байдарок алеутов — островного народа, у которого морская охота являлась ведущей отраслью хозяйства, достигла наивысшего совершенства. Они были прекрасно приспособлены к плаванию в открытом море — имели наибольшую длину при малой ширине и острокильности, обладали быстроходностью, маневренностью, у алеутских байдарок были заостренный нос и срезанная корма с кормовым выступом (ахтерштевнем). У каляков эскимосов (включая даже тихоокеанскую группу их), чукчей, коряков в основном нос и корма одинаково заострены. Последнее позволяло в условиях плавания среди льдин двигаться без разворота в обоих направлениях. Алеутам же при незамерзающем круглый год море не было необходимости снижать мореходные качества своих байдарок за счет таких деталей. Раздвоенный по вертикали форштевень алеутских байдарок также следует, по-видимому, отнести к достижениям алеутского судостроения. Это, вместе с составной килевой планкой, давало способность «изгибаться на волне». И кроме того, видимо, такой форштевень, рассекая боковую волну, был лучше предохраняем от перелома. В целом можно вполне присоединиться к словам Лафлина, определившего байдарку как «инженерный триумф алеутов».

Вениаминов, характеризуя байдарки восточных алеутов, заявляет, что «усовершенствование байдарок принадлежит алеутам, это неоспоримо; стоит только видеть байдарки кадьякцев, аглегмютов и других северных жителей, и даже самих их одноплеменцев — алеутов, живущих на ближайших островах к Камчатке, и с первого взгляда видно преимущество здешних байдарок пред всеми».

Естественно, что степень совершенства этих лодок и конструктивные особенности их отражают в каждом отдельном случае специализацию хозяйства. Как известно, в хозяйстве эскимосов значительную роль играла не только морская охота, но и зимняя охота на тюленей «подползанием», у продушин, сетями, сухопутная охота на оленя-карибу и некоторых других животных. Большое значение имело речное и озерное рыболовство. Кроме того, для морской охоты у эскимосов (а также чукчей и коряков) употреблялся не только каяк, промысловой была и многовесельная кожаная лодка — умиак. Так, охота на китов и

других крупных морских животных осуществлялась большим коллективом охотников с умиака, тогда как алеуты и на китов охотились с тех же байдарок.

Становится очевидным, что техническое совершенство алеутских байдарок связано прежде всего со специализацией их хозяйства на морском промысле и рыболовстве, а затем уже — со специфическими особенностями их морского промысла, одним из главных проявлений которого являлась охота в открытом море.

Если говорить о различии байдарок восточных и западных алеутов, то здесь, кроме приведенного выше замечания Вениаминова о превосходстве байдарок лисьевских (восточных) алеутов по своим качествам над байдарками более западных алеутов, добавить нечего: конструктивных отличий нам отметить не удалось.

Многовесельные кожаные лодки — байдары — были до прихода русских неотъемлемой принадлежностью алеутского быта. Так, например, И. Соловьев сообщает о встрече с жителями о. Саннах (восточные Алеутские острова) на маленьком соседнем островке. Саннахцы приехали сюда всем селением для «исправления кормов к зиме» и сообщили, что они «всегда здесь летуют, а на Саннахе в жилах живут зимою». Здесь находились 5 тойонов и 51 человек их «команды» (т.е. мужчин-охотников), а также жены и дети. Каждый алеут-охотник имел одностенную «маленькую байдарочку». Кроме того, у них было 5 «больших байдар, поднимающих целые семьи».

Относительно конструкции байдар вопрос несколько запутан. В музейных коллекциях алеутских байдар нет, нет и их моделей. Поэтому главное значение в определении вида этих лодок приобретают письменные свидетельства и зарисовки. В литературе встречаются лишь упоминания о них, но нет ни подробных описаний, ни рисунков. Вскоре после прихода русских на острова типично алеутские байдары стали редкими, а потом и совсем исчезли. Появился другой тип кожаной многовесельной лодки — байдары, употреблявшиеся русскими промышленниками. Эти байдары уже делались по образцу корякских. О таких лодках упоминал Ф. И. Соймонов. Подробно на их характеристике останавливался Т. И. Шмалев: «...а российские промышленные сперва с собою дощатые малые лодки возили, ныне же то совсем отменили и употребляют напо-

добие тамошних байдар, сделав на Камчатке все основания оные наподобие малого бота или ялбота, то есть киль, штевни, тонкие кокорки и бархоты, потом разбирают, на судне возят, а по приходе на те острова збирают и не употребляют нигде железными гвоздями, но по большей части ремнями, вместо досок обшивают сивучевою или морских котов кожею, обив шерсть, которая в немалое время размокнуть не может, оные же так прочны, что и сквозь ее изнутри вода видима бывает, и делают их так немалы, что до 6 и до 8 человекам ездить можно, и между промыслу всегда втаскивают на берег и просушивают, что за легкостию их касается, то втаскиват без большого труда возможно, когда в промыслах удовольствие получают».

Далее: «§ 1. Как выше упомянуто, что все основания делаются деревянные, а именно: 1) киль длиною 8 аршин, шириною 4 вершка, толщиной 3 вершка, 2) штевни, оба не толще 4 вершков, нижними концами на суда обыкновенно приставлены к концам килья, а сверху наложены малые кокорки, прикрепленные гвоздями, 3) по всему килью на каждом аршине положены в 3 вершка шириною бруски, у каждой посередине прибито двумя гвоздями, на концах у всякого бруса приставлены кокорки с кривого конца по 5 и 6 вершков длиною, а прямо на киль вышиною до борта, те кривые кокорки ис поперечных чрез киль брусков прикреплены китовыми усами толщиной против гусиного пера, а на верхнем конце потом уж прикрепляется брусок или тонкий шестик вместо бортов, вместо банков положены поперек 5 и 6 маленьких дощечек, которые концы прикреплены к стоячим кокорам, потом уже китовыми усами, которые им служат вместо банков для гребцов.

§ 2. По укреплению всего вышеписанного шитое кожей суча или морской коровы, подлежка под киль, краем утягивает чрез верхней бортовой брусок и те кожи или чехла края прикрепляет по внутреннему ниже борта бруску или круглому шесту, кожу сшивает вервями или жилами, равно как морские парусы шьется накладное на крух в 2 шва, вся тех байдар архитектора состоит вышеписанном».

Приводимые ими сведения говорят о том, что русские промышленники вначале возили с собой дощатые лодки, затем стали возить только их деревянное основание, а уже по приходе на острова собирали остов лодки и обтягивали



Традиционный алеутский костюм

кожей сивучей, морских котиков и морских коров. Некоторые исследователи считают алеутским типом байдар именно такую лодку русских промышленников, т. е. в основе своей корякскую. Помогают прояснить вопрос рисунок из альбома М. Д. Левашова.

На одном из них мы видим изображение байдары промышленников с подписью «байдара, или кожаная лодка». Она имеет закругленные нос и корму, характерные для корякских байдар, но вместе с тем — руль и уключины для весел, 8 скамеек для гребцов, чего нет на настоящих корякских байдарах. На другом рисунке, безусловно, изображена традиционная алеутская байдара, хотя подписи нет никакой. У этой байдары заостренный нос и раздвоенный форштевень, что характерно также и для алеутских байдарок. Заострена и корма. Скамеек нет, есть только узкие поперечные распорки — бимсы (в ранних сообщениях говорится, что алеуты в байдарах сидели прямо на днище, а не на скамейках). Этот рисунок Левашова представляет большую ценность, так как помогает установить настоящий вид традиционной алеутской байдары.

Следует отметить, что иллюстрации, имеющиеся в работе В. И. Иохельсона, представляют тип алеутских байдар уже начала XX в. В их конструкции есть элементы традиционных алеутских байдар и элементы, привнесенные русскими. У байдар заостренный нос, но форштевень не раздвоен, корма почти отвесная, есть скамейки.

Рассмотрев алеутские лодки, мы имели возможность убедиться в том, что островные условия сделали из алеутов прекрасных мореходов, оснащенных высокоразвитыми средствами передвижения по морю. Но все это, конечно, потребовало длительного периода адаптации в данном конкретном районе.

Остановимся теперь вкратце на орудиях, употреблявшихся алеутами-мужчинами для изготовления промысловых орудий, оружия, байдарок и других изделий, а также на основных женских орудиях. Этнографические данные по этой теме крайне ограничены, так как довольно быстро традиционные алеутские орудия труда вышли из употребления. Материалом для орудий до прихода русских служили камень, кость и дерево, лишь в небольшом количестве проникал на Алеутские острова металл (или обменом через Аляску, или вместе с деревянными частями раз-

битых судов); из него холодной ковкой изготавливали ножи и наконечники.

Для обработки дерева алеуты прежде всего употребляли костяные клинья, которыми они раскалывали древесину. Затем ее обтесывали топором. Топоры алеутов были подобны шлямтам (обтесывающим орудиям), т. е. топорика прикреплялись так, что лезвие было перпендикулярно рукоятке. Каменное топориче привязывалось к деревянной рукоятке ремнями и сухожилиями.

Дальнейшая обработка изделий производилась уже более мелкими инструментами. Уникальное изображение набора инструментов алеутов XVIII в. находится в альбоме М. Д. Левашова — «набор инструментов для делания байдарок и стрел». [...]

Орудия, которыми пользовались женщины, связаны с собирательством, обработкой шкур и т. д. Это палка-копалка для выкапывания съедобных кореньев — *копарулька*, широкие сланцевые ножи с деревянной рукояткой у обуха для раскройки шкур и пр. — *пекулки*. Изображения этих предметов даны по рисункам Левашова. В коллекциях МАЭ имеется обсидиановый нож, употребляемый без рукоятки. Овальный по форме, он более округлый с одного конца и более заостренный — с другого. Завернут нож в полосу тонкой белой кожи. О таких ножах упоминает Иохельсон и приводит их образцы. Имеются в коллекциях МАЭ два скребка для очистки мездры. Оба они, помимо свидетельств о типе алеутских скребков, иллюстрируют и высокохудожественную резьбу по кости.

Рассмотренные выше орудия демонстрируют дифференциацию труда мужчин и женщин в алеутском обществе, связанную с разным характером их участия в хозяйственной жизни.

Меновицков Георгий Алексеевич (1911–1991) – языковед, этнограф, фольклорист, доктор филологических наук.

Родился в Благовещенске в семье казака амурского войска. В 1932 г., после окончания педагогического техникума, приехал на Чукотку, заведовал эскимосской школой в Сирениках. Изучив эскимосский язык, стал на нем преподавать. В 1939 г. окончил Ленинградский педагогический институт им. А.И. Герцена, вернулся на Чукотку, был директором школы-интерната при культбазе в заливе Св. Лаврентия. Вместе с учителем-эскимосом Майной составил грамматику эскимосского языка для начальной школы, но эту работу прервала война (учебники эскимосского языка для первого и второго классов, созданные с участием Г.А. Меновицкова, увидят свет в 1947 г.).

В годы войны Г.А. Меновицков служил в армии, а после демобилизации пришел в сектор языков народов Севера Ленинградского института языка и мышления (позже – Ленинградское отделение Института языкознания АН СССР) и работал там до конца своей жизни.

В 1950–1970-е гг. он совершает длительные фольклорные и этнографические экспедиции к азиатским эскимосам. Результат этих поездок – серия книг, в которых дано целостное описание каждого из эскимосских диалектов. В 1962–1967 гг. выходит двухтомная монография ученого «Грамматика языка азиатских эскимосов». Среди других публикаций – «Эскимосы» (1959), книга воспоминаний «На Чукотской земле» (1977), три сборника сказок на языке оригинала и в русском переводе – исключительный по значимости вклад Г.А. Меновицкова в изучение и издание эскимосского фольклора. Фрагмент из книги «Эскимосы» мы предлагаем читателям.

АЗИАТСКИЕ ЭСКИМОСЫ

Азиатские эскимосы, как, впрочем, и различные территориальные группы зарубежных эскимосов, не имели самоназвания. Жители каждого селения называли себя по признаку принадлежности к селению или местности, в которой они жили. Эти названия по местности сохраняются

и в настоящее время. Например *ун'азис'мит* – уназикцы (чаплинцы), *сиг'иньл'мит* – сиреникцы, *нывук'ах'мит* – науканцы. Эскимосские слова *юк* – человек, мужчина, *югыт* – люди, мужчины, *юпигыт* – настоящие люди, настоящие мужчины не могут быть основанием для самоназвания эскимосов. Датский эскимолог В. Талбитцер отмечает, что эскимосы Гренландии называют себя *инук* (множественное число *инуит*), что значит также «человек», «мужчина». Эти же термины с указанным значением употребляются у канадских и американских эскимосов. Американский этнограф Е.В. Нельсон, изучавший в конце XIX в. эскимосов Берингова пролива, назвал азиатских эскимосов термином *юит*, что также означает «люди» (научанский диалект – *ют*, чаплинский диалект – *югыт*)...

В конце XVIII – начале XIX в. в зарубежной литературе об эскимосах все чаще стал употребляться термин *эскимо*. Этот термин быстро распространился сначала среди европейцев, живших среди эскимосов, а затем и сами эскимосы стали называть себя этим ранее неизвестным им словом.

Откуда же появилось слово «эскимо»? Словом «эскимо» северные индейцы из племени атабасков называли в Канаде эскимосов. Эскимо по-индейски означает «сыроед», «поедающий сырое мясо (рыбу)». Как известно, эскимосы употребляли мясо и рыбу в сыром виде. Именно по этому признаку они в древности и были названы индейцами. Этот термин получил повсеместное признание и осознается теперь как самоназвание эскимосов, в том числе и азиатских.

Средства передвижения

Основными средствами передвижения по воде у азиатских эскимосов были каяки и байдары, а по суше – нарты для собачьей упряжки.

Каяк (к'аяк') представлял собою небольших размеров узкую лодку, легкий деревянный каркас которой искусно со всех сторон обтягивался тюленьей (чаще всего лахтачей) кожей. Длина каяка составляла около 5–5,5 м, ширина – 40–45 см. Сверху в каяке имелось отверстие для охотника. Охотник надевал специальный водонепроницаемый костюм из нерпичьих шкур, особым шнуром соеди-

няющийся с каячным отверстием для сиденья. Опытные эскимосы-охотники могли легко держаться на волнах даже в самую опасную штормовую погоду. Если каяк перевертывало, то пловец легко его выправлял ловким движением туловища. «Чтобы стать хорошим гребцом в каяке, — говорит Нансен, — нужно начинать как можно раньше. Гренландские мальчики начинают пробовать управлять отцовским каяком с 6 — 8 лет, и гренландские охотники дают своим сыновьям собственные каяки, когда мальчики достигают 10—12-летнего возраста».

Особенно широкое распространение каяк в настоящее время имеет у эскимосов Гренландии, где он является основным средством передвижения при морской охоте на тюленя и моржа. В отличие от азиатских эскимосов, у которых каяки были вытеснены байдарками, а позже и вельботами, у аляскинских и гренландских эскимосов байдары становились все меньше и меньше, тогда как каяк остается основным и наиболее распространенным средством передвижения и охоты на море. Вытеснение каяка байдарой у азиатских эскимосов, завершившееся в первой четверти XX в., объясняется преобладанием у последних коллективной охоты на крупного морского зверя — кита и моржа, а также тем, что применение каяка в условиях всегда открытого и бурного Берингова моря было более затруднительным и опасным, чем плавание на каяках в закрытых фиордах Гренландии или проливах Канадского архипелага.

Байдара (ан'ьяк') азиатских эскимосов представляла собою легкую, быстроходную и устойчивую на воде лодку, деревянный каркас которой с внешней стороны туго и искусно обтягивался колотой моржовой шкурой, причем лучшей для обтягивания считалась шкура моржихи-самки, снятая с убитого зверя перед разделкой.

Байдар было несколько типов. Все они имели открытую плоскодонную форму. Основным типом являлась байдара *ан'ьятик*, предназначенная для охоты на крупного морского зверя. Такая байдара вмещала от семи до девяти охотников, и на ней можно было устанавливать парус. Второй тип байдары — *ан'ьях'ак'*, которая употреблялась для охоты на нерпу и птиц. В ней помещалось от трех до пяти человек. Третьим типом была маленькая байдарка *ан'вин'ыстак'*, рассчитанная на одного человека и употреблявшаяся для доставания из воды подстреленных с бе-

рега птиц или нерп. Все эти типы байдар употребляются в приморских колхозах Чукотки в настоящее время. Еще совсем недавно, до периода организации колхозов и кооперативов, эскимосы пользовались старейшим типом байдары *ан'ьях'лъяк*, в которую вмещалось до четырех тонн груза и до двадцати пяти пассажиров. Эти огромные байдары имели примерно пятнадцать метров в длину и более метра в ширину. Применялись они у азиатских эскимосов для дальних поездок на места обмена с чукчами и коряками. В этих же байдарах, судя по преданиям, совершались военные походы на Аляску, на остров Лаврентия и в Анадырский лиман. Каркасы таких байдар и до настоящего времени можно встретить в эскимосских селениях.

Для передвижения на больших байдарах пользовались веслами и парусами, на малых — только веслами.

В начале 30-х гг. в приморские поселки Чукотки впервые были завезены рульмоторы. Эскимосы и приморские чукчи быстро приспособили байдары для моторного хода, установив в их днище специальные деревянные раструбы, через которые мотор опускался винтом в воду и в нужном положении закреплялся на перекладине раструба. Восьмиместная байдара, оснащенная мотором, быстро и легко передвигалась по морю, что давало большие преимущества при погоне за стадами моржей по сравнению с весельной греблей.

В конце XIX в. во многих береговых поселках чукчей и эскимосов появились американские деревянные промысловые вельботы, хорошо приспособленные для охоты на моржа и кита. Управлялись вельботы парусами и веслами. Команда вельбота состояла из восьми человек, что соответствовало числу членов традиционной байдарной группы азиатских эскимосов. В советский период эскимосы стали получать вельботы с дальневосточных судостроительных верфей. В настоящее время вельботы и байдары типа *ан'ья-тик* являются основными видами промыслового флота в приморских колхозах. Преимущество остается за байдарками, так как они обладают легким весом и весьма удобны при плавании и высадке на берег в штормовую погоду, чего нельзя сказать о тяжелом и громоздком вельботе.

В каждой байдаре и вельботе имелся специальный насос *пама* для отливания воды. Насос делался в виде помпы четырехгранной формы с поршнем и боковым отверстием

с желобком для отливания воды. Материалом для изготовления насоса служили деревянные доски.

В зависимости от величины и назначения байдары делались специальные весла *ан'ау'утыт*: длинные, средние и короткие.

Единственным сухопутным средством связи был собачий транспорт. Для езды на собаках пользовались нартами нескольких размеров.

Нарта для собачьей упряжки у азиатских эскимосов, как и у береговых чукчей, использовалась из легких и прочных сортов дерева. Скрепляющим детали нарты материалом служили тонкие лахтачьи ремни и заостренные шипы, вставляемые в сделанные для них углубления. Ни гвоздей, ни болтов, ни каких-либо других скрепляющих материалов, кроме указанных, при изготовлении нарты эскимосы не употребляли. Исключительная прочность и легкость нарты достигалась благодаря ее высоким конструктивным качествам.

Типичная эскимосская нарта имела от 2 до 2,5 м в длину и 0,5 м в ширину и состояла из следующих основных деталей: 1) полозья (преимущественно березовые); 2) копылья, служащие скрепляющими деталями полозьев и верхней части нарты; 3) поперечные скрепы-вязки, соединяющие полозья; 4) горизонтальная дуга, соединяющая головки концов полозьев и удерживающая их в загнутом положении; 5) доска-настил, служащая палубой нарты (доска закрепляется на поперечных скрепах-вязках между верхними концами копыльев); 6) горизонтальная задняя дуга, соединяющая верхние рей позади нарты и служащая для удержания груза на доске-настиле; 7) верхние нащепы, образующие кузов нарты (закрепляются на верхних концах копыльев и соединяются посредством ременного плетения с доской-настилом); 8) вертикальная дуга — «баран», прикрепленная к передним копыльям и служащая для управления нартой при езде и крепления ее на месте; 9) планка, соединяющая загнутые концы полозьев и служащая вместе с передней дугой для закрепления тяглогового ремня — потяга.

Предметы, входящие в нартовый комплекс: 1) *остол* — палка с железным наконечником для торможения; 2) кнут с погремучками; 3) упряжь — *алык*, изготавливаемая из нерпичьих ремней; 4) тягловый ремень — потяг с петлями, к

которому пристегиваются ездовые собаки; 5) фляга с водой для нанесения слоя льда — *войды* на полозья (полозья, покрытые тонким слоем льда — *войдой*, — хорошо скользят по снегу; 6) кусочек от шкуры белого медведя, служащий для смачивания полозьев водой.

Нарты бывали двух-, трех- и четырехкопыльные. Для перевозки грузов и пассажиров чаще всего употребляются трех- и четырехкопыльные нарты. Двухкопыльными нартами пользовались для езды на близкое расстояние или для подвозки добычи с берега в поселок.

Из моржовых клыков эскимосы делали санки *к'анрак*. Такие санки состояли из двух специально обтесанных моржовых клыков, скрепленных поперек деревянными планками. Количество планок колебалось от трех до пяти. Санки *к'анрак* использовались для подвоза ручной клади, добытых во льдах тюленей и для подвозки по льду байдар.

В нарту при дальних поездках и перевозке грузов впрягалось от восьми до двенадцати собак. В отличие от веерообразной упряжки, какая существует у гренландских и канадских эскимосов, а также у некоторых народностей северо-западной Сибири, у азиатских эскимосов собаки в нарту припрягались цугом, попарно. Упряжью служил алык — хомутик с перемычкой, который надевался на собаку и пристегивался к цуговому ремню. Управляли собаками голосом, тормозили нарту *остолом* — палкой (длиной около метра) с железным наконечником. Команды «налево», «направо» и «вперед» исполняли две собаки-передовики, которые шли в упряжке первой пары.

Обучение ездовых собак и уход за ними требовали большого умения и опыта. Особую ценность представляли собаки-передовики, исполнявшие команду каюра (погонщика). Обучение передовиков начиналось обычно с 6–7-месячного возраста и продолжалось до года. Кормили ездовых собак мясом и салом морских зверей. Хорошая собачья упряжка в десять — двенадцать собак на далекие расстояния могла везти двести — триста килограммов груза (включая вес каюра).

Собачий транспорт в зимних условиях у эскимосов и приморских чукчей и в настоящее время продолжает оставаться основным.

Народные знания, религиозные представления и обряды

Когда море покрывалось толстой коркой льда и устанавливалась безветренная погода, охотники не шли на охоту далеко от берега к кромке льда, так как было известно, что в случае, если в этот период льдину с охотниками отрывало от берега, то при безветрии ее уносило морским течением в открытое море и люди погибали. Охотиться на льду можно было только при южном ветре: если охотники оказывались на оторванной льдине, то их ветром подгоняло к припаю или к берегу. Отсюда примета, принявшая краткую формулу: «При штиле на море не идут на охоту: льдину оторвет и унесет течением. Если южный ветер, можно и охотиться — не унесет».

Некоторые охотничьи приметы, связанные с предсказанием погоды или удачного времени для летней морской охоты, исходили из наблюдений за поведением птиц. Так, например, при длительном южном ветре стаи уток держались на воде или летели по ветру; это означало: «Не жди хорошей погоды для байдарной охоты, будет шторм». Но вот при южном ветре стаи уток вдруг летели навстречу ветру, тогда старые охотники говорили: «Завтра будет северный ветер, прекратится прибой, можно выходить на моржовую охоту».

О начале летней охоты на моржей, которые в это время шли обычно с юго-запада, узнавали по прилету стаяк куличков, которых эскимосы называли *антам сюг'мыг'и* — «помойные кулики». Эти кулички примерно в начале июля прилетали в селения и рылись по помойкам в поисках червяков. Прилет куличков был сигналом к охоте на летних моржей. Этого периода охоты эскимосы ждали с нетерпением потому, что моржа добывали близко от селения и свеживали его на берегу, что давало возможность всему населению полакомиться морскими моллюсками из моржовых желудков и свежими потрохами.

В холодные зимние месяцы, когда море до самого горизонта покрывалось крепкой коркой льда, пригодной для пешей охоты на нерпу и лахтакта, охотники эскимосы пристально всматривались в морскую даль, стремясь найти полынью. Если полынья не обнаруживалась на поверхности льда, наблюдатели устремляли взоры на небо над мо-

рем и находили среди белой дымки туманных облаков темное отражение: это далекая полынья отсвечивала, как в зеркале, в небе. Так находили полынью для охоты на тюленя с кромки льда.

В летние месяцы, когда ледяные поля проходили далеко за морским горизонтом и их невозможно было заметить с берега, опытные морские зверобои обнаруживали эти ледяные поля по световому отражению на небе: на фоне небесной голубизны появлялись белые пятна. Охотники сажались на байдары и устремлялись в море по направлению белых пятен на небе: уж там-то, на больших льдинах, они добудут моржей, лахтаков и нерп.

В погожий зимний день на морском горизонте по направлению от далеких гор вдруг появляется черная полоса; это значит, что нельзя ехать на собаках в дальний путь: будет сильная пурга.

В жизни эскимосов бывали периоды, когда месяцами не появлялся морской зверь и наступали страшные дни голода. В такие периоды поедалось все съедобное, что только могла дать скупая арктическая природа. Так, в летние и осенние дни эскимосы собирали на песчаных берегах выброшенные морем ракушки, крабов, различные морские водоросли и все это употребляли в пищу. Ракушки, выброшенные морской волной, через определенный промежуток времени подвергались разложению, поэтому употребление их в пищу было сопряжено с опасностью отравления. Опасным периодом считалось осеннее время, «когда вершины гор покрываются снегом и ракушки становятся ядовитыми». В такое время сбор ракушек запрещался.

В отличие от народов, которые жили в более благоприятных климатических условиях и у которых могла развиваться народная медицина (использование при лечении болезней многочисленных лечебных трав и т. п.), эта отрасль положительных народных знаний у эскимосов не получила широкого развития. Но то, что эскимосы и в области народной медицины имели познания, подтверждается рядом записанных нами наблюдений. Так, например, больных туберкулезом лечили усиленным питанием, давали свежее китовое сало и топленый нерпичий жир. Этот способ лечения, примененный вовремя, часто давал положительные результаты. Широко применялась для лечения туберкулезных больных кровь только что убитого моржа.

Лечение кровоточащих ран производилось путем присыпки раны порошком из жженой оленьей шерсти. От тошноты при заболеваниях или от недоброкачественной пищи вдыхали дым горящего растения из семейства зонтичных — *тылзюк*, обладавшего, по-видимому, дезинфицирующим свойством. Этим же дымом уничтожали неприятные запахи в жилом помещении.

К положительным знаниям эскимосов относится также специальная охотничье-производственная терминология. Характер охоты на крупного морского зверя в открытом море требовал точных и во всех отношениях рациональных языковых сигналов, по которым охотник быстро мог сориентироваться и поразить зверя гарпуном или копьем. Так, для обозначения моржа, находящегося в различном положении на воде или плывущего в определенном направлении, а также для обозначения его возраста эскимосы употребляли более пятнадцати наименований, каждое из которых не только называло зверя, но и указывало охотнику направление, в котором находился зверь.

В целях точной и быстрой ориентировки в пространстве в эскимосском языке развились и употреблялись более двадцати указательных местоимений, каждое из которых обозначало точное местонахождение предмета с определением стороны и расстояния.

Рациональное использование средств языка для обозначения конкретных названий множества однородных предметов, имевших в производственной жизни эскимосов важное значение, ярко, например, выразилось в названиях разнообразных по назначению, величине и форме ремней, которых насчитывается до сорока.

Широкие познания эскимосов отмечаются в области анатомии. Они превосходно знают не только строение скелета и частей тела, но имеют хорошее представление и о внутренних органах. Каждая часть организма имеет у эскимосов свое особое название.

На глубокую древность анатомических познаний эскимосов указывает также их счет, в котором отражены представления о человеке и частях его тела (рук и ног). Так, например, числительное пять — *талгимат* по происхождению восходит к слову *талвик* — рука, а числительное двадцать — *югинак* — к слову *юк* — человек (*югинак* буквально означает «человек целиком»).

Названия частей тела, как более древние, широко использовались, например, для обозначения частей байдар, остова жилища, топонимических понятий и т. д., при этом первичные слова, обозначающие части тела, употреблялись для наименования других предметов...

Наделение животных человеческими чертами, обусловленное реальными жизненными обстоятельствами, проявлялось особенно ярко в обрядовых праздниках, посвященных добыче крупного зверя. Добыча зверя не считалась его убийством. Глаголы «убивать», «умерщвлять» употреблялись только в приложении к человеку. О промысле зверя можно было только сказать «добыл», «онерпился», «омедведился», «оморжился» в смысле «добыл нерпу», «добыл медведя» и т. д. Зверя, по представлениям эскимосов, не убивали, а он сам приходил к человеку в гости, но этого гостя надо было добыть при помощи гарпуна или копья. Добытого зверя всячески ублажали, уговаривали, чтобы он не обиделся и снова вернулся к охотникам. Для этого приносили жертву: бросали в море, если это был морской зверь, или в тундру, если это был тундровый зверь, мелкие кусочки от носа этого зверя. Бросая жертвенные кусочки в море, охотник выражал зверю благодарность, говоря: «Ты пришел ко мне погостить, спасибо. Отпускаю тебя обратно, и в следующий раз приходи ко мне во множестве». Если добычей был бурый медведь, то его голова выставлялась мордой на северную сторону, а отрезанные от носа зверя кусочки бросались с тем же приговором в сторону тундры.

Охотник, часто убивающий китов, пользовался большой известностью и авторитетом не только в своем селе, но и далеко за его пределами. Поскольку убитый кит являлся самым дорогим гостем, добывший его охотник старался принять гостя как можно лучше. Несколько дней охотник не отлучался из дома. Объясняя это, эскимосы говорили: «Если к вам придет хороший гость, вы не уйдете от него. Кит же самый хороший гость, а поэтому его нельзя оставить без внимания, иначе он обидится». Киту, добытому весной, устраивали торжественные проводы осенью, и наоборот. Проводить кита считалось необходимым, иначе он станет тосковать, глядя на своих уходящих товарищей. Пока не отпраздновали проводы, киту всячески старались угодать: добытчик кита никому не должен

был досаждать, ни с кем не должен ссориться, не должен отказывать в просьбах. Чтобы развеселить кита, хозяин по обычаю часто играл в бубен и пел, так как надо было угождать киту, чтобы он вернулся снова. Обряды, посвященные киту, были различны у отдельных семейств, но общими в этой традиции были угощение гостей и подарки.

Из птиц священным существом у азиатских эскимосов был ворон, из насекомых — паук. Как ворона, так и паука считали представителями древности и мудрости. Ни ворона, ни паука нельзя было убивать. Воронов, обитавших в одних и тех же местах десятки лет, жители эскимосских селений хорошо запоминали и называли даже по имени. Эти наблюдательные и долгоживущие полярные хищники прекрасно знали благоприятное отношение к ним людей и были постоянными посетителями помоек около эскимосских яранг. В 30-х годах нам неоднократно приходилось наблюдать в Сирениках, как вороны в голодное зимнее время вырывали из-под носа собак куски мяса, которыми кормил их эскимос. Собаки визжали и бросались на воронов, но эскимос улыбался и с восхищением смотрел на смелого хищника.

Кульť ворона в мифологии и верованиях азиатских эскимосов очень неопределенен. Неизвестно, какие тотемические начала он представлял. В сказках же ворон выступает то мудрецом, дающим окружающим полезные советы, то могущественным волшебником, дающим человеку счастье, то хитрецом, наказывающим обидчика или глупца.

Кульť паука был более определенным. Эскимосы верили, что паук ведет такой же образ жизни, как и человек: он плетет сети и с помощью их добывает себе пищу. Во многих эскимосских преданиях и сказках паук наделяется волшебными чертами спасителя и покровителя людей, попавших в беду и нуждающихся в помощи. Так, например, в сказке о девушке, не пожелавшей выйти замуж, паук выступает в роли ее спасителя.

Морская косатка (*мысун'ысяк'*) у азиатских эскимосов считалась также существом священным, поэтому она не являлась объектом охоты. Эскимосы глубоко верили, что косатка и волк одно существо: летом косатка хозяйничает в море, наводя страх на всех его обитателей, а зимой одевается в пушистую шкуру и в образе волка рыщет по тундре, пожирая оленей богатых кочевников.

Волков, как и косаток, азиатские эскимосы в старину тоже не убивали, считая их своими покровителями и защитниками, что нашло также отражение в фольклоре. Так, например, в сказке «Кикмирасик» волки убивают у злого кочевника все стадо оленей за плохое отношение к сироте и спасают последнего от преследования хозяина.

Непонятным в прошлом для эскимосов явлениям природы в жизни людей, в их верованиях также имелось объяснение. Например, считалось, что причудливое мелькание сполохов во время северного сияния — это духи умерших детей, играющих на небе в мяч, дождь — это обмочилась живущая на небе девочка или слезы душ умерших, переселившихся на небо; ветер — сердитое дыхание *ки-ял'нык'а* — хозяина жизни и так далее.

Вера в то, что души умерших продолжают свою жизнь «в верхнем мире» или «нижнем мире», а затем возвращаются в образе новорожденных на землю, отражалась также в обычае давать имена умерших новорожденным. Ребенок, получивший имя умершего, должен был воспринять все лучшие свойства того, чье имя он получил. За этим строго следили родители или родственники ребенка.

У азиатских эскимосов широкое распространение имела вера в *тугныаков*, которые чаще всего представлялись «злыми духами». Эти злые духи приносили людям, как думали эскимосы, болезни, смерть и множество всяческих неудач. Тугныаки рисовались в воображении эскимосов в самых причудливых формах: в виде человекоподобных великанов, древних старух и стариков, в форме шара с огромнейшим ртом и болтающимися на ремнях глазами, в форме половины человека-чудовища с одной рукой, ногой и половиной головы. Тугныаки часто представлялись также в образе различных зверей, особенно медведей и лис, и говорили между собой на человеческом языке. В отдельных случаях они принимали облик обыкновенных людей, и это, по представлениям эскимосов, были самые опасные тугныаки, так как их невозможно было распознать. Во многих эскимосских мифологических сказках тугныаки, преследуемые смелым человеком, свободно ныряют под землю, затем выныривают в другом месте, чтобы подышать, и снова уходят под землю подобно морским животным, легко передвигающимся в течение длительного времени под водой. Тугныаки не

считались бессмертными. В сказках люди выходят обычно победителями над ними.

Посредниками между тугныгаками и людьми являлись шаманы — *алигали'ит*, которые посредством «магических действий» могли общаться с тугныгаками.

Шаманом у эскимосов мог сделаться только тот, кому во сне или «наяву» послышится призывный голос «двойника» или «помощника». После этого будущий шаман, соблюдая множество запретов и предосторожностей, наедине должен был встретиться с духами — тугныгаками, с которыми он заключал союз для совместных действий, ставшая посредником между своими сородичами и духами.

Шаманы имели большое влияние на односельчан, которые верили, что с помощью шамана можно изгнать болезнь, вернуть домой потерявшихся в тундре или унесенных на льдине охотников, установить хорошую погоду на море, вызвать зверей во время неудачной охоты. Для осуществления своих прорицаний шаман начинал драматизированное представление в пологе с потушенными жирниками.

Закливание шамана считалось недействительным, если присутствующие не подносили ему подарков. Больной мог выздороветь после шаманского камлания лишь в том случае, если он сам или его родственники преподносили лечащему шаману хороший подарок в виде шкур, жира, мяса или одежды. Таким образом, общение с духами зиждилось с самого начала на экономической основе. Плата шаману являлась неперменным атрибутом посредничества между людьми и «духами». Шаман в своих заклинаниях обычно обращался к тугныгакам и обещал им за помощь принесенные людьми подарки. [...]

Значительная часть поверий связана с морем и ветром. Сильный ветер на море приносил много бед морским зверобоям: ветром уносило легкие байдары и каяки в открытый океан, ветром отрывало припайный лед с охотниками и уносило в неизвестность, ветер и шторм на море надолго прекращали морскую охоту, обрекая людей на голод.

При неоднократных встречах с азиатскими эскимосами нам удалось записать значительное число поверий, примет и запретов, связанных с ветром и морем. Отметим лишь некоторые из них, рассказанные нам в 1954 г. старейшим сиренинским зверобоем Нумыленом:

«Летом нельзя носить на улице (вне жилища) открытым бубен, иначе поднимется сильный ветер и будет шторм на море. Бубен надо носить закрытым под камлейкой».

«Нельзя жечь на костре морскую капусту, иначе погода испортится, будет прибой».

Наибольшее количество поверий, примет и запретов было связано с промыслом тундрового и морского зверя. Некоторые из примет имели глубокую жизненную основу, отражавшую естественное стремление полярных жителей сохранить поголовье зверя для будущего, так как беспорядочное и хищническое истребление могло привести к голоду и гибели племени. Из таких примет и поверий можно отметить следующие:

«Если встретишь на охоте пять одинаковых зверей: пять диких оленей, пять волков, пять зайцев, пять лисиц или других зверей по пять, то нельзя убивать их всех. Из пяти зверей — один неприкосновенный, он принадлежит творцу — *киаг'нык'у*. Если убьешь всех зверей, то поплачешься жизнью своих родственников, вымрет твой род. Также нельзя убивать всех морских зверей. Если они найдутся вместе по пять, то один из них должен быть оставлен, если даже не будет сам уходить».

«Когда в тундре добудешь зверя: зайца, песца, лисицу, дикого оленя или горного барана, — то потрогай его уши. Если ухо надорвано или имеет рубец, то нельзя брать зверя, а надо положить его головой в сторону восхождения дня и так сказать про себя: «По незнанию добыл я тебя, возвращайся к твоему пределу, к твоему хозяину».

«При ловле рыбы сеткой или удочкой нельзя оставлять себе самую большую. Самая большая рыба принадлежит хозяину вод. Если возьмешь, не будет тебе удачи».

«Если у добытого морского зверя на ластах шесть фаланг обнаружишь вместо пяти, то будешь удачливым охотником всю жизнь и потомки хорошо будут промыслять. Если же обнаружишь меньше пяти фаланг на ластах, то не будет тебе удачи в охоте никогда».

В поверьях, связанных с женщиной, особенно отчетливо отразилась главенствующая роль мужчины в жизни эскимосов.

«Замужняя женщина не должна надевать одежду своего мужа, иначе тяжесть свою передаст ему и он может утонуть, когда лодка перевернется на волне, или упадет в воду во время прыжков со льдины на льдину».

«Женщина, подавая мужу блюдо с мясом, должна поставить его так, чтобы оно не качалось, иначе мужа в море будет качать или лед разобьет ветром, можно утонуть».

«Женщина не должна вешать своих одежд для просушки в пологе над головой мужчины, иначе не будет ему удачи на охоте. Если муж такой женщины будет подходить на охоте к спящему зверю, то прилетят вороны, совы и чайки и своим криком разбудят зверя и он убежит».

«Если после еды мужа на блюде остались куски мяса, то жена должна их собрать в одну кучу и съесть вместе все, тогда и зверь на охоте к мужу кучей будет приходить».

В охотничьих приметах и запретах широко отразился также домашний быт и поведение человека на охоте.

«Нельзя жарить моржовое мясо на костре, иначе морж будет злым и во время охоты перевернет байдару».

«Нельзя есть, нагнувшись над кастрюлей, иначе загарпуненный морж или кит долго в разные стороны водить будет».

«Нельзя мальчику или юноше бить кого-либо рукавицей или другой одеждой, иначе зверь, на которого охотиться, будет злым и не подпустит».

«Молодому человеку нельзя есть объедки с блюда, иначе он будет добывать только тощих зверей».

«Охотящийся на льду человек не должен кричать или громко звать своих товарищей, если даже он торопится за добычей или его относит течением и он оказывается далеко от товарищей, иначе зверя можно напугать. Кричать можно только тогда, когда наступит опасность и нужна помощь. При опасности кричать только одно слово: «Гыс». Оно хорошо повторяется эхом надо льдом и долетает до слуха тех, кто не видит тонущего».

В приметах отразились также космогонические представления эскимосов о солнце и луне как источниках жизни, регулирующих тепло, свет и погоду.

«При затмении солнца или луны самые старые люди, мужчины и женщины, должны выйти из яранг с оленьими лопатками в руках и петь старинные песни, обращенные к солнцу или луне. В это время надо убить собаку и бросить ее кровь в сторону затмения, чтобы у людей была удача в охоте».

Понятия о вселенной, о мире связывались у эскимосов с представлением о мифическом существе — *сила* или

сила, *слэя*, что означало «мир», «вселенная», «наружное пространство», «погода» и «божество». Хозяина вселенной, «творца» всего живого и неживого на земле, называли *силэям югуа* или *слэам югуа* — «человек вселенной». Этот «человек вселенной» должен был следить за соблюдением людьми древних обычаев и нравов. Он представлялся в мифологии эскимосов как обыкновенный человек, имевший нарту, каяк, гарпуны, весла, лахтачьи ремни, жену, иногда детей. Он добывал морских зверей и диких оленей так же, как и земные люди. Преимущество этого божества над людьми заключалось в том, что он обладал сверхъестественной силой — мог уводить их в «верхний мир» и учить там провинившихся земным добродетелям.

Представления эскимосов о создателе мира, о хозяине вселенной, о божестве, живущем на небе, не получили какого-либо законченного развития. Божество это, противопоставляемое различным тугныгакам и двойникам («душам»), не имело определенного лица и имени и в зависимости от обстоятельств, при которых это божество упоминалось (сказка, песнопение, заговор, поверье, запрет и т. п.), оно получало то или иное наименование. Из наименований высшего божества, кроме *силэам югуа*, у азиатских эскимосов имелись следующие: *киаг'нык* — жизнедавец, жизнь; *кылык* — имеющий предел, *алмысим ён* — человек обычаев или хозяин обычаев; *Тынагыргын* — имя божества верхнего мира, следящего за исполнением людьми обычаев старины (название этого божества заимствовано из чукотской мифологии).

У чаплинских эскимосов чаще встречалось название божества *киаг'нык*, у науканских это же название, а также и *алмысим ён*. Это верховное божество, как и *силэам югуа*, наделялось всеми земными свойствами, присущими людям: бог охотился, имел ярангу, каяк или байдару, у него были жена и дети, а иногда и две жены. Провинившихся охотников он забирал к себе на исправление, а затем спускал их на лахтачьем ремне на землю. Жен он брал у приморских охотников, которых также отпускал на землю, если им было скучно.



Окладников Алексей Павлович (1908–1981) – археолог, историк, этнограф, действительный член Академии наук СССР.

Родился в Иркутской губернии. Закончил Иркутский университет, учился у Б.Э. Петри.

Заведовал этнографическим отделом Иркутского краеведческого музея, изучал ранние контакты русских землепроходцев с сибирскими аборигенами. Исследуя Лену и низо-

вья р. Селенги, обнаружил множество первобытных стоянок. В 1930-х гг. изучает могильники Прибайкалья, создает свою эволюционную схему местного неолита и бронзового века. Руководит археологическими исследованиями на Нижнем Амуре, изучает древние рыболовецкие культуры, с 1936 г. – позднелолитическую стоянку Буреть в Прибайкалье. В конце 1930-х гг. в Средней Азии открывает первое на территории СССР неандертальское погребение.

Работая в Ленинградском отделении Института археологии АН СССР, организует в 1940–1945 гг. Ленскую историко-археологическую экспедицию, впервые широко обследует Якутию и обнаруживает неолитические стоянки, древние петроглифы, местные металлургические мастерские.

В 1945 г. раскапывает на Таймыре лагерь русских землепроходцев начала XVII в., в 1946 г. начинает изучать неолитические культуры побережья Охотского моря и арктических районов северо-восточной Сибири. Позднее проводит исследования в Прибайкалье, Забайкалье, на Амуре и в Приморье. С 1966 г. – директор Института истории, философии и филологии Сибирского отделения АН СССР.

А.П. Окладников внес значительный вклад в изучение проблем первоначального заселения Северной Азии и Северной Америки, происхождения коренных народов Сибири.

Он автор более 400 публикаций, охватывающих период от палеолита до XVII–XVIII вв., в том числе таких работ, как «Ленские писаницы» (1959), «Далекое прошлое Приморья» (1959), «Олень Золотые рога» (1989). Предлагаем читателю фрагмент из статьи «О возникновении письменности в Якутии» (по материалам наскальных изображений на Средней Лене).

КОСМИЧЕСКИЙ ЛОСЬ

Материалы ленских писаниц Якутии освещают лишь частный, но во многих отношениях своеобразный вариант эволюции наскальной живописи в письменность, интересный хотя бы уже по той причине, что раньше никто не мог ожидать самостоятельного возникновения ранних форм письма в далекой Якутии, вдобавок в столь отдаленное время, у народов, казалось бы всегда обреченных идти позади более счастливых собратьев, обитающих в несравненно более благоприятных климатических и природных условиях.

Эти материалы особенно ценны для нас именно потому, что, с одной стороны, напоминают о далеко еще невыясненном в его полном объеме самобытном вкладе народов Севера в сокровищницу общечеловеческого культурного творчества, с другой – лишней раз подчеркивает единство исторического процесса даже в той его области, которая стоит дальше всего от экономической основы общества.

По способу выполнения и по материалу своему средне-ленские писаницы могут быть в данное время расчленены по крайней мере на 6–7 групп. Уже этот один факт, а кроме того, большое разнообразие сюжетов и стилистических признаков наскальных изображений дают право считать, что они относятся не к одному какому-либо более или менее определенному периоду и не к одной какой-либо народности, а во всей своей совокупности охватывают очень длительное время и отражают различные моменты в истории края.

О неодновременности писаниц свидетельствуют и довольно редкие, правда оттого еще более ценные, случаи наложения одних рисунков на другие, как это с полной отчетливостью наблюдается на Мархинской Суруктаах-Хайа, вблизи Тойон-Ары или на скале в устье р. Малой Кэтамэ.

В качестве образца наиболее древних неолитических рисунков могут служить изображения пары сохатых на скале около д. Чуру.

Стиль, в котором они выполнены, монументально-реалистический. Фигура лося – подлинного хозяина тайги,



Изображение на скале выше Тойон-Арыы

этого неуклюжего, но подвижного и могучего зверя, очерчена и здесь с обычной простотой, только в самых основных чертах, без лишних подробностей, но так, что все типичное, все существенное для нее исчерпано полностью. И как всегда, образ лося выполнен с удивительной верностью природе, реалистически точно во всем существенном: в общих очертаниях массивного тела животного, в его наиболее характерных деталях.

Соответствие живописных образов реальной действительности, самой природе этих животных, на скалах в Чуру, нашло особенно яркое выражение даже не в передаче формы тела животного, как такового, а его динамики. Лоси изображены в момент движения. Они бегут своей неторопливой размашистой рысью один за другим, слегка опустив головы и широко разбрасывая длинные сухие ноги. На лучше сохранившейся первой лосиной фигуре с кинематографической точностью моментального снимка показано даже, как на бегу скрещиваются передние и задние ноги зверя. Замечателен и сам по себе сюжет этих изображений. На неолитических писаницах всей Сибири господствует всегда одна и та же фигура — лося. И это понятно. Лось стоит на первом месте среди зверей тайги по своей мощи и силе, а также по реальному значению в жизни ленских охотников. Выдающаяся роль лося в производственной жизни северных охотников не могла не найти своего отражения и в их духовной культуре. «Лось поэтому после медведя является наиболее крупным персо-

нажем в животной мифологии и эпосе северо-востока» (В.И. Иохельсон).

Кульť лося не менее отчетливо прослеживается и для более древних времен, вплоть до неолита, причем следует особо подчеркнуть, что по мере продвижения в глубь прошлого он приобретает все больший удельный вес и значение.

Лось занимал центральное место в производственном культе древних охотников, в тех верованиях и обрядах, которые были связаны с самой основой их существования. Все они естественным образом концентрировались вокруг вполне реального образа лося, неизбежно усваивавшего, однако, и сверхъестественные черты, приобретающего сверхъестественные масштабы.

Рассматривая этнографические данные, позволяющие приблизиться к пониманию лосиных изображений на писаницах, нужно констатировать сначала, что культовым почитанием пользовался вообще каждый реальный лось или олень, добытый охотником. Кости его хоронили по особому ритуалу и тщательно оберегали от осквернения.

Убиение оленя или лося сопровождалось священными плясками и обрядами. Еще в конце XVIII столетия сержант Оленекской городской команды Степан Попов, посланный с научно-исследовательскими целями на Вилюй, зарегистрировал поразивший его случай из быта «кюндягирских тунгусов», которые «упромыслив двух оленей, сутки целыя торжествовали и производили свою пляску». Так же поступали кюндягирские тунгусы, должно быть, и после добычи лося. Убив оленя или лося, охотник должен был соблюдать различные запреты. Но за этим индивидуальным, так сказать, культом, сопровождавшим убиение каждого конкретного лося или оленя, стояли несравненно более богатая деталями обрядность и очень сложный цикл идей, относившихся не к отдельному зверю, а к всему вообще лосиному роду.

В этом цикле господствующая роль принадлежит двум стержневым темам. Первая тема — космическая, вторая охватывает все, что имеет непосредственное отношение к существованию данного рода-племени и к благоденствию всех его членов.

Изучение языка нанайцев показало, что термины «лось» и «вселенная» звучат у них одинаково и взаимно покрывают друг друга. Подобное совпадение не случай-

но, ибо и у других народов может быть прослежено отождествление вселенной, космоса с образом лося. У некоторых индейских племен Северной Америки существуют предания, рассказывающие, как мифический герой проникает в чрево гигантского лося и затем снова выходит обратно. Нет никакого сомнения в том, что герой этот — солнце, чудовищный лось — вселенная, а его чрево — сама преисподняя.

У остяков-самоедов существует широко распространенное на севере представление о мамонте как о подземном чудовище. В их рассказах о мамонте имеется любопытная подробность: «По мнению остяков-самоедов, мамонт делается из лося, прожившего свой, положенный ему век».

И здесь, следовательно, лось, ставший подземным чудовищем, отождествляется с вселенной, с преисподней, является ее конкретным, персонифицированным образом.

В других случаях, соответственно закону антитезы, лось (или олень) отождествляется с солнцем. Такой космический лось — солнце изображен с полной наглядностью на одной из ленских скал вблизи д. Крестьях, в местности Бадараннах: между рогами его помещается символический знак сверхъестественной сущности — большое круглое пятно, изображающее солнечный диск.

Космический олень, или (что одно и то же) лось, как живое зооморфное божество — солнце, разумеется, должно испытывать такую же судьбу, как это небесное светило, обреченное совершать определенный цикл передвижения по сферам вселенной, «рождаясь», подниматься по небесному своду, а затем склоняться к закату и, «умирая», исчезать в темной глубине преисподней. Вполне естественно, что в мифологии первобытных охотников задолго до возникновения различных культов страдающих солнечных богов растительного характера, вроде Озириса или Адониса, участь космического солнечного божества нашла конкретное олицетворение в образе лося, преследуемого охотником, иногда в сопровождении помощников последнего — собак.

На одном из рисунков в Воробьево видно антропоморфное существо, вооруженное луком и стреляющее в лося. Аналогичные по стилю, содержанию и технике рисунки встречаются также в иных местах. Наиболее близок к воробьевскому рисунку один рисунок на каменных ост-



Риз на скале у с. Синского

ровах по Ангаре у д. Егоровой. На нем изображен такой же лось, в которого направил свою стрелу охотник. Здесь, конечно, не следует видеть обыкновенную реалистически трактованную сцену настоящей охоты. И до сих пор у тех же эвенков, по данным, собранным Г.И. Василевич, сохранился обычай во время весеннего праздника изображать в лицах космическую охоту. Они священнодействуют коллективно и в течение восьми суток гонят воображаемого зверя. Подобно тому как шаман в своих камланиях посещает другие миры вселенной, охотники, преследующие космического зверя — лося, бегут по Среднему миру, спускаются в Нижний мир и поднимаются вслед за своей добычей в Верхний мир. Их воображаемая добыча, конечно, не просто реальный лось, а само зооморфное солнце, умирающее и воскресающее чудовище, живой зооморфный центр вселенной.

Иногда космическая сущность лося — страдающего зооморфного божества — выражается в его связи не с солнцем, а со звездами, т. е. тоже «небом» — вселенной. Якуты, например, называют Орион «Тайахтаах сулус», в буквальном переводе «Лосиное созвездие». Это название объясняется мифом, записанным В. Серошевским, которому якуты рассказывали: «Раз три промышленника тунгуса следом за сохатым зашли на небо, где долго беседовали и голодали; один из них умер, а два других вместе с собакой и сохатым превратились в звезды, которые так и называются *тайахтаах сулус* — «звезды с лосем». Какое это созвездие — я не мог узнать: разные лица показывали разное; чаще всего указывали на Орион (Колымский улус, 1883).

Оба этих странных и чудовищных космических образа — «солнце (небо) — лось» и «преисподняя — лось» одинаково непонятны и чужды нашему сознанию, но они вполне естественны с точки зрения первобытного человека, привыкшего мыслить живыми образами окружающей его действительности и черпать их из собственной практики лесного охотника.

Еще М. А. Кастрен констатировал, что самоеды, «чтя небо, представляют его не бездушной вещью, а живым, личным существом, которое производит, по их мнению, гром и молнию, дождь, снег, град, ветер». Так же относятся они и к любому, в особенности же грозному, небесному явлению, персонифицируя его в облике могущественного живого существа, наделенного волей и чувствами.

Что может быть проще и яснее такого конкретного представления о солнце или о вселенной, как о живом рогатом звере, отличающемся от обычных только своим ничем не соизмеримым размером и особой, столь же не соизмеримой со слабым человеческим телом космической сущностью. Выбор для этой цели именно лося, а не какого-либо иного лесного зверя удовлетворительно объясняется, как уже было отмечено, его значением в реальной производственной жизни лесных людей.

Такова первая, космическая тема, которая так отчетливо звучит в образах неолитического искусства.

Вторая тема раскрывается еще полнее и детальнее. По данным А.Ф. Анисимова, в центре древней религии эвенков находится культ *бугады* — родового святилища и вместе с тем материализованного, воплощенного в нем родового божества. Бугады эвенков представляют обыкновенно скалы, выделяющиеся своей особенной по сравнению со всеми другими формой. На наш взгляд, подобные скалы могут, впрочем, и не обладать какими-либо особыми чертами, но в сознании эвенков, в народной традиции сам по себе внешний облик их носит черты живого существа — зверя, и чаще всего лося (*мотыбугады*). Так же, как мы в облаках улавливаем иногда формы каких-то фантастических существ, так глаз эвенка в очертаниях священных скал — бугады находит контуры лосиного тела, его головы, рогов или ушей. Совершенно так же оживает обыкновенный прозаический ландшафт, перед глазами австралийцев, представляющий согласно их воззрениям овеществленные

образы древних легенд и мифов. Мифические предки северных Арунта, полулюди-полуживотные, оказывается, до сих пор явно для всех «живут» в современном ландшафте, невидимые только для непосвященных в эту священную тайну европейцев.

Зооморфный или полузооморфный предок рода оказывается при этом одновременно и мифической «матерью зверей», образ которой хорошо известен по верованиям таких племен, как карибу-эскимосы на Аляске и нганасан-тавгийцы в Таймырских тундрах. Местопребывание божества-тотема, естественно, было центром общественной жизни и общественного культа первобытных племен, в особенности самого главного — производственного культа.

Около священной скалы, этого нерукотворного живого образа — воплощения родового божества — мифической лосихи совершали и свои ритуальные торжества эвенки.

Таким же почитанием, как местопребывание и конкретное воплощение божественного зверя — прародителя, тотема, несомненно, были окружены и культовые центры глубокой древности — писанные скалы, о чем свидетельствуют следы этого культа, связанные хотя бы с той же Мархинской Суруктаах-Хайа.

Главной целью всех разнообразных обрядов и празднеств у эвенков было магическое размножение сохатых, все они выражали единственное стремление — содействовать колдовскими средствами естественному спариванию зверей и наполнить тайгу новыми стадами копытных. С этой именно целью шаманы обращались к богам-дателям зверя, и в первую очередь к зооморфной матери лосей, с просьбой послать их в изобилии, а охотники надевали звериные личины и с полным сознанием своей величайшей ответственности изображали животных, их обычаи и повадки, охоту на них и, самое главное, акт зачатия новых зверей — моменты спаривания самца с самкой. Той же цели, несомненно, служили изображения лосей на скалах, оставшиеся от неолитических охотников серовской и более ранних стадий, основой жизни и культуры которых была охота на копытного зверя, и в особенности самого крупного из них — лося.

Неразделенной частью обрядов размножения животных здесь должна была служить священная живопись на плоскостях скальных родовых святилищ, изображавшая

тех же самых животных и в тех же позах, в каких их представляли первобытные охотники, разыгрывая свои религиозно-магические пантомимы перед лицом божества, представленного священными скалами.

Но это только одна сторона религиозных действий, составлявших сущность древнего культа животных.

Вторая их сторона, также преследовавшая цель воспроизводства и размножения зверей, имела в основе жертвенную трапезу, умерщвление и поедание тела чтимого зверя, с последующими торжественными похоронами его останков. Эта обрядность символизировала погоню за космическим зверем, умерщвление его охотниками, похороны и воскресение. Общие черты и эволюция этого культа страдающего зверя у народов Северной Азии, особенно палеоазиатов, прекрасно обрисованы в ряде работ В.Г. Богораза. Отражением этого культа, как показано выше, являются и некоторые писаницы, где изображены лоси и преследующие их охотники, хотя возраст многих таких рисунков, вероятно, не может быть очень высоким.

С культом страдающего, умирающего и воскресающего зверя теснейшим образом, как и с культом плодородия, связана была, очевидно, и такая постоянная черта среднеленских писаниц, как обыкновение применять для изображения лосиных фигур красную краску — охру или кровавик. Религиозно-магическое значение красной краски хорошо известно. Она считается реальным эквивалентом крови — жизненного начала, источника молодости и силы. Иногда их даже употребляют одновременно в одном и том же обряде.

Таково, в общих чертах, идейное содержание древнейших писаниц по Средней Лене и их смысл. Позднее, очевидно в эпоху бронзы, как об этом можно судить, например, по рисунку на скале у с. Синского, в наскальной живописи происходят большие перемены.

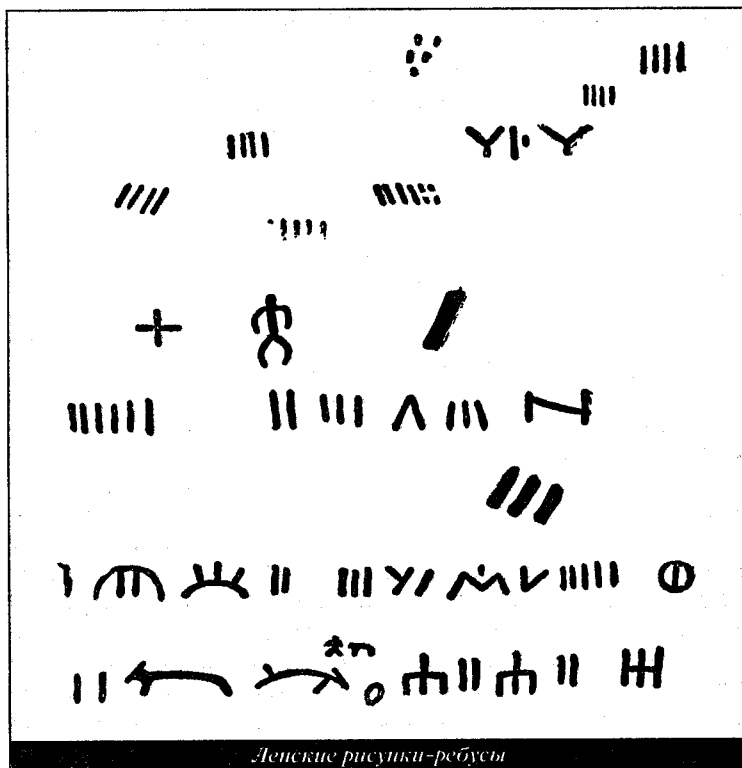
Содержание рисунков резко обогащается и усложняется. На скале разворачивается определенная фабула, целое повествование, лишь только отчасти понятный нам рассказ-миф, рассказ-обряд. В нем участвуют уже не один или два лося разного пола, представляющие простую схему оплодотворения, как это было прежде, а звери и люди — охотники с луками, люди-колдуны, за спинами которых стоит, в свою очередь, носитель таинственной и могущественной потусторонней силы — божества или, скорее, божественная чета.

Само собой понятно, что теперь требовалось несравненно большее, чем прежде, искусство, чтобы соответственно организовать все это пространство и так расставить в нем все эти разнообразные фигуры, чтобы они с наибольшей ясностью выражали соединяющую их общую сюжетную связь, единство действия.

В соответствии с изменившимся содержанием изменяется и композиция рисунков, образующих сложное многоплеменное целое, не замкнутое и не статичное, но целиком, во всех своих частях динамичное, насыщенное действием.

Фриз из Синской представляет своего рода триптих, каждая из трех частей которого имеет определенный смысл и целостное содержание, подчиненное одному замыслу всего рисунка. По двум противоположным крыльям рисунка располагаются два главных участника изображаемой сцены, основные герои повествования. Слева виден лось, идущий навстречу своей жертвенной участи. С другой стороны помещаются мифические сверхъестественные существа, вероятно мужское и женское, от которых зависит успех охоты, владельцы дичи и даятели охотничьей добычи. В центральной части триптиха помещается охотник с луком и колдующие человечки, неразрывно связанные с организующей волей двух божественных существ, выполняющие роль посредников между богами и людьми, способствующие своими колдовскими действиями успеху охотничьего промысла.

Единство композиции, наглядно выражающее единство действия и его определенную направленность, подчеркнуты не только взаимным расположением фигур, но и тем, что они графически связаны друг с другом, взаимно переплетены. Столь характерное для данной группы писаниц переплетение запутанных линий рисунка, вероятно, имеет глубокий смысл — выражая внешним образом не просто смысловую часть отдельных частей рисунка, но и их мистическую связь. Наиболее глубокий, сокровенный смысл рисунка скрыт именно здесь, в этой связи, в том, что здесь в предметной форме выражено действие единой и всепроникающей силы, исходящей от главного лица, двойственного мифического образа-тотема. Ее призывают колдующие человечки, она влечет зверя к человеку, именно она делает лося жертвой охотника. Это и есть, очевидно, загадочная «мана» или «оренда», о которой так много писали



Лепские рисунки-ребусы

этнографы и историки первобытной культуры, пытавшиеся видеть в представлениях о ней элементы первобытного пантеизма или даже монотеизма.

Наиболее близкой аналогией рисунку из Синской с этой стороны является рассказ тавгийского шамана Дюхадие, записанный А.А. Поповым:

«К каждому человеку, — говорил Дюхадие, — от его создателя опускаются сверху нити. Я пробую их крепость, потягивая. Если они при этом недостаточно крепко натянуты и вытягиваются, тогда я считаю дыхание больного не совсем укрепившимся, медлю с камланием Верхним духам. Если же нити натянуты туго, как нитки из оленьих сухожилий, камлаю без всяких колебаний».

В мифологии лопарей-саамов известны такие же представления: от изображений лопарских бубнов в четыре

стороны отходят линии или нити, обозначающие, что власть солнца распространяется во все четыре стороны света, на всю землю. На языке лопарей такие нити имеют название: «четыре возжи солнца».

Тавгийцы также верят, что «лучи солнца являются нитями, спускающимися вниз. Посредством их духи растений сообщаются с солнцем и спрашивают у него разрешения на рост нового растения».

Кроме того, вместе с небывалым обогащением идейного содержания в этих рисунках пышно расцветают фантастика и символизм; на смену ясному приходит запутанное, на смену простому — сложное, на смену конкретному — абстрактное; реальный мир окутывается покровом ирреального. Все реже становятся сцены, в которых ощутимо реальное жизненное ядро. Все чаще мелькают «потусторонние» сюжеты, мифологические образы, фантастические существа.

На одном из самых сложных рисунков Мархинской Суруктаах-Хайа вместо обычной сцены охоты изображено, например, нисхождение вдоль какой-то линии-дороги трех человекоподобных существ — они спускаются, должно быть, подобно шаманам в Нижний мир, в преисподнюю. Рядом стоит странная фигура, формы тела которой лишь отдаленно напоминают человеческие, а руки которой лишь ветвисты кверху и заканчиваются ветвистыми отростками, похожими на стилизованные ветви деревьев или, скорее, на ветвистые рога оленей. На других же рисунках удается проследить, как это было, например, в Бадаранихе (около Крестяха на Лене), только фантастическое переплетение извивающихся линий, скрытый смысл которого навсегда утрачен.

Рядом с божественным — по традиции зверем и божествами-дателями пищи — теперь все чаще и чаще появляются фигуры посредников между миром богов и людьми, колдуны, хранители культовых традиций и тайн — шаманы. Их рогатые или перистые головные уборы — короны наглядно свидетельствуют о наполовину сверхъестественной, получеловеческой, полуживотной природе. Это чудотворцы и культурные герои, благодетели человечества, от деятельности которых зависят самое существование людей, успех охотничьего промысла и безопасность от всех враждебных сил, угрожающих человеку, как остальных — земных в виде чужеродцев, так и сверхъестественных.

Чтобы полнее понять если не эти изображения, то хотя бы среду, в которой складывалось такое искусство, представить мировоззрение, настроение и чувства его носителей, необходимо учитывать непосредственную связь этих писаниц с религией и культом древнейших обитателей Севера, именно с деятельностью шаманов, учитывать тот факт, что это было по преимуществу искусство шаманское или выросло из одних с ним корней, в одной и той же среде.

На данной стадии своего развития наскальная живопись как бы достигла наибольшего расцвета и по форме и по содержанию. По своему богатству, оригинальности художественной формы и своеобразию сюжета эти памятники древнего искусства Якутии оставляют далеко позади все остальные, более или менее одновременные и родственные им образцы наскальной живописи всей Северной Азии. Как это неудивительно на первый взгляд, но именно здесь, по дороге к Ледовитому океану, наскальные росписи достигли тогда наиболее высокого уровня по сравнению с одновременными памятниками искусства других областей Северной Азии.

В них, как мы могли убедиться на примерах росписей около Синска или на скале Суруктаах-Хайа и в других местах, уже находит отражение борьба двух начал, двух противоположных тенденций в искусстве, борьба старой первобытно-реалистической трактовки объекта и новой — условной, все более и более склоняющейся к полному господству ирреального, фантастического, условного. В дальнейшем можно все более и более наглядно видеть, как последняя тенденция постепенно побеждает и берет верх в эволюции наскальных росписей, а вместе с тем как стилистически видоизменяются в данном направлении привычные образы.

Орлова Елизавета Порфирьевна (1899–1976) – этнограф, исследователь ительменов Камчатки.

Родилась в Бежецке Тверской губернии в семье священника. Окончила с золотой медалью гимназию, три года работала сельской учительницей. Училась в Петроградском географическом институте, была ученицей Л.Я. Штернберга. В 1925 г. отправляется на Камчатку изучать ительменов, в 1926–1927 гг. участвует во Всесоюзной переписи населения (Усть-Камчатск, Большеерецкий и Тихильский районы Камчатки).

С 1928 г. работала в Русском музее, в отделе Сибири его этнографического отделения. С 1949 г. возглавляла отдел Сибири и Дальнего Востока Музея этнографии народов СССР. В 1950–1960-е гг. совершает экспедиционные поездки на Сахалин и Камчатку с целью пополнения музейных коллекций. Автор книги «Ительмены», увидевшей свет во Владивостоке в 1999 г. Фрагмент из этой книги предлагаем читателям.

ИТЕЛЬМЕНЫ

Владимир Атласов еще застал у камчадалов каменный век и отметил, что железа у них нет. С.П. Крашенинников был поражен: «Как они могли без железных инструментов все делать: строить, рубить, долбить, резать, шить, огонь доставать, как могли в деревянной посуде есть, варить...»

Кость и камень камчадалам заменяли железо. «...Топоры у них делались из оленьей и китовой кости, также и из яшмы, наподобие клина, и привязывались ремнями к кривым топорикам плашмя, каковы у нас бывают теслы... Лодку три года надлежало им делать, а чашу большую не меньше года (поэтому ими очень дорожили. — Е.О.). [...] А варили они в такой посуде и мясо каленым камнем». Ножи остроконечные делали из горного хрусталя; из того же материала изготавливали наконечники стрел, копий и ланцеты, которыми кровь пускали. Иглы для шитья делали из собольих костей. Огнивом служила дощечка с ямками и круглая палочка — стержень; огонь высверливали, вертя палочку между ладонями; вместо трута употребляли мятую траву *тоншич* — осоку.



Срубный дом и ездовая нарта

Вначале железо очень высоко ценилось: у кого был обломок железа — тот считал себя богатым человеком. Даже ничтожный кусочек перегорелого или ржавого железа шел в дело — на изготовление стрел, кляпиков и других нужных вещей. «...Удивительно то, что они не калят железа, но холодное, положи на камень, куют камнем же вместо молота. [...] Иглы, у которых уши обломятся, умеют они весьма искусно починивать, каковы б они малы ни были...» Для этого они расплющивали обломанный конец и на новой площадке острием другой иглы терпеливо просверливали новое ушко.

В первой половине XVIII века вся работа у камчадалов резко делилась на две группы: мужскую и женскую, причем категорически запрещалось женщинам выполнять мужскую работу, а мужчинам приниматься за женскую. Занятия были распределены по сезонам.

Осенью мужчины заготавливали лес, делали санки, выходили на охоту и прочее, а женщины ходили по тундрам и вынимали из мышиных нор сарану и другие съедобные корни, заготавливали их на зиму; запасали крапиву; рвали ее, мочили, мяли, обдирали и складывали под балаганы.

Зимой мужчины ходили на охоту за соболями и лисицами, вязали сети для ловли рыбы, делали нарты и санки, подвозили к дому дрова и запасы юколы. Женщины выделывали кожи и шкуры, красили их, кроили и шили одежду и обувь, сучили нитки и управлялись по хозяйству. Излишки ниток меняли на иглы, шелк, наперстки, ножи и др. К обязанностям мужчин относилась постройка юрт и балаганов; они же топили юрты, кормили собак, встречали и угощали гостей, свеживали собак и других зверей, изготавливали предметы домашнего обихода, посуду и военное снаряжение.

В обязанность женщин кроме уже перечисленных входило лечение травами. Еще они шаманили.

Женскую работу могли выполнять и *коёкчучи* — мужчины, бывшие на положении женщин и одетые в женское платье.

Охота лежала всецело на плечах мужчин; в рыболовстве женщины помогали мужчинам при обработке рыбы на берегу и в заготовке юколы на зиму.

Круглый год напряженным трудом были заняты все дни камчадалов. Лишь поздней осенью, в ноябре, был перерыв в работе. В это время устраивались праздники, на которые ездили они в гости друг к другу.

Много женского времени отбирали выделка шкур разных животных и их окраска. Шкуры разных животных выделывали одинаковым образом: «Сперва мочат мездру водою и камнем, утвержденным в середину палки, сбивают болонь и жилы, которые остаются при снятии; потом намазывают жеваную икрою квашеною или свежеею и, свернув кожу, топчут ногами до тех пор, пока мездра провянет; после опять скоблят и натирают, продолжая работу до тех пор, пока мездра мягка и чиста будет». Если кожи нужно переделать на ровдугу — их также чистят и скоблят, потом мочат и парят («чтобы шерсть отопрела»), затем намазывают икрой, снова мнут, топчут и скоблят камнем. Дымят кожи, чтобы они не пропускали влаги.

Окрашивают кожи для одежды путем натирания их измельченной корой ольхи. А тюленьи кожи красят особым образом. Удалив с них шерсть, сшивают кожу мешком внутри мездрой и наливают в нее раствор, сваренный из мелко нарубленной ольховой коры на воде, и зашивают мешок. Затем вешают мешок на дерево, бьют палкой, потом дают ему полежать с раствором, а затем опять подвешивают и бьют палкой. Эта процедура продолжается до тех пор, пока краска пропитает кожу. После этого расшивают мешок, растягивают, сушат кожу и мнут руками до мягкости.

Выделанные и выкрашенные таким образом кожи нерп называются *мандарами*; они шли для шитья обуви, мешков, ремней, покрышек для нарт. Для отделки одежды употребляли шерсть тюленей, выкрашенную в растворе из брусничного сока с ольховой корой, квасцами и каменным маслом. Эта шерсть бывает «жаркого» цвета (ярко-брусничного. — Е.О.) и называется *краской*.

Платье и обувь женщины и коекчучи шили костяными иглами сухожильными нитками, ссученными из *становых* жил оленя, т. е. сухожилия, снятого со спины оленя.

Клей делали из рыбьих или китовых кож, для чего кожи завертывали в бересту и ненадолго загребали в горячий пепел. Клей получался очень хороший.

В 1847 г. В. С. Завойко ввел в Ключах и Милькове ткачество, заставив старого и знающего матроса обучать «тканью» девиц и женщин. Используя опыт камчадалов, которые издавна пряли без верстака крапиву и изготавливали из нее очень тонкие нитки и прядево для сетей, он применил крапивное прядево для изготовления прочной хорошей ткани для белья. Особенно удачным оказался опыт, проведенный в Милькове.

К. Дитмар во время своего путешествия по долине реки Камчатки в январе 1852 г. вместе с В. С. Завойко видел очень много удачных образцов крапивного полотна; а двум девушкам, по представлению Завойко, даже хотели вручить премии, присланные из Петербурга Экономическим обществом, — брошку и золотые серьги с гранатами. К удивлению Завойко, девушки отказались от подарков, мотивируя свой отказ тем, что весь их костюм не вяжется с такими богатыми украшениями...

С техникой обработки шкур различных животных и пошивкой из них одежды, обуви и утвари я познакомилась лично в 1926 году. Занятия эти — чисто женские; за ними проходила значительная часть жизни ительменок, без них в то время немыслима была бы жизнь в условиях Камчатки. Повторяю, что одежду и обувь для всех членов семьи шили преимущественно из шкур оленя и нерпы. При выделке шкур, для придания им мягкости, широко применялась икра. меховую одежду шили нитками, скрученными из волокон сухожилий, снятых со спины или ног оленя; такая нитка не перепревает от сырости и очень прочна. Широко использовались нитки, скрученные из крапивных волокон; при сучении ниток из крапивы и изготовлении прядева требовалось много слюны, для этого жевали листовидную серу, которую привозили мужчины с охоты.

От старожилов Камчатки я узнала, как раньше «топили» серу. В лесу на охоте выбирали листовидную, по которой плавает сера, смотрели, по какой щелке сильнее течет

смола, и поджигали ее берестой на уровне 1—1,5 м от земли. Сера горела, топилась и стекала вниз, по пути растапливая серу, которая залегала ниже, и, капая на снег, там и застывала. Мужчины «вертели» серу, собирали в комки и привозили домой. Если поджечь серу низко у корня, то получится смола твердая, сухая, ее жевать плохо.

Иногда для получения серы специально запасали и жгли чурки. Когда женщины жевали мягкую серу при сучении ниток, она прилипала к зубам, а когда отрывалась, так только *шелкоток* стоял дома.

Нитки для рыболовных сетей и для сеток на соболя сучили раньше из крапивы. При свете светильников сучили вручную целые вечера, «насучивали» большие мотки. Сначала вили на ладошке — прялочку за прялочкой, а потом «присучивали» нитку к нитке и наматывали пряжу на большие клубки, которые хранили в берестяных коробках до тех пор, пока они понадобятся для плетения сетей. Никакого веретена не было. Руки уставали и болели от сучения ниток.

Шили ительменки по большей части, сидя на полу, подставляя под себя шкуру нерпы или оленя. Работали безмолвно и только в очень редких случаях «мурлыкали» монотонные старинные русские песни. И тут напрашивается отступление. Раньше женщины выполняли домашнюю работу при тусклом свете жирника — сучили нитки, шили, выделывали шкурки... А теперь и при ярком электрическом свете не очень-то занимаются рукоделием...

Если шкуру требовалось переделать на ровдугу (замшу) и освободить ее от шерсти, то свежесодранную шкуру сворачивали трубкой, шерстью внутрь, и в таком виде оставляли лежать в теплом месте день-два; после этого шерсть подпревала и сама выпадала, но вместе с тем подпревала и кожа и в таком случае теряла свою прочность. Для того чтобы кожа получалась прочнее, свежесодранную шкуру сначала хорошо просушивали, затем смачивали водой и уже тогда, опять-таки свертывая ее трубкой, давали шерсть отогреть и легко снимали ее со шкуры.

Кожу чернили так: брали от точила воду, смешивали с сажей из трубы и этим раствором пропитывали любую кожу; или в воду из-под точила добавляли желянок, железа, нарубленной коры *ольхи-красницы* и в этом растворе вымачивали кожу; она становилась черной. У всех камча-

далок, как у одной, раньше праздничная обувь шилась по одному образцу: верх ровдужный черный, подошвы — белые. Полная аналогия с алеутами. Ровдужную обувь из *яловины* шили одним швом *в тачку*, а камысную — через край. Нитки употребляли сухожильные, крапивные и конопляные.

Шкура нерпы шла на ремни для собачьей и конской упряжи, на подошвы к торбазам (обуви) и на пошивку *каллаусов* — мешков различной формы и назначения; преобладал мешок формы усеченного конуса, вершиной обращенного кверху. Для подобного рода поделок со шкуры нерпы только слегка сдирали мездру да удаляли приставшие кусочки жира. При более тщательной выделке шкур (для каллаусов, обуви и др.) мездру скоблили *аутом* — двуручным скребком с железным (а иногда и каменным) вкладышем. Мешки украшали кисточками из оленьей ровдуги. Нерпичьи каллаусы удобны в пути, на охоте, так как они не промокают даже при сильных дождях; ширина их основания соответствовала ширине четырехкопыйальной нарты, поэтому мешок плотно и удобно укладывался в нарте. Для того чтобы оленья кожа не пропускала воду, ее дымили. Получалась *дымлённина*, которая шла на изготовление главным образом водонепроницаемой обуви.

Кроме кожаных мешков женщины плели из травы (главным образом из осоки и морской травы) мешки, кошельки и корзинки, а из крапивы, которую запасали поздней осенью (в октябре—ноябре), сучили довольно прочные нитки. Корзинки украшали вышивками из крапивных ниток и кисточками из ровдуги. В плетении корзин ительменки достигали большого искусства.

В старину всюду на Камчатке делали и берестяную посуду, особенно в долине реки Камчатки. Коробки большие прямоугольные, или *очалья* (оц-ал), в которых хранили ягоды, туески, чуманы и *чукочи* для сбора ягод, сараны, кемчиги и др. Свообразную форму имеет *чукоч* — берестяной сосуд для сбора ягод. Невольно обращаешь внимание на сходство его формы с формой каллауса — охотничьего мешка ительменов западного побережья — усеченный конус. Уверяют, что у всех камчадалов была такая берестяная посуда и большие прямоугольные коробки для хранения ягод и клубков ниток.

Нужно остановиться еще на одном женском занятии, близком к собирательству, — заготовке коры черного тальника для веревок. Весной с молодого черного тальника обдирали кору, связывали пучками и вешали для просушки на чердаки большими мотками. Три дня мочили кору и, когда вода обтечет, скоблили ее ножом до белизны и выравнивали, затем начинали вить веревки потолще пальца. Первую кору-ленту сгибали петлей, зацепляли за гвоздь, вбитый в стену, и начинали вить веревку, стараясь, чтобы она выходила поровнее. За один день две женщины свивали из коры веревку, которой хватало на тетиву для целой сетки, — почти 60 маховых саженой. Потом мужчины мочили веревку из тальника в воде, растягивали ее, прижимали тяжелыми деревянными плахами к земле да так растянутую и высушивали. Высохшую веревку клали в речную тину и затаптывали ногами; она становилась почти черной, незаметной, почти совсем невидимой в воде; она не пугала рыбу. Только на такую веревку-тетиву и «садили» сетку.

Повторю, что старики помнили, как раньше женщины работали дома при свете каменных жирников, как они потом «стали в жестяную баночку наливать рыбий или медвежий жир, клали фитилек и зажигали». От рыбьего жира при горении образовывалось так много сажи, что и во рту и в носу становилось черно, приходилось часто сморкаться и отхаркиваться; от медвежьего жира копоты было меньше.

Много женского времени требовала лучшая дикорастущая волокнистая культура Камчатки — крапива. Крапиву («для ниток») собирали «близь снегу», когда с нее спадали почерневшие листья. Выбирали самые длинные и ровные стебли, собирали в горсть, срывали оставшиеся черные листья, связывали в снопики и вешали на частокол для просушки. «Сноп большой нарвешь — и полно на целый год на нитки». Сухую крапиву чистили и расщепляли ее стебли вдоль пополам ногтями (для чего на двух пальцах рук оставляли ногти подлиннее) либо пользовались для расщепления специальной косточкой или ножом; разбивали стебли крапивы на волокна, мяли. Нитки делали очень тонкие и ровные. С крапивой было много возни, как и со всякой волокнистой культурой.

Тоншич (осока) употреблялся вместо тута, тряпок; им обвертывали ноги. Его заготавливали осенью, мяли, чесали и

получали мягкое волокно. Со временем ткани и меховые чулки — *чажи* почти полностью вытеснили тоншич из жизненного обихода камчадалов.

Мировоззрение, верования, приметы и запреты

Из своего похода по Камчатке (1699–1707 гг.) Владимир Атласов вынес убеждение в том, что у камчадалов «веры никакой нет, только одни шаманы, а у тех шаманов различье с иными иноземцы: носят волосы долги».

С. П. Крашенинников (1737–1742 гг.) отметил, что «главное основание веры их утверждается на древних преданиях, которые наблюдают они паче закону, не приемля никаких доказательств в опровержение».

Все камчадалы считали творцом Земли и людей *Кутху*, который до сотворения Земли, по их мнению, жил на небе. Некоторые камчадалы считали, что Кутха сделал Землю из своего сына *Сымскалина*, отсюда и камчадалское название Земли — *сымт*. Другие говорили, что Кутх со своей сестрой-женой *Миты* «снял» Землю с неба и «поставил» ее на море. Сразу же после сотворения Земли Кутх и Миты поселились на Камчатке, где и родили детей, которые, вырастая, вступали в брак, производили потомство и населяли Землю. Первыми детьми Кутхи — Миты были *Тыжил-Кутх* и дочь *Сидуку*.

Кутх и его семейство носили платье, сшитое из листьев, питались березовой и таловой корой, потому что зверей в это время не было, а рыбу ловить они еще не научились.

Кутх изобрел лодку для передвижения по воде.

Тыжил-Кутх стал думать о том, как помочь жить своему народу, и изобрел способ вязать сети из крапивы и ловить рыбу; он же сотворил зверей, а *Пилячуча* (*Билюкая*) назначил их пастухом; он первый начал шить теплую меховую одежду — куклянки и парки.

Землю камчадалы считали за изнанку подземного неба: «... когда у нас бывает лето, тогда у них зима; а когда у них лето, то у нас зимнее время». Кутху камчадалы отождествляли с вороном. Этот персонаж, очевидно, заимствован у палеоазиатских народов, живущих к северу от них: коряков, чукчей, эскимосов. С коряками, родственными чукчам, камчадалы встретились на Камчатке и уже столетиями живут рядом. Ворон, грозный Бог, — творец индейцев

Северо-Западной Америки, эскимосов и чукчей, постепенно, с продвижением с севера на юг, от чукчей к камчадалам, из грозного Бога превратился в жалкое, сластолюбивое существо, над которым смеялись и издевались все кому не лень. Таким мы застаем Кутху в сказках камчадалов. Из этого заключаем, что Кутх — персонаж, чуждый для них, заимствованный из чужой мифологии.

Уже Крашенинников застал Кутху в таком жалком положении: «Никого глупее не представляют, как своего Кутху, чего ради и не воздают ему никакого почтения, ничего у него не просят и ничем так, как именем его, не забавляются, рассказывая про него такие непристойности, о которых и писать гнусно. Между прочим, и то в порок ему ставят, что он столько гор и стремнин сделал и столько мелких быстрых рек, что столько дождей и бурь производит и беспокоит их. И для того, всходя зимою на высокие горы или спускаясь, ругают его... То ж делают и при других трудных обстоятельствах».

Г. В. Стеллер, работавший на Камчатке одновременно с Крашенинниковым, всеми силами старался поподробнее выяснить мировоззрение камчадалов, он опросил больше 100 человек о том, как, по их мнению, произошли небо, звезды, луна, солнце. Должно же было быть высшее существо, мудрый творец Вселенной, к которому люди должны испытывать трепет, уважение, любовь?.. Но все камчадалы как один отвечали ему, что они ни страха, ни уважения, ни любви к творцу не испытывают и считают, что он мог бы все в мире устроить лучше.

Камчадалы считали, что бог «ни щастию, ни нещастию их не бывает причиною, но все зависит от человека. Свет почитают вечным, души бессмертными», причем были уверены в том, что после смерти «все твари до малейшей мухи восстанут и под землею в полном довольстве жить будут». Землю считали плоской и были уверены в том, что под землей, после смерти, люди будут так же трудиться, как и на земле, но «на том свете» они будут жить спокойнее, потому что «там меньше бурь, дождей и снегу и во всем такое изобилие, каково было на Камчатке во времена Кутховы: ибо они думают, что свет от времени до времени становится хуже и все против прежнего умалется...».

Крашенинников и Стеллер, исследовавшие религию камчадалов, отмечали их многобожие. Бога вообще назы-

вали они *Дустехтичь*. В честь его ставили на ровных местах столб, обвязывали его тоншичем (осокой), проходя мимо него, всегда бросали кусочки пищи (в жертву ему). Около такого «святого места» никогда не собирали ягод и не убивали ни зверя, ни птицы.

Все «опасные» места: действующие вулканы, крутые и высокие горы, горячие источники, леса — были населены, по мнению камчадалов, злыми духами, которых они больше, чем добрых, почитали, потому что боялись их. Злых горных духов называли *камули* (или малые души — душа по-камчатски — *камулечь*); лесных — *умахчу*; хозяина моря — *Мити*, представляя его в виде рыбы.

Пастухом всех животных считали *Пилячуча* (или *Билюка*), который, по их мнению, жил в облаках с камулами и производил гром, молнию и дождь.

Стеллер сообщил, что камчадалы признавали и беса, которого представляли весьма хитрым и обманчивым и называли *Канною*. Жилищем его считали очень старую ольху возле Нижне-Камчатского острога. «Камчадалы ежегодно в нее стреляют, отчего она вся стрелами изнатыкана». Хозяином подземного загробного мира считали *Гаечу*; землетрясение, по их представлению, производил *Туш*, когда его собака *Козей* стряхивала с себя снег.

Дымящиеся горы Камчатки камчадалы считали жилищами мертвых. Когда сопки горели, они думали, что покойники топят свои юрты, питаются китовым жиром; что китов они ловят в море под землей и их костями (вместо дров) топят юрты; что эти кости иногда можно найти на вершинах и склонах гор.

Река Опала (*Апаначь*) считалась «пределом Курильской земли». Опальская сопка видна с обеих морей; мореплавателям она служила вместо маяка: до нее от моря 85 верст. Стеллер сообщил, что «камчадалы содержат помянутую гору в великом почтении и рассказывают о ней ужасные вещи, чего ради не токмо наверх ее, но и к подножию ходить опасаются: для того-де, что там много живет духов гамулов...».

Стеллер, кроме того, сообщил, что в 9 верстах от вершины Озеркой реки находятся «Кухтины баты» — «столбообразные пемзовые беловатые отдельности (отложения. — Е. О.)». Камчадалы рассказывали ему, что Кухта перед отъездом с Камчатки жил там некоторое время и «в сих

каменных батах по морю и озеру ездил для промыслу рыбы... А перед тем как совсем отбыть с Камчатки, то баты свои здесь оставил».

Камчадалы Машуры сообщили Дитмару в 1853 году, что их главный бог *Кукх* со своей женой *Какх*, с сыном *Трелкутхан* и дочерью *Иишахельс* живут на вершинах вулканов и используют для своих целей их огонь. Боги живут в отрыве от людей, своей собственной жизнью, и поэтому камчадалы на них не обращают никакого внимания. Напротив, над богами смеются за плохое создание и организацию Земли, на которой нагромождены неудобные для жизни горы; боги дали людям очень мало тепла, зато много снега, льда и ветра. Пользы от богов людям нет никакой. Но кроме этих пассивных божеств, на Земле есть вредный злой дух *Сосочелк*, который все время вертится среди людей, дразнит их; мешает им во всем или даже вредит людям. Поэтому злему духу следует приносить жертвы и задабривать его через шаманов — посредников между божествами и людьми.

Кроме того, в лесах и на низких горах живут еще карлики *пихлачи*, которые зиму и лето разъезжают по стране в очень маленьких санках, запряженных тетеревами, и накапливают запасы ценнейших мехов. Если поперек следа санок пихлачей положить очищенную от коры жердь, санки заедут за жердь и разобьются. Карлик вынужден будет обратиться к людям с просьбой исправить санки, человек ему помогает, но за помощь берет большое вознаграждение мехами. Если же человек, встретив пихлача, по его приглашению пойдет за ним, то он обязательно погибнет. Особенно охотно пихлачи преследуют христиан. Опасна также русалка *Камак*, заманивающая людей в воду, где она их убивает.

В зиму 1926/27 года в селениях западного побережья Камчатки картину заселения Камчатки мне описывали так: «Кутх, вместе со своей сестрой-женой Миты, прибыл на Камчатку с моря, с юго-западной стороны (в лодках, на байдарках или в батах — не знают). Остановились они сначала в устье Большой реки, где стоит теперь селение Большерецк. Прожили здесь два года, родили сына и дочь и, оставив их на месте, поехали дальше на север до устья следующей большой рыбной реки. Там прожили тоже два года, родили сына и дочь и поехали дальше до устья следующей

рыбной реки и т. д. Когда Камчатка была заселена, Кутх и Миты опять ушли в море на запад, а куда девались — не помнят».

Это предание, несомненно, доказывает, что камчадалы попали на Камчатку водным путем, что в давно минувшие времена браки между братьями и сестрами были обычным явлением среди камчадалов.

Когда Кутх ездил на собаках по Камчатке, то образовались горы и долины; особенно глубокие и большие долины получались там, где его собаки долго отдыхали. Радугу считали за «подзор» (вышивку) на подоле кухлянки Кутха; когда гремел гром, камчадалы думали, что это Кутха баты на берег вытаскивает и т. п. Так «попросту», «без затей» ительмены объясняли непонятные им явления природы.

Личность Кутха часто связывалась с мышами. У ительменов до сих пор живет представление о мышах как о целом народе, разбитом на племена. Раковины моллюсков, встречающиеся по берегам рек и морей, ительмены даже в первой четверти XX века считали батами (лодками) мышей, на которых они плавают по морю, переправляются через большие реки и заливы моря. Ительмены думали, что мыши ведут точно такой же образ жизни, как и люди. Поэтому, когда ительменки выбирали сарану и кемчигу из мышиных складов, они никогда не опустошали их совсем, а всегда оставляли часть запасов для мышей. Ительмены были убеждены, что если у мышей выбрать весь корм, запасенный ими на зиму, мыши могут покончить жизнь самоубийством, удавись травинкой или сунув голову в развилку сучка. В ительменских сказках мыши всегда наделены большой сообразительностью, сноровкой, хозяйственностью. Представления о добродетелях и пороках у камчадалов были тоже своеобразными: все, что требуется и нравится человеку, — добродетельно, все, что пугает, — вредно. Самым большим грехом считали скуку, тоску и предпочитали смерть тоске. За смертный грех считали: спасение утопающего или засыпанного снегом с гор, так как считали, что этим спасением они отнимают желаемую пищу у духа воды или гор; грехом считали подниматься на действующие вулканы; ссориться или драться над кислой рыбой — будет несчастье и чирья на теле; варить в одном котле мясо различных зверей и рыб; соскабливать ножом снег с обуви — будет буря. С. П. Крашенинников удив-

лялся, как могут камчадалы помнить такое множество примет и поверий и строго их выполнять.

Огню приносили они в жертву соболя и лисьи норки (полоски кожи, срезанные с носа и рта зверей). Китов и косаток при встрече в море, медведей и волков при встрече в лесу камчадалы уговаривали словами не трогать их, не причинять им беды.

Отмечаем, что у всех камчадалов было одно имя только для одного Кутха; жена его и дети у разных групп камчадалов назывались по-разному: жена Кутха называется *Миты* на западном побережье Камчатки (*Илькхум* — по Крашенинникову), *Какх* — в долине реки Камчатки (там же и Кутха назывался *Кукх*). Для первого сына Кутха существовали такие имена: *Сымскалин* (по Крашенинникову), *Трел-Кутхан* (по Дитмару), *Эмемкут* (так называли мне его на западном побережье Камчатки). Дочь Кутха (по Крашенинникову) называлась *Сидуку*; Дитмару в Машуре ее называли дочь Кутха *Ишшахельс*; мне — на западном побережье — *Сыру*.

Героем бытовых легенд камчадалов в долине реки Камчатки считался *Божоша* (по Дитмару), на западном берегу таким национальным героем мне называли *Тылвала*. [...]

Камчадалы прославляли необыкновенную силу и ловкость Божоша. Божош, охотясь за дикими баранами, догонял их на бегу и убивал копьем так быстро, что его товарищи не успевали сделать ни одного выстрела. Таков пантеон камчадалов долины реки Камчатки, по Дитмару; к сожалению, о верованиях камчадалов западного побережья у него сведений нет.

Кроме того, ительмены считают духа *Пльхлен* заведующим всеми богатствами земли; эти богатства хранит его жена между ног в мешочке *пеме*.

Говоря о шаманстве, Крашенинников свидетельствует: «У камчадалов нет особых шаманов, как у других тамошних народов, но всякая баба, а наипаче старуха и всякой каекчуч волхвом и толкователем снов почитается. При шаманстве не бьют они ни в бубны, ни платья нарочно для того сделанного не надевают... но нашептывают на рыбью шаглу, на сладкую траву, на тоншичь и тем лечат болезни, тем отвращают несчастье и будущее предвозвещают...».

Сеанс шаманства (по Крашенинникову) состоял в следующем: «Две бабы садятся в угол, непрестанно шепчут,

одна привязывает к ноге крапивную нитку, раскрашенную красною шерстью, и качает ногу». Если нога легкой покажется — будет удача, если тяжелой — жди несчастье.

В случае неудачи на охоте или несчастья в семье сразу же обращаются к старухе или к своей жене.

Как видим, у камчадалов не было типичного шаманства, а было знахарство и колдовство.

Лечили знахари травами; в этом деле они обладали громадным опытом и, разумеется, помогали больным своими лекарствами, драпируя свое искусство таинственной оболочкой шаманских манипуляций и нашептываний.

Сбором лекарственных растений, а стало быть, и изучением их целебных свойств занимались почти исключительно женщины, поэтому-то, несомненно, самыми сильными были женщины-знахари. Шаманского бубна у ительменов не было, в этом их отличие от всех соседей. Камчадалы занимались также хиромантией и толкованием снов, с чего обычно начиналось утро.

Ительмены до настоящего времени имеют на примете много «чудных», опасных мест, где человеку чудится. На таком месте никогда не поставят дом и не будут ночевать. Если в новом доме начинало «чудиться», то покидали его.

Еще в 20-е годы многим сопкам (*н,эй,н,э*) и отдельным камням (*вач*) приносились умиловительные жертвы, особенно в случаях неудачной охоты или промысла. Проезжая около таких сопок, которые были известны всему населению, запрещалось смеяться и требовалось умиловить жертвой грозных духов, живущих на них, т. е. бросить в их сторону кусочки пищи или немного табаку, или чаю, или тряпочку, или кусочек сахара. Огню приносили они в жертву норки соболей и лисиц.

На примете ительменов таких сопок было множество, но особенно славились сопки: *Пан пак* (близ селения Хайрюзово), *Бабушка* (около селения Сопочного), *Изменная* (в 15 км от селения Тигиль, на левом берегу реки). Вблизи таких сопок обычно имеются старые юртовища, где в большом количестве находят каменные орудия неолитического периода, в связи с чем с подобными местами связываются различные легенды.

Оказавшись на Камчатке, камчадалы, видя грозные и величественные извержения вулканов, испытывали страх и трепет перед ними и старались, как уже было

сказано выше, объяснить себе происхождение гор, рек, озер, вулканов.

Извержение вулканов не только камчадалы, но и казаки считали предзнаменованием кровопролития.

А теперь назову некоторые приметы камчадалов, связанные с рыболовством.

1. Если перегнуть через реку лошадей, то в реку не пойдет корюшка.

2. Если собака переплывет реку выше запоров, то кижуч уйдет из реки.

3. Если бабы перевезут через реку кемчигу и сарану, рыба может уйти из реки.

4. В долине реки Камчатки женщин не подпускали к чавычьей сетке («а то рыба не пойдет в сеть»).

5. Рыба уйдет из реки, если перевезти через запорные места: оленью кровь, шкуру выдры, зайца или убитого глухаря.

В связи с этими приметами соблюдался ряд запретов (табу), относящихся к рыбному промыслу.

Кроме того, существовали и такие запреты:

1) по реке весной нельзя сплавлять тополевы лес;

2) весной нельзя разбирать старые дома и балаганы, потому что на них много юкольной моли (моль ест рыбу, и поэтому рыба боится ее и может уйти из реки);

3) железным топором нельзя забивать запорные колья в дно реки; до 1927 года колья забивали деревянными громоздкими колотушками, так как были уверены в том, что железным топором можно «перерубить» реку и тогда совсем не будет в ней рыбы. Железному топору, сразу же до невероятности упростившему работу камчадалов, вооруженных не одно столетие каменным топором, особенно не посчастливилось. Из разных легенд мы узнаем, что когда железный топор впервые попал в руки древних обитателей Камчатки и его качества были испробованы в лесу, то топор со страхом забросили подальше (совсем как в сказке о Лутонюшке), так как думали, что из-за него «весь лес сгнил».

Река представлялась ительменам живым существом, могущим реагировать на поступки людей и даже мстить за них; поэтому в то время, когда река закрывалась льдом, запрещалось делать толкушу, в противном случае река может выйти из берегов и затопить все сенокосы и утащить все сено, сложенное в стога.

От старожилов Камчатки я узнала, что раньше весной реку «встречали» таким образом: на легкую кору от тополя клали хлеб и соль — для удачи в рыбном промысле в наступающем сезоне, заботились, чтобы рыба шла в реку. Угощали реку тем, чего нет в ней самой: хлебом и солью. В этом обряде камчадалов полная аналогия с обычаем гилаков-нивхов «встречать реку». Этот обычай дожил до наших дней.

Целый ряд примет и запретов связывался и со вторым по важности ительменским промыслом — охотой на пушного зверя.

В первый день, когда хозяин выехал на охоту, нельзя было:

- 1) подметать пол;
- 2) выбрасывать пепел из печки (иначе будет полная неудача: ветер, пурга будут держать охотников на одном месте или случится какое-нибудь несчастье);
- 3) в первый день женщинам, оставшимся дома, нельзя шить (только в первый день после отъезда хозяина);
- 4) расчесывать (женщинам) волосы.

Все время, пока кто-нибудь из семьи находится на охоте, сор нельзя было выбрасывать на улицу — будет неудача и неприятности дома.

Когда хозяин уезжал на промысел в море, во время его отсутствия тоже запрещалось:

- 1) шить (в первый день после отъезда);
- 2) во второй и следующие дни до самого возвращения охотника с промысла запрещалось шить иголкой «от себя», так как тогда лед-припаяк, на котором промышляли нерпу и лахтака, мог отойти от берега и унести людей в открытое море. Шить нужно было, направляя иголку с ниткой к себе; тогда морской лед будет притягиваться к берегу и будет счастливая охота;
- 3) выбрасывать на улицу сор;
- 4) выбрасывать пепел и огонь из печки на улицу («если кто-нибудь сердился на товарища, а тот уехал на промысел, то, стоило только выбросить огонь из печки на улицу, сейчас же на море поднимется буря и охотник погибнет»);
- 5) завидовать товарищу, счастливому на охоте, — «будет беда»;
- 6) смеяться, когда ходишь по лесу и собираешь ягоды, — «наживешь болезнь».

У ительменов сохранился целый ряд примет, связанных с поведением женщины или ее силой и влиянием на окружающих.

1. Через заборные места на реках нельзя было перевозить женщин («иначе рыба не будет подходить к запору-заездку»); перед забором женщины должны были выходить на берег, идти пешком вверх по течению и только выше запора могли садиться в бат и плыть далее, куда хотят.

2. Если через реку перевезти беременную женщину — «рыба совсем не пойдет в реку».

3. Несчастливым считался даже муж беременной женщины, поэтому при подборе артели на охоту старались его не брать; такому «несчастливому» часто приходилось охотиться одному, без товарищей.

4. Если женщина переступила через ружье, то ружье уже не годилось для охоты, считалось испорченным: «будет бить мимо или давать осечку».

5. Если охотник несколько раз промахнулся во время охоты, не попал в зверя, объяснение было одно: «Ясно, что женщины «по злобе», без его ведома, переступила через ружье».

6. Если промышленник убил соболя, лисицу или другого зверя, а зверь не сразу умер и долго мучился — это было верным признаком того, что у кого-нибудь из товарищей в артели жена забеременела.

7. Если муж ушел на охоту, а жена «плохо себя ведет» — охота неудачная.

8. Если бабы перевозят через реку кемчигу и сарану, взятые из гнезд мышей, то даже та рыба, которая вошла в реку, «может уйти обратно в море». (В этом случае, правда, трудно понять: кемчига и сарана или бабы обладают такой силой, которая может задержать рунный ход рыбы.)

Если в селении появлялась какая-нибудь болезнь, то добывали «деревянный огонь» из бруска дерева с ямкой, в которую вставляли палочку и которую крутили руками или лучком (обычно в банях). От такого огня зажигали печи во всех домах.

Формально ительмены — христиане. Крещены они были в 40-х годах XVIII века. Обрядовая сторона православия, принесенного в их среду казачеством, привилась и пустила глубокие корни. Но фактически религией ительменов был и оставался до 30-х годов примитивный анимизм с

неизменными его спутниками — культом антропоморфных «хозяев» природы, животных, разного рода духов, который приводил к трем элементам верований: во-первых, к признанию существования души человека, т. е. его двойника, которая оставляла человека временно во время сна и уходила совсем из тела при смерти. Душа признавалась бессмертной и могущей влиять на судьбу живых людей — *анимизм*; во-вторых, к одухотворению предметов, т. е. к признанию души за отдельными предметами и вследствие этого признание сверхъестественных способностей за предметами (горами, камнями и т. п.), что делало их объектами культа, — *фетишизм*; третий элемент верований — *тотемизм*, т. е. признание животных прародителями людей (отсюда и популярность ворона Кутха).

Пелих Галина Ивановна (1922 – 1999) – выдающийся этнограф-сибиревед, исследователь селькупов, хантов, шорцев, доктор исторических наук, профессор.

Родилась в Барнауле. В 1945 г. окончила Томский университет. Много лет занималась педагогической деятельностью: Новокузнецком и Томском педагогических институтах, с 1955 г. в Томском университете. В 1977–1981 гг. жила в Новосибирском академгородке, заведовала группой этнографии в Институте истории, филологии и философии СО АН СССР. Своей педагогической деятельностью, размахом полевых работ, исследованиями Г.И. Пелих фактически возродила в послевоенные годы этнографическую науку в Сибири. В сфере многогранных научных интересов Пелих – происхождение селькупов, специфика экономического развития коренного населения Сибири, новаторский подход к освещению исторического прошлогоaborиженных обществ в Сибири.

Пелих – создатель одного из томов Энциклопедии мифологий уральских народов, исследователь трудов и жизненного пути выдающегося ученого-энциклопедиста и путешественника Г.Н. Потанина.

Среди ее многочисленных работ – «Условия возникновения территориальной общины-юрты у селькупов» (1955), «Происхождение селькупов» (1972), «Селькупская мифология» (1998). Предложенный фрагмент из книги «Селькупы. XVII в. (Очерки социально-экономической истории)» (1981).

РАССЕЛЕНИЕ СЕЛЬКУПОВ

Соргула

Среди селькупов, разбросанных по различным районам Западной Сибири, встречаются люди, которые в официальных документах и в быту называются *сургутами*. Сургуты живут на Енисее в районе р. Сургутихи, где они официально зарегистрированы как «остяки сургутской породы – селькупы». В Туруханском крае, по данным Л.Н. Добровой-Яндринцевой, «остяков Тымско-Караконской управы нередко называют сургутами». В. Скалон отмечает, что «сургутами... называются по-русски остяко-самоеды

Верхнего Таза». С. Ремезов зафиксировал «Сургутскую волость» в низовьях Васюгана. Данное свидетельство подтверждается рассказом Н. Спафария: «Да на правой стороне, по конец Васюгана реки на берегу юрты остяцкие. А powyше тех юрт есть еще и сургутские юрты остяцкие на Васюгане реке немногие». И. Георги писал о «сургутских остяках», обитавших у р. Томи.

Нам приходилось встречаться с селькупами-сургутами на Тазе, Турухане и в низовьях Васюгана. Все они говорят на селькупском языке и считают себя и своих предков селькупами. Говорят, что сургутами звали еще их дедов и прадедов.

Согласно устной традиции, селькупское племя *соргула* жило по берегам и притокам Оби между устьями рек Вах и Иртыш, т. е. в основном в районе современного Сургута. Термин «соргула» сохранился до наших дней в виде селькупских фамилий: Соргулины, Сырголовы и топонимов (юрты Соргулины). Не исключено, что в прошлом сходный термин употреблялся как название местности в пределах указанного региона, а современные названия (г. Сургут, р. Сургутка) являются его русской модификацией. Местное звучание данного термина передает нам Хр. Лопарев — житель соседнего с Сургутом с. Самарова, знаток этих мест. Хр. Лопарев пишет: «...на одном острове р. Оби, в 50 приблизительно верстах выше того разрушенного, построили город, имя которому Сургут (*Zergolta*)».

Зафиксированный Хр. Лопаревым местный термин *Zergolta* почти идентичен селькупскому этнониму *сэргула* (соргула), который до сих пор употреблялся селькупами как самоназвание одной из своих групп. Происхождение данного термина информаторы объясняют по-разному. По одной версии, так звали «народ заливных лугов» (*сор* — заливное место, *сыр* — болото). По другой — сыргула — это народ, живущий на севере, самая северная группа селькупов. В окрестностях Сургута сохранился обширный пласт селькупской топонимики (озера: Тегу, Пакуто, Копухто, Ханипутай-то, Варто, Лекто, Ильто, Нумто; реки: Лейга, Ясынка, Неуловка, Почекуйка, Неланка; юрты: Сайготины, Кунины, Сангорины, Анчины, Тогуровы, Покачевы, Кокины, Тайлаковы, Варганские и т. д.).

Для этих мест характерно явление «двойственности» топонимической терминологии, что само по себе является

показателем смены этнической культуры. Еще С. Патканов обратил внимание на то, что некоторые из «остяцких юрт Сургутского округа» имеют «от двух до трех названий». Например, юрты Саторины (в прошлом Сангорины), Мохтикины (Кынями), Кардаковы (Пеньковы), Тохпугольские (Айнины), Егор-ях (Сингульские), Ахтомины (Немины), Априны (Майковы).

В официальных документах XVIII—XIX вв. среди жителей Сургутского уезда постоянно упоминаются селькупские фамилии: Нюнголин, Чокуров, Молгетов, Чомкин, Магычев, Онин, Кыпалев. Таковы данные топонимики и этнонимики. Они подтверждаются антропологическими исследованиями, установившими наличие в окрестностях Сургута специфического антропологического типа, такого же, что и на остальной территории селькупского Приобья. Установлено, что данный антропологический тип прослеживается здесь же в период селькупского этногенеза и восходит к археологическим культурам, принадлежавшим предкам современных селькупов (Краниологическая коллекция раннеселовских и андроновских черепов из Еловского могильника II по суммарным показателям проявляет близость к самодийским черепам раннего средневековья из могильника «Редка» в Причулымье, а позднее — к ограниченному кругу этнических групп Сургутско-Томского Приобья, куда входят и самодийцы).

Как известно, в конце XVI в. одним из самых сильных объединений аборигенов Приобья была селькупская Пегая орда во главе с «грозным» князем Воней. Центр этого объединения находился в районе Нарыма. Локальная связь между Пегой ордой и Нарымом несомненна. Данное положение вошло как аксиома в труды исследователей Сибири: Хр. Лопарев пишет о стремлении русских завоевать «Пегую орду — область Нарыма». П.Н. Бучинский определяет «цель постройки Сургута» стремлением подчинить «...московской власти Пегую орду, или нарымских остяков»; по мнению С. В. Бахрушина, в «нарымских волостях легко узнать Пегую орду гордого некогда князца Вони» и т. д.

Однако мы должны обратить внимание на чрезвычайно широкое распространение топонима «Нарым» (т.е. болотистое место) на территории Западной Сибири. Первая Нарымская волость была образована русской адми-

нистрацией недалеко от Сургута в составе Тобольского уезда. Здесь же был построен Нарымский городок. По данным Г.Ф. Миллера, он находился «приблизительно там, где стоят теперь Сотниковы юрты... Что же касается волости, — писал Г.Ф. Миллер, — то она еще и в наше время известна под названием Нарымской, что на языке остяков означает болотистую местность». Еще во времена С. Ремезова различались: «Вышней Нарым» и «Нижней Нарым». Таким образом, Сургутский острог был действительно основан в окрестностях Нарыма, но не на территории Верхнего Нарыма (у нижнего устья р. Кети), а у Нижнего Нарыма — вблизи современного Сургута, у Неуловского устья.

Показательны в этом отношении свидетельства первых сибирских картографов. На карте Московии Гесселя Герритса 1613 г. (чертеж Федора Годунова) обозначение «*Pega orda*» стоит в треугольнике между Обью и Иртышом тоже поблизости от Сургута. В «Чертежной книге» С. Ремезова показано местонахождение «Пестрой орды остяков» на правом берегу Оби, против устья Иртыша, а в комментариях, вынесенных в подстрочные примечания, относительно данной местности сказано: «Земля “Пестрой орды остяков. В ней град Сургут”». И дальше, в «Описаниях о сибирских народах» С. Ремезова значится: «остяки сургутские, или Пестрая орда». На карте Избранда Идеса (опубликованной в 1704 г. на голландском языке) Пестрая орда помещена между Обью и Енисеем, а в широтном измерении между устьем Иртыша и истоками Таза. Н. Спафарий писал: «...а Сургут стоит на яру, на Оби, на левой стороне. А сказывали, что тут прежде всего бывала Пегая орда остяцкая».

Напомним рассказ Г.Ф. Миллера о походе атамана Брязги, люди которого рассеяли «остяков» в низовьях Иртыша, так что «нетокмо до Цынгальских жилищ, но и другого от остяков обитаемого местечка, которое в летописце Нарымским городком назначется, безо всякого дальнейшего препятствия дойти могли». Упомянутый «в летописце» Нарымский городок, до которого дошли люди Брязги, мог находиться только в окрестностях позднего Сургута.

Как видим, на ранних картах Западной Сибири самые авторитетные картографы помещали Пегую орду в окрестностях Сургута.

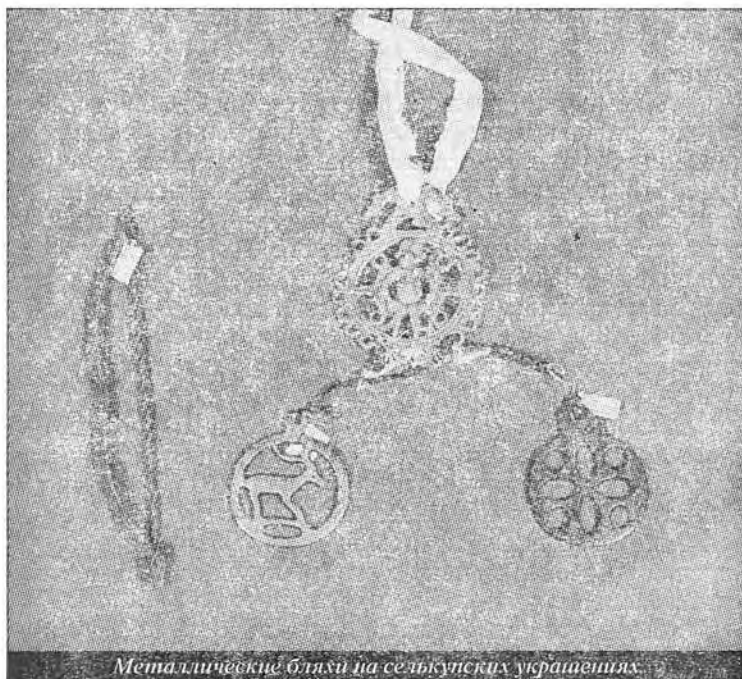
Лишь в последующие годы эти данные стали «исправляться», так как поздние исследователи действительно не находили в тех местах селькупов, в то время как более южный Нарым (Нарымский острог у нижнего устья Кети) находился в гуще селькупских поселений. Очевидно, до конца XVI в. племя соргула входило в состав селькупского объединения Пегой орды, возглавляемого князем Воней. Можно предполагать, что выселение селькупов за пределы Сургутского Приобья началось еще до постройки Сургутского острога. Ко времени прихода сюда казаков атамана Брязги многие места Сургутского Приобья обезлюдели. «Остяки, по объявленному им через своих шайтанщиков, якобы, идольскому приказу все в бега обратились. Так что Брязга в том месте не нашел никакого случая к распространению Российской власти». Разгром Пегой орды сделал переселение массовым. Соргула частично ушли вверх по Оби, частично — на Таз, Турухан и левые притоки Енисея, т. е. в те места, где позже были зафиксированы сургуты. Часть соргула, очевидно, осталась на месте и была постепенно ассимилирована хантами.

Встает вопрос: неужели никто из исследователей прошлых лет не заметил существования этого большого селькупского племени? Оказывается, эта проблема вставала перед многими учеными.

М.А. Кастрен в своем позднем сочинении уверенно писал, что «недалеко от сургутской границы» живут те же самые самоеды, что по Тыму, Кети, Парабели и Чулыму.

А.А. Дунин-Горкавич выделяет в районе Сургута особую группу населения, которую «составляют остяки, говорящие наречиями, более или менее близкими к самоедскому. Они названы остяками только потому, что живут смежно с ними и ведут одинаковый образ жизни. Сюда относятся: остяки туруханские, мангазейские, тазовские, тымские, сургутские, кочующие около Сургута и Нарыма». По данным Н. Кострова, «Самоеды по Тыму, Парабели и другим притокам совершенно сходны с сургутскими остяками...». И. Георги пишет: «Около Сургута причисляются многочисленные самоедовы колена к остякам, так и в приказных книгах называются несправедливо остяками».

Историографией XIX в. были замечены процессы миграции соргула за пределы Сургутского Приобья.



Металлические блики на селькупских украшениях

А.Ф. Плотников сообщает, что из девяти селений 4-й Парабельской волости лишь «иногородцы с фамилиями Ипоковы и Мазотовы считают себя жителями этого района. Другие пришли из Березовского и Сургутского уездов». Приведем отрывок из обзора П. Герасимова, опубликованного в 1893 г.: «Остяки тоже не туземные жители Тазовской местности. Надо думать, что кочевья их сперва были по р. Оби и притокам ее, между прочим, по р. Тыму. Теснимая здесь окружающими соседними племенами, часть остяков, кочевавшая по р. Тыму, заняла верховья р. Таза и по первому своему жительству получила название тымской, другая же часть, кочевавшая около г. Сургута Тобольской губернии, также вышла на Таз, но заняла место ниже первых по течению той же реки. Эти последние (по первому кочевью своему) соседними инородцами называются сургутскими, но в официальных бумагах они пишутся караконскими, может быть, по имени одного из своих сородичей».

Кроме того, исследователи XIX в. обратили внимание на то, что после выселения части племени соргула из исконных мест своего обитания они продолжали поддерживать связь с оставшимися там родичами и соплеменниками. Долгое время сохранялись традиционные связи с Сургутским Приобьем и у остальных селькупов. Нарымские селькупы в челобитной 1644 г. сообщали, что ходят за пушиной для «государева ясака» в Сургутский уезд. По данным XVII в., нарымские остяки зимой «ездят... на собаках в города Самаров и Сургут...» То же самое фиксируется по этнографическим материалам XIX–XX вв.

С другой стороны, «сургутские люди», очевидно, не менее часто посещали «сургутов» Верхней Оби и Енисея. В 1642 г. сургутский воевода Андрей Вельяминов писал, что сургутские плательщики ясака ходили на промысел «в дальние места по Енисею на Тазовскую сторону». Известно, например, что во время проведения переписи 1897 г. в состав населения Сургутского округа были «включены также 12 душ (4 м) остяков... застигнутых переписью в Томском округе». Н. Костров сообщает о том, что «по р. Елогуя не в малом числе всегда к Верхнеимбатску приплывают ясачные не только тазовские, но и из Нарымского уезда, сургутские и, как говорят, будто даже березовские, обыкновенно в то время, когда приплывают по Енисею купеческие суда».

К сожалению, в XIX в. никто не взялся за конкретную разработку идеи о существовании в Сургутском Приобье остяко-самодийской группы «сургутов». Позже эта общность окончательно исчезла, а идея о ее существовании была забыта.

С проблемой этнического состава Сургутского Приобья связан вопрос о «княжестве Бардака». Оно было расположено по соседству с племенем соргула в бассейнах правых притоков Оби — Агана и Тром-Югана. Кроме того, власть Бардака распространялась на «кунную и асидскую самоядь». В тридцати верстах от Сургута находилось центральное укрепление — «Бардаково городище», развалины которого видел еще Г.Ф. Миллер.

Известно, что с появлением русских Бардак сразу же перешел на их сторону и стал верным союзником в борьбе с остальными туземными князьями. Именно на земле Бардака был построен русский острог Сургут как опорный

пункт для борьбы с Пегой ордой. После разгрома русскими Пегой орды и раздела ее владений на волости, платящие ясак в государеву казну, «княжеству Бардака была оставлена известная доля самостоятельности, и платило оно в царскую казну не ясак, а поминки». Однако уже в 1619 г. после смерти Бардака начался раздел его владений. На его землях было образовано две волости: Аганская (Бардакова) и Тром-Аганская. Как справедливо отмечал Б.О. Долгих, раздел владений Бардака был искусственным, вызванным текущими нуждами русской администрации и политическими отношениями.

По вопросу об этнической принадлежности населения былого «Бардакова княжества» в историко-этнографической литературе нет единой точки зрения. Е.Д. Прокофьева считает княжество Бардака селькупским. Однако большинство современных исследователей этих мест относят жителей «Бардакова княжества» к «сургутским хантам», а самого Бардака называют «хантыйским князем».

Основанием для таких представлений послужили три обстоятельства. Во-первых, всеобщее убеждение в том, что в XVI–XVII вв. на территории Сургутского Приобья жили ханты, а не селькупы. Но выше было показано, что эти места являются территорией исконного расселения селькупского племени соргула, входящего в состав Пегой орды. Во-вторых, принималась во внимание враждебность Бардака к Боне — вождю Пегой орды. Но такая вражда может быть объяснена борьбой двух военных союзов, нежеланием Бардака войти в состав Пегой орды, подчинившись князю Боне, и т. д. В-третьих, считалось, что у селькупов (отсталых охотников и рыболовов) не могло быть потестарных объединений, подобных «княжеству Бардака».

Основной задачей настоящей работы является стремление показать ошибочность такого рода представлений. На наш взгляд, ни одно из трех приведенных выше соображений не дает оснований судить об этнической принадлежности жителей «Бардакова княжества».

Напомним, что владения Бардака находились в самом центре Сургутского Приобья в непосредственной близости от селькупов соргула (Zergolta). После раскопок Уральской археологической экспедиции нам известно, что в районе «Бардакова княжества» была распространена типично самодийская культура, которая не отличалась по

своим основным показателям от остальных культурных центров, расположенных в XV–XVI вв. на территории расселения селькупов соргула.

На территории бардаковских владений преобладала селькупская топонимика (как и в окружающих районах Сургутского Приобья): оз. Аганто, оз. Нумто и др. Среди жителей былого «Бардакова княжества» встречаются чисто селькупские фамилии, а на его территории еще в XIX в. существовали селькупские поселки. В документах упоминаются следующие селькупские фамилии: Сайготин, Тагичев и др. Само имя «Бардак» является селькупским антропонимом. Этимологически оно восходит к слову «пард» — особый вид больших бурых медведей. Даже перепись 1926–1927 гг. отметила в этих местах несколько семей остяко-самоедов.

Как упоминалось выше, часть селькупского племени соргула (сургуты) переселилась под натиском хантов еще до XVII в. на Нижний Васюган. Позже на их основе была образована на Васюгане «Сургутская волость». Характерно, что вместе с сургутами ушли от хантов и бардаковцы. Они также поселились на Васюгане, опять-таки рядом с сургутами. В атласе С. Ремезова показана на Васюгане Сургутская волость, а рядом «волость Бардакская».

Приведем еще одно косвенное доказательство принадлежности бардаковцев к селькупам. По сведениям А.Х. Лерберга, «Древняя Угрия простиралась между 56 и 57° северной широты от самого северного конца Урала на восток через Нижнюю Обь, впадающую в Обскую губу, и до Агана, который выше Сургута впадает в Обь». Судя по данному свидетельству, южная граница древней Угрии в бассейне р. Оби простиралась именно до правого притока Оби р. Агана, т. е. до владений Бардака, а дальше шли земли самодийцев, т. е. селькупов.

Кроме того, есть основание предполагать, что бардаковцы и селькупские соргула говорили на одном и том же диалекте селькупского языка, который сейчас называют карасинским.

Небольшая группа карасинцев обитает у крайних северных и восточных границ расселения тазовско-туруханских селькупов. В первой половине XVII в. карасинцы платили ясак в Верхотазовское и Худосейское зимовье, а

затем (в XVIII в.) — в Карасинское зимовье. Б.О. Долгих пишет, что «карасинскими самоедами» их стали звать русские по месту уплаты ими ясака.

Туруханские селькупы считают карасинцев сургутами. «Карасинцы — это самые сургуты и есть», — говорят информаторы. Этноним «карасинцы» селькупы связывают с именем богатыря *Корсэ*, потомки которого будто бы всегда правили карасинцами («Ича жил с бабушкой. На другой стороне жил Корсэ — старик князь» и т. д.).

Данные устной традиции, отождествляющей карасинцев с сургутами, не лишены основания. Одна из рукописей Г. Ф. Миллера содержит материалы по трем самодийским диалектам: 1) Mangaseisch Samojedisch, 2) Jurakisch и 3) Surgutisch Ostiacen zu Karasino. Для нас представляют особый интерес материалы по диалекту «Mangaseisch Samojedisch», и прежде всего констатация Г.Ф. Миллером самого факта идентичности сургутов и карасинцев...

Таким образом, можно предполагать, что соргула и бардаковцы говорили на карасинском диалекте селькупского языка. В последние годы лингвисты начали интересные исследования материалов по карасинскому диалекту. Предполагается, что «карасинский диалект сургутских остяков... является ныне исчезнувшим карасинским говором тазовского диалекта селькупского языка». А.И. Кузьмина сближает карасинцев по некоторым признакам) с байшенскими и тазовскими селькупками.

Сельгула

Термин «селькупы» употребляется в современной этнографии в качестве общего для всего народа этнонима. В действительности он является самоназванием одной диалектно-локальной группы, к описанию которой мы сейчас переходим. В дальнейшем для удобства изложения мы будем употреблять термины «селькупы», имея в виду весь народ, и *сельгула* — когда речь пойдет о диалектно-локальной группе этого народа.

Сельгула — наиболее изученная группа остяко-самоедов (селькупов). Именно на их диалекте составлены грамматика селькупского языка, словари и букварь. Начало этнографического описания сельгула было положено М. А. Кастреном. В XX в. изучением сельгула занима-

лись Н.К. Каргер, Г.Н. Прокофьев, Е.Д. Прокофьева, Л.А. Варковицкая и др.

По нашим данным, сельгула населяли до XVII в. Васюганско-Ваховское Приобье. До сих пор отрезок Оби между Васюганом и Вахом селькупы зовут *Сель-Колд*, т. е. селькупская Обь. Здесь повсюду сохранились селькупские топонимы: р. Киякы (современный Киевский йоган), р. Лымжа и юрты Лымжины, р. Калга и юрты Калгулякские, протока Паня, р. Панинский йоган, р. Пиковский йоган, р. Негодка, р. Печелька, р. У-таз, р. Амбары, р. Калина-ури (ручей Калиных); юрты Кичановы, юрты Пырчины, оз. Колто и юрты Колтогорские, оз. Егиастор, р. Покалька, юрты Покольские и т. д. Следы селькупской топонимики встречаются также на протяжении всего течения Ваха (р. Польша, р. Нюролька, р. Калькы йоган, оз. Мичто, р. Малый Магты йоган, р. Большой Магты йоган, р. Ланкысы йоган, оз. Локонто, р. Локонто йоган, р. Сумба, р. Калача йоган, оз. Куйнето, р. Куйнето йоган и пр.). Особенно густо селькупские топонимы концентрируются в районе современного пос. Ларьяк.

Среди местного населения Александровского Приобья значительное число селькупских фамилий: Агичевы (Агичавороны), Пичугины, Чичигезовы, Калины, Ратаевы, Кундины, Сондоровы, Камчатины, Чоболины, Какины, Тегаевы, Тобольчины, Пырчины, Тогур, Былины, Тамелькины, Кунины, Сондоровы, Сыргуловы. Повсюду на территории Александровско-Ваховского Приобья селькупские топонимы перекрываются хантыйскими, составляя дохантыйский топонимический слой (Пиковский йоган, Киевский йоган, Калина-ури и т. д.). Перечисленные выше селькупские фамилии зафиксированы здесь еще ясачными книгами XVII в. Некоторые из них восходят к именам селькупских князцов, упоминаемых в исторических преданиях.

Характерно, что современные ханты не считают себя коренным населением этих мест. Их предания полны упоминаний о том, как были найдены «костатки какого-то народа... От них остались земляные укрепления их города». Рассказывают, что у с. Ларьятского на Вахе было обнаружено «древнее кладбище лян-касяга-пугол, юрты покойников» или «исчезнувший акрополь древних таежных людей» и т. д.

Местные жители до сих пор различают две группы туземного населения: «исашных» — хантов и «остяков» — потомков селькупов. Например, старейший житель Александровского района Алексей Никифорович Курлыкин, хант по национальности (*кантага-ях*), объясняет: «Два народа есть среди исашных: исашные (это ханты) и остяки... В Ларино больше было исашных (хантов). Ларино — это наше село (*Ларен-пугол*)... В Кичаново все остяки были: Еркы, Люлькины, Миткины, Кешлевы, Ортаевы». Борис Амосович Тоболгин из юрт Б. Вачпугольских (у которого здесь жили деды и прадеды) говорит: «Мы настоящие остяки, местные, не ханты... Нас переписали хантами. Переписать все можно, хантов-то много». Жители с. Молчанова на Оби рассказывают: «Остяки есть ясашные и васюганские. Васюганские остяки хоронят покойников на деревьях...» Далее следует описание типично селькупского старинного ритуала. Данный обычай отражают похозьяйственные книги из сел Александровского района (1955–1957 гг.). Против одних фамилий туземного населения значатся: «остяки», против других — «ханты» и т. д. Везде, где имело место наслоение пришлого — хантыйского населения на аборигенное — селькупское, принято различать: собственно хантов (ясашных дореволюционного времени) и остяков — ассимилированных хантами селькупов.

Сельгула делятся на три группы: 1) лаакупы или лангакупы (ларьяки), 2) лонкупы (лонпукольцы) и 3) каралькупы (караконцы).

Лаакупы (лангакупы) — язевые люди. В настоящее время отдельные группы селькупов, относящие себя к потомкам язевых людей, живут на Тазе, Турухане, Сургуте, в верховьях р. Пура. Термин *лангакуп (лаакуп)* настолько широко распространен в среде северной группы селькупов, что И. Эрден зафиксировал его как общий этноним «остяки» (*«Lanal'gulmit — die Ostiaken»*).

Нам приходилось беседовать со многими селькупам, относящими себя к лангакупам. Л. П. Кусамин из Фарково (р. Турухан) говорит: «Я лангай-кытцан, внучек лангаев... Это у нас лянга-гоп. Я есть лянга-гоп сэнк-тобы, сэнк-тоб-ира Кэтуни. Отец у меня сэнк-тоб-ира (ноги глухаря)». Как правило, такие свидетельства не являются результатами прямого опроса. Они зафиксированы косвенным образом. Например, рассказывая об одном из

покойных шаманов, информатор говорит: «Кытка-ира, старик!.. Оленей у него (было) много, у Кусаминской стороны. А вот сидит один из них (показывает на М. И. Кусамину) — *лонгайт*, племени язевых внушек». В другом случае информатор замечает мимоходом: «Куниин — это ланаль тамдыр» и т. д. Л. П. Кусамину зовут на Турухане *лянгай-ня*, его покойного отца — *лянгай-ира-чос*, а его покойного деда называют *лянгай-дет-чос*. Селькупы говорят: «Такая фамилия, как Кочанов, — (это) все лянга-кэт-кумыт». Один из старожилов Тольки Тазовской рассказывает: «Там, внизу по Тазу, есть лонгайкумы, за Красноселькупском... Это есть язевая речка Лонгай-кы. На Тольке встречал этих людей — лонгайкумов. Живут оленями. Был здесь Мандаков. Говорит по-нашему, по-селькупски, но не то».

Еще в 1925 г. «58 остяко-самоедов» Турухана называли себя официально ларьяками.

Приведенные примеры взяты из районов селькупской диаспоры. Ареал исконного расселения лангакупов (*ларьяков*) определяется по данным устной традиции и топонимике. Южные границы язевых людей в Приобье подошли к средневасюганскому левобережью. В XIX в. «Лариатская волость» официально значилась на Нижнем Васюгане. Но в XVII в. ларьяки (лангакупы) занимали более западные районы Васюгана, там, где его левые притоки подходят к истокам Ларьегана и Малого Югана. Именно здесь концентрируются гидронимы: Лонто, р. Лонтаньях, р. Ларомягун и др.

Старые ханты, например, говорят: «Сейчас из Нового Васюгана в Айполово едешь, первый бор называется Лянкияхом». Здесь Н. Григоровский фиксирует ларьяков еще в XIX в. От берегов Среднего Васюгана владения ларьяков уходили широкой полосой прямо на север по течению Ларьегана, пересекали Обь между юртами Ларино и Кулымскими (современное Соснино), проходили по Ваховскому междуречью через систему озер Лонгэмтор и простирались на восток вдоль ваховского правобережья, приблизительно до с. Ларьяк. Таким образом, владения ларьяков имели вид широкой дуги, один конец которой упирался в Васюган (у истоков Ларьегана), второй — в Вах (ус. Ларьяк). Дискуссия Б. О. Долгих с П. Н. Буцинским и М. Б. Шатиловым о местонахождении ларьяков на Вахе

или на Васюгане неправомерна. Ларьяки жили и на Вахе и на Васюгане.

Термин «ларьяк» (по-хантыйски — люди заливных лугов) является хантыйской огласовкой старинного селькупского понятия, которое входит в состав исконно селькупских этнонимов и антропонимов... Информаторы соотносят данный термин со словом «ло (ло) — дьявол, леший», причем уточняя «Ло (лого) — водяной черт... лесной хозяин — машша». Старые селькупы — хранители мифологии — считают, что «Ло — это главный хозяин... Он забирает солнце...» и т. д. [...]

Лонкупы (или лонпукольцы) — гусиные люди. В разговорной речи гусь — по-селькупски *тога* (Тока), в данном случае информаторы говорят: гусь — *лон*. Так называют себя небольшие группы селькупов, проживающие на речках: Лонты-Кыбат-кика (приток р. Ладоги в системе р. В. Баихи Туруханского бассейна) и Лонаймач (левый приток Б. Ширты Тазовского бассейна). Так же зовут себя некоторые из потомков ассимилированных хантами селькупов Приобья: Пирчины с оз. Лонг-енг (гусиное, по другой версии — лебединое озеро), старики Лелькины, которые считают владением своих предков «Лонто-Эмтор — гусиное озеро», и др. Рассказывая о древних жителях Приобья, ханты иногда употребляют термины, производные от современного селькупского слова «тога» — гуси. Например, Ю. Шесталов передает легенду о том, как богатырь Тэки тысячи лет назад пролил здесь свою кровь и победил чудовище...»

В XVII в. на земле лонкупов была образована единая Лонпукольская инородческая волость. Позже ее разделили на три Лонпукольские волости, еще позже из них были выделены две Салтыковские и одна Пирчинская волость.

Термин «лонпукольцы» переводится как «гуси перевальных речек». Лон — гусь; пого — перейти, перевалить*. Покольки — перевальная речка**.

*Пуу — перевалить.

**Покольки — речка на перевале с Ваха к системе озер Лозыльто; Покольки — перевал с Таза через Худосей к оз. Момник Туруханского бассейна; Покольки — перевал с Турухана на Таз через в. Баиху и т. д.

На территории обеих Лонпукольских волостей в Обь впадает с правой стороны множество речек, уходящих истоками к бесчисленным озерам и болотам с перевалами на р. Вах. Отсюда лонпукольцы, или «гуси перевальных речек». Своим предком лонпукольцы считают богатыря — сына мифической гусыни (лон), особо почитаемой в этой части Приобья. Возможно, этот мифический образ сходен с «медным идолом» в Белгородских юртах, изображающим гуся, сидевшего в гнезде, сплетенном из холста, сукон и кож. Гр. Новицкий писал о нем: «Гусь... изваян из меди в подобии гуся; имел скверное жилище в юртах Белгородских по великой реке Оби... Почитается богом птиц водяных».

Современное хантыйское и русское население Александровского Приобья часто называет лонпукольцев (своих предшественников) толькинскими остяками. Например, говорят: «На Вахе были разные диалекты ларьякский и толькинский... После Соснового Бора начинаются толькинские остяки». Семантически данный термин восходит к понятию «озерные люди» (*то* — озеро. Отсюда *толька* — озерная речка, *тольняр* — озерная тундра и т. д.).

Ареал исконного расселения лонкупов совпадал с границами трех поздних Лонпукольских инородческих волостей. Сюда входил отрезок р. Оби от Криволуцка (Лунпук Вышний) до Александрова (Лунпук Нижний и ваховское левобережье, приблизительно до р. Лонкасьеган (левый приток Ваха).

Каралькупы (караконцы) — журавлиные люди от *кара* — журавель. Значительная часть тазовско-туруханских селькупов считает себя их потомками.

Сначала каралькупы жили на землях обского правобережья между Калгуяком и Криволуцком. Еще в XVII в. Каракольская волость (в момент ее образования) находилась на Оби. Но затем волость потерялась Обская Каракольская волость была зафиксирована в «Полицейском списке 1886 г.», но местонахождение ее уже не указывалось. В еще более позднем издании «Волости и населенные места 1893 г.» Каракольская волость упоминалась в составе двух селений: юрт «Каракольских и Покольских, но помещалась на территории Сургутского уезда. Однако, по данным переписи 1897 г., Каракольскую (Караконскую)

волость в Сургутском уезде обнаружить не удалось». В переписном материале, — пишет С. Патканов, — селений с подобными названиями в пределах Сургутского округа не встречается». С. Патканов по данным 1897 г. помещает эту волость в верховья Ваха. Выселение каракольцев из районов обского правобережья происходило, вероятно, отдельными волнами и в разные места. Основная масса каракольцев переселилась на Вах. Там же волость была официально зафиксирована в конце XIX в. М.А. Кастрен также находит каракольцев (Kaŋo-gum — журавлиных людей) на правых притоках Ваха: Каралге (Каролка), Кульйогану и Сабуну. Он же пишет о переселении журавлиных людей с притоков Ваха на Таз, где они переименовали свое настоящее название *Karol-gum* (журавлиные люди) на *Limbel-gum* (орлиные люди).

Переселение каракольцев с Оби на Вах, а затем на Таз происходило в период XVII—XIX вв. Русская документация соответственно отмечала появление Каракольской (Караконской) волости сначала на Оби, потом на Вахе и наконец на Тазе.

Почему и когда сельгула покинули родные берега селькупской Оби? Память об этих событиях сохранилась только в обрывочных исторических преданиях. В работах исследователей разных лет и в наших полевых записях сохранилось несколько десятков фрагментов таких сказаний. Они были записаны как у сельгула диаспоры, так и со слов хантов, сменивших селькупов в Приобье. [...]

Селькупы рассматриваемой группы (сельгула) занимали в прошлом территорию, превосходящую размеры ряда современных европейских государств. Они были рассеяны среди огромных пространств тайги, болот и озер. Однако в этой группе селькупов заметно проявилась тенденция к консолидации и наработке этнических стереотипов. Очевидно, именно сельгула стали ядром военно-потестарного объединения «Пегая орда». В дальнейшем, потеряв свою территорию, сельгула смогли сохраниться в виде более или менее компактной общности, известной русским под названием караконцев (каракольцев).

Впервые термин «селькуп» был записан в качестве самоназвания на Вахе экспедицией Н.К. Каргера. Затем его отметили у тазовско-туруханских селькупов Г.Н. Прокофьев и Е.Д. Прокофьева в значении *sol'kup* — лесной

человек. Мы записали данный термин еще в трех значениях: 1) *солкуп* — это глиняные люди, люди с большой «глиняной реки»; 2) *шоолкуп* — это человек с пупом. Раньше люди без пупа были. Селькуп — первый человек, родившийся с пупом. ...*Шоль* — это пуп человека. Видимо, отсюда и пошло название. У нас обычно пупок у ребенка отпадает, тогда мать его берет и сохраняет; 3) *шеллекоп* — это люди, впервые заговорившие на земле человеческим языком (*ше* — язык). «*Шелле-коп* языком заговорил первый... По происхождению шелле-коп первые вышли... первые стали понимать друг друга». Разнобой в трактовке этнонима объясняется, вероятно, широким распространением его за пределы собственно сельгула.

Г.Н. Прокофьев и Е.Д. Прокофьева предложили пользоваться термином «селькупы» для обозначения всего формирующегося этноса остяко-самоедов. Выбор представляется исключительно удачным. Есть основания предполагать, что именно селькупы составляли ядро, вокруг которого начались процессы консолидации остяко-самоедов в единую народность.

Пайгула (байгула)

По данным устной традиции, так называлась южная группа селькупов, обитавшая в районах Томско-Чулымского Приобья.

Точную семантику термина «*пайгула*» (*байгула*) нам выяснить не удалось. Современные селькупы связывают термин «пай» с понятиями: 1) *пай* — старая женщина; 2) *пайя* — белка («по-нашему белка — *табек*, по-верховски белка — *пайя*, — говорят селькупы с р. Парабели. — Дед рассказывал, что их называют беличьи люди»). Каких-либо подробностей о пайгула современные обские селькупы сообщить не могут. Некоторые старики вспоминают: «Пайгуловы жили выше от нас» — и говорят, что «пайгула — тоже наш народ». Иногда их называют *люди Бай* или *томель-гула* (*томель-кум*), т. е. южные люди, живущие в южной части ареала селькупского расселения (*тома* — по-селькупски юг). А.П. Дульзон записал термин *пай* в значении кедр.

В исторической литературе давно установлено, что на территории Томско-Чулымского Приобья были какие-то

остяки. О них упоминают многие исследователи прошлых лет. Производит впечатление повторяемость в их трудах одних и тех же сведений. Сам факт того, что крупнейшие исследователи сибирской истории знали об осяках Верхнего Приобья, заслуживает самого пристального внимания. Еще С.П. Крашенинников во время своего путешествия от Кузнецка до Томска слышал рассказы об осяках в низовьях р. Томи. И. Георги, говоря о Приобье, отмечал, что здесь живут «остяки обские «верхние», т. е. от устья Томи до Нарыма и около Кети живущие». Т.Ф. Миллер считал, что «живущие около Томска осяки вместе с нарымскими осяками составляют особый народ». Ф.И. Страленберг якобы встречался и разговаривал с «самоедами», живущими у г. Томска.

И.П. Фальк сообщает о томских осяках, «проживающих по Оби, начиная приблизительно от устья Чаи и вверх по Оби несколько выше впадения в нее р. Шегарки» и на Чулыме. В.В. Радлов пишет о том, что Нижний Чулым (от р. Кии до устья Чулыма) заселяли в прошлом осяки. С. Патканов отмечал, что, по данным переписи 1897 г., на Чулыме «осяко-самоедскими волостями являются: Больше-Байгуло-Чулымо-осяцкая и Мало-Байгуло-Чулымо-осяцкая инородческие волости, жители которых и сейчас изыясняются на осяко-самоедском наречии». «Так же и на Оби, — сообщает С. Патканов, — в юртах Петуховых первой и в юртах В. и Н. Саровский второй инородцы еще поныне изыясняются на осяко-самоедском наречии».

З.Я. Бояршинова установила по данным ясачных книг Томского уезда XVII в., что берега Оби между устьями Томи и Чулыма заселяли мелкие разрозненные группы томских татар и осяков. В XVII в. официально назывались осяцкими волости: Шепецкая, Кортюльская, Больше-Байгульская (Обская), Больше-Байгульская и Мало-Байгульская (Чулымские).

Иногда осяцкими назывались волости: Шегарская и обе Провские (Большая и Малая). Кроме того, в ясачных книгах XVII в. неоднократно упоминались осяки, живущие на территории волостей, которые официально уже назывались татарскими. Б. О. Долгих относит к осякам 9 волостей Томского уезда XVII в.: Кортюльскую, Шепецкую, Больше-Провскую, Мало-Провскую, Больше-Ше-

гарскую и четыре Байтульские. Он же указывает на то, что еще в начале XVII в. в верховьях р. Шегарки также жили осяки, которые к концу XVII в., вероятно, уже отатарились, и что «в низовьях Чулыма могли жить самоедо-язычные группы и помимо Байгульских волостей».

Важная работа по выявлению из местного тюркского населения так называемых осяков была проведена А.П. Дульзоном. В исследовании «Диалекты татар — аборигенов Томи» устанавливается, что «население Провских управ было смешанным», оно состояло из осяков и татар. Причем «в Мало-Провской управе тюрки проживали только в Тугулинских юртах... Кроме тюрков здесь проживали осяки (54 муж. и 89 жен.). «В Большой Провской волости тюрки проживали только в юртах Козырбак, но и то совместно с осяками: 40 муж. и 65 жен ... Остальные юрты, относившиеся к обским волостям, были осяцкими». Кроме того, упоминаются «осяки соседней Шепецкой ясачной волости» и других волостей Томского уезда.

Как видим, на территории Томско-Чулымского Приобья (там, куда селькупская устная традиция помещает южное селькупское племя *найгула*) самые различные исследователи фиксируют наличие осяков (или осяко-самоедов). Осяцкое население продолжало жить в этих местах до начала XX в. Оно медленно растворялось среди тюрков и русских. Но именно осяки называли себя аборигенами Томско-Чулымского Приобья. Среди коренного населения Томско-Чулымского Приобья есть люди, до сих пор продолжающие считать себя потомками осяков — исконных хозяев этих мест. Они, как правило, говорят уже на русском или татарском языке, но помнят некоторые селькупские предания и обычаи. Окружающее население (татары, русские) также называет их осяками. Приведем в качестве примера фрагменты из любопытного документа, содержащего материалы обследования в 1933 г. Кривошеенского района. На территории данного района отмечено 1755 душ «инородцев-осяков». Причем составители отчета указывают, что большинство из них говорят на татарском языке, но «принято называть их осяками», так как они «коренные жители Сибири», и еще «до революции их называли кочующие осяки-инородцы». Документ отражает устойчивую местную традицию, считающую «осяков-инородцев» исконными хозяевами этих

мест. Даже население, подвергающееся тюркизации и говорящее на татарском языке, продолжало называть себя остяками.

Важно отметить, что на территории всего исследуемого ареала сохранился мощный дотюркский слой селькупских (остяко-самодийских) топонимов. Мы не будем сейчас специально останавливаться на этом вопросе, так как работа по их выявлению и картографированию уже проведена А. П. Дульзоном. Кроме того, отдельные группы селькупов продолжали жить в данном ареале еще в XIX–XX вв. (как в Приобье, так и на Чулыме). В 1946 г. в. С. Синиев находил на Нижнем Чулыме стариков, которые понимали отдельные селькупские слова. С такими же людьми встречались в Приобье студенты-историки Томского университета во время этнографических практик.

У современного населения Приобья встречается большое число селькупских традиций. Здесь продолжают строить бани, амбары и прочие хозяйственные постройки по типу старинного селькупского двухкамерного жилища *карамо*. В деревянной резьбе оконных наличников сохраняются селькупские мотивы. У русских охотников можно встретить типичные селькупские лыжи, черканы и пр.

Особенно характерны в этом отношении обряды старинного погребального ритуала. Во время этнографических практик, которые мы проводили в этих местах в 1959–1964 гг. со студентами-историками Томского университета, было обнаружено несколько старинных могильников в размытых вешними водами откосах по берегам рек и оврагов или котловинах новых построек. Старые, давно заброшенные (а иногда и забытые) местным населением могильники были обнаружены в деревнях Аникино, Старая Шегарка, Саргат, Черная речка, Козюлино, Нагорный Иштан, Уртам, Вороново и др. Всюду мы находили по два-три обнажившихся полуразрушенных захоронения. На их примере можно было судить о погребальном ритуале, который отличался удивительным однообразием. Это были грунтовые захоронения с вытянутыми деревянными могильными карьерами и долблеными деревянными гробами (в рост человека). Гробы и деревянные перекрытия погребальных камер закрывались сверху берестой. Покойники лежали на спине с вытянутыми вдоль туловища руками. В ногах (реже сбоку) лежали глиняные сосуды.

На старых кладбищах вблизи Тохтамышево и Козюлино (Нижняя Томь) сохранились наземные надмогильные сооружения в виде рубленых домиков с плоскими (из тонких бревен) или двускатными (из колотых плах) перекрытиями. Точно такие же старинные, но еще действующие кладбища имеются в настоящее время у селькупов Кети, Нарыма, Таза и Турухана. Об одном из заброшенных могильников в бассейне Нижней Томи В. М. Флоринский писал: «Могильник вблизи деревни Тохтамышевские юрты, вероятно всего, мог быть признан древним остяцким». Как показали археологические раскопки последних лет, такие могильники действительно почти идентичны селькупским захоронениям XVI–XVII вв. (курганые могильники у дер. Балагачево, «остятские могилы» у с. Молчаново, курганный могильник у дер. Тискино). [...]

Интересна следующая деталь: об остяках Томско-Чулымского Приобья знают многие ученые прошлых лет и многие современные старожилы этих мест — русские, татары и русифицированные потомки самих остяков. Но лишь одни селькупы сохранили память о былом самоназвании этих людей — *пайгула* (*байгула*).

Характерно, что русская администрация зафиксировала данный термин в качестве названия пяти административных единиц, расположенных на территории данного ареала: двух инородческих волостей и трех инородческих управ (Больше-Байгульская Обская инородческая управа, Больше-Байгульская Чулымская остяцкая инородческая волость, Мало-Байгульская Чулымская остяцкая инородческая волость, Мало-Байгульская Чулымская инородческая управа, Больше-Байгульская Чулымская инородческая управа). Еще у Б.О. Долгих обратил внимание на то, что в этих местах различные инородческие волости записаны в русских официальных документах под одинаковым названием (Байгульские), и высказал мысль о том, что данное обстоятельство является отражением их этнического единства, так как «трудно объяснить существование по соседству волостей с одинаковыми названиями, при принадлежности к разным этническим группам». Очевидно, не случайно фамилия Байгуловых была в XIX в. одной из самых распространенных среди обрусевших «остяков» Томско-Чулымского Приобья. Остяки Байгуловы жили в

юртах Баранакowych, в г. Томске и ряде других поселков данного района.

В опубликованном Д.Н. Анучиным русском сказании «О человецах незнаемых в восточной стране» говорится о земле Баид или Байд, расположенной «в верху Оби». («В этой же стране вверху Оби реки великая есть земля, Баид именуемая».) По словам Д.Н. Анучина, «название Баид (Банда, Байда) пользовалось известностью в XVI–XVII вв.» Ф.И. Страленберг, говоря о Верхнем Приобье, также упоминает термин *Бай*. По его данным, тюрки называли так верхнюю часть Оби. Больше того, Ф. И. Страленберг пытается именно из этого слова вывести гидроним «Обь» как название сибирской реки (от тюркского *У-бай*, превратившегося в Обь).

Едва ли можно объяснить совпадением упоминание в старинных источниках земли Баид (Бай) приблизительно в тех же местах, куда селькупская традиция помещает племена байгула. Правда, в других источниках страна Байд упоминается как лежащая на далеком севере «у Малгомзеи» (карта Джениксона, 1587 г.). Но и племя бай переселилось из Томско-Чулымского Приобья на север, приблизительно в те места, где на карте Джениксона значится страна Баид. Термин *бай* вообще очень широко распространен в качестве этнонимов (или составной части этнонимов) у ряда народностей Сибири. Так называет себя одна из групп энцев. Этот этноним встречается также среди ненецких и эвенских этнонимов. Может быть, этноним «бай» восходит к древней неолитической общности, черты которой проступают у ряда поздних (сложившихся на ее основе) народностей?

Есть основание предполагать, что часть селькупского племени байгула переселилась из Верхнего Приобья на север, в Туруханский край. Известно, что в начале XVII в., а может быть, и раньше на берегах южных притоков Турухана появляются селькупы-баишэнцы, или, как они именуется в официальных документах, «инородцы баишенского остяцкого рода». Их называют также баихинские самоеды. Некоторые старики помнят, что в былые времена их именovali народом *пай* (пай — это прозвище). Записан также в качестве этнонима термин *байгуль-кум*.

Можно предполагать, что селькупы поселились вначале (покинув Приобье) на енисейском левобережье в районе рек Большой и Малой Пакулихи, Сургутихи, Келлога

и енисейского поселка Баихи. Именно здесь их обнаружил в начале XVIII в. Д.Г. Мессершмидт.

Затем баишенские селькупы (или байгула) распространились на север, присоединив земли по правым притокам р. Турухана (реки Нижняя и Верхняя Баиха, Малая Баиха) и отрезок Турухана между устьями Верхней и Нижней Баихи. Здесь, у впадения в Турухан р. Парковки (современное Фарково), возникло одно из главных культовых мест баишенских остяков, хотя исконным местом их расселения по традиции продолжала считаться область в верховьях рек Верхней и Нижней Баих (оз. Момчик). Старики говорят: «На Момчике раньше жили... селькупы. Там построек много старинных. Раньше тут проходили на Пакулиху, Енисей. Селькупы были в Келлоге, в Сургутихе. А в основном они были сконцентрированы на Момчике и по Верхней нашей Баихе. Там срублены лабаза древние стоят. И на Духовом в старину жили. Там и могилы».

Иными словами, баишенские селькупы заняли самые лучшие в промысловом отношении места Туруханского края. («Самое ценное место для рыбаков — это Момчик, второе — Верхняя Баиха (устье Ладоги) и третье — Фарково... В этих местах — основной лов пушнины, рыбы, наибольшие пастбища для оленей. И из Ладоги можно установить прямую дорогу с Церковенском».) За эту землю селькупам пришлось выдержать ожесточенную борьбу с ранее жившими здесь юраками. Отрывочные сведения об этом встречаются даже в русской документации XVII в. [...]

Селькупы вытеснили в конце концов ненцев из южной части Туруханского бассейна. Они отбили нападение эвенков и потеснили кетов. Вероятно, нападению баишенцев подверглись и родственные им селькупы соргула, которые еще до прихода баишенцев заселяли р. Сургутиху — левый приток Енисея.

П. Третьяков передает нам следующий рассказ об этом событии: «На речке Баихе долгое время сохранялась листовница, около которой происходило между остяками побоище, окончившееся тем, что сургутские остяки (так называют енисейские остяки тазовских) должны были отодвинуться к вершинам Таза».

К середине XVII в. баишенцы прочно укрепились на новом месте жительства. В 1670 г. (в устье р. Турухан)

была перенесена с р. Таза Мангазея. В ареале нового расселения баишенцев мы всюду встречаемся с топонимами, производными от слова «пай»: р. Пакулиха, пос. Баиха (на Енисее), реки Нижняя и Верхняя Баиха. Интересно, что на карте Витсена указано, что «ниже Туруханского римо-вья», к западу от Енисея, живут некие *Piikki*.

Б.О. Долгих считал, что туруханские баишенцы образовались от смешения тымско-караконских селькупов с кетами. Однако исследования Г.Н. Прокофьева и А.П. Дульзона показали, что баишенцы не могли быть потомками тымско-караконских селькупов, так как последние говорили на диалекте чумулькуп и селькуп, а баишенцы — на диалекте сюсюкум. Г.П. Прокофьев предполагал, что все баишенцы жили вначале на Енисее в районе Сургути[и, Пакулихи и гос. Баиха (на Енисее), и лишь постепенно включили в орбиту своего расселения южную часть Туруханского бассейна. Но на берегах Пакулихи и енисейской Баихи баишенские селькупы могли появиться только из Приобья — первоначального места формирования селькупов как этнографической общности. К тому же известно, что на диалекте сюсюкум говорит южная группа селькупов (к югу от устья р. Кети).

Мы записали обрывки нескольких преданий о далекой южной прародине, откуда пришли на Турухан предки баишенцев. Например, Владимир Гаврилович Тамелькин с р. Ладоги (приток Верхней Баихи) сообщил следующее: «Отец рассказывал. Это деды ему говорили. Фамилия Тамелькин идет от слова Тома. А Тома — это юг. Это томелькуп. На нашем языке — это южный человек. Когда-то они сюда переселились. Это наши предки томелькумель-тамдер. Они с юга переселились».

Рассказывая о былой родине, информаторы вспоминают большую теплую реку с желтой водой. В ней было много рыбы. А леса вокруг были полны драгоценного пушного зверя (бобров, соболей). Селькупская традиция сохранила память о том, что их предкам пришлось покинуть свою родину из-за борьбы с татарами (тыылгуп). «Дедушка рассказывал, война была тут с татарами... Те говорят: «Вот эта наша земля». А эти (наши деды): «Нет, наша!» И бьются, бьются! Наши караулят, а те лезут. Все верхами. Стегают, колотушками хлещут. И голову расколют, и пустят коня — лети!..»

В некоторых рассказах речь идет о Верхней Оби. Несколько информаторов даже утверждали, что предки селькупов пришли на Турухан с Алтая. «Вот старые люди говорят, что с Алтая пришли селькупы. А здесь ненцы. Да, здесь ненцы. И давно это было. Давно. Помнишь, рассказывали про Немаль-парка? Вот Немаль-парка их и выгнал. (Сначала) селькупы их прогнали, а они снова сюда полезли. Там холодно жить-то! А Немаль-парка последний их прогнал. И на Алтае, говорят старики, еще селькупы остались. Мне отец рассказывал вот это». В данном случае на давнюю традицию наслоились, очевидно, какие-то более поздние сведения об Алтае. Мы привели этот рассказ, чтобы подчеркнуть тенденцию, проявившуюся в преданиях о переселении предков баишенцев. Устная традиция уверенно выводит их с юга, с берегов Верхней Оби.

Возможность самого факта переселения селькупов из Томско-Чулымского Приобья на север не только засвидетельствована в селькупской устной традиции, но и нашла отражение в опубликованных работах. Сюда можно отнести, например, рассказ А. Ф. Плотникова об остяках из юрт Тяголовых, которые раньше назывались Кызокэт. Эти юрты существовали задолго до прихода русских, а потом многие из них убежали в Мангазею».

В. Рубчевский в статье «Леса и население Завасюганья» рассказывает, что бывают годы, когда инородцы «совсем уходят за пределы васюганской тайги, далеко на север, в Туруханский край».

Переселение баишенцев из Приобья на берега левых притоков Енисея не зафиксировано в архивных документах. В связи с этим представляется возможным использовать материалы другого рода. В Красноярском архиве хранятся исповедные росписи Туруханских церквей. Они позволяют установить антропонимический состав баишенцев. Наиболее распространенные среди них фамилии находят аналогии у селькупов Верхнего Приобья.

Сопоставление данных по Томско-Чулымскому Приобью и Турухану выявило наличие двух локальных групп населения, которые употребляли в качестве самоназвания сходные этнонимы: байгула и баишенцы. И те и другие говорили на одном и том же диалекте селькупского языка (*сюсюкум*). Церковные книги Томско-Чулымского При-

обья и Турухана обнаружили в ареалах расселения байгула и байшенцев одни и те же остяцкие фамилии и значительное число топонимических параллелей. К сказанному необходимо добавить то, что в Приобье в начале XVII в. произошло резкое сокращение численности народа байгула. Официальные документы XVII в. отметили здесь лишь незначительные остатки бывшего остяко-самоедовского населения. Приблизительно в это же время на Енисее и Турухане появляются байшенцы.

Шиешгула (Шешгула, Шоешгула)

Русские документы XVII в. зафиксировали на территории селькупского Приобья особую группу *остяков-шешкумов*. Б. О. Долгих, изучая данные источники, пришел к выводу о том, что «среди коренного населения Томского уезда выделяются остяки (селькупы), потомки которых называли себя *шешкум*». К этой группе селькупов Б. О. Долгих отнес население двух «обских Чурубаровских и Чаинской волостей». Е. Д. Прокофьева упоминает о *шешкула* на Васюгане.

Судя по всему, ко времени прихода русских компактная группа шиешгула сохранилась лишь в районе юрт Сондоровых (Шондор-эт), т. е. на небольшом треугольнике земель обского левобережья, образуемом руслами р. Оби и впадающей в нее р. Чаи. «*Шешкум* — верховское название, сондоровское», — говорят нарымские селькупы.

В XVII в. на этой территории были образованы три «инородческие» волости: Большая Чурубаровская, Малая Чурубаровская и Чаинская. Сначала (по окладной книге 1626 г.) все они были приписаны к Нарымскому округу, но в 1634 г. их перевели в состав Томского уезда.

Соседние с *шиешгула* (как они сами себя зовут) селькупы объясняют: «Мы обские чумулькуп, а верховские — шешгула... Выше реки Кети живут». Селькупы из группы *сюсигула* зовут шиешгула *шешкумами*. Парабельские чумулькупы зовут их *сожкуп*.

Сами сондоровские селькупы (признавая этноним «шиешгулы» своим самоназванием) рассказывают, что их предки предпочитали называть себя *игула*, т. е. народ Ия (Сына Неба, Нума). Старики из группы шиешгула говорят, что их предки были первыми селькупам на земле. Прои-

зошли они прямо от Ия — Сына Неба. (*И, Ий* — по-селькупски сын). Согласно традиции, Ий был первым правителем (коком) этого народа. Поэтому будто бы до прихода русских шиешгула называли своих предводителей И-коками или Иями, а себя игула, т. е. народ Ия. Остатки этого обычая частично сохранились у шиешгула до начала XVIII в. По приходно-окладным ясачным книгам Томского уезда 1706–1718 гг., в волости Малая Чурубаровская правит князец Иас, а в волости Большая Чурубаровская на протяжении указанного периода князем называется Когозай. (*Когоче* — одно из имен Ия — сына Нума.) Интересно, что А. Ф. Плотников, рассказывая о потомках селькупских князцов этих мест в конце XIX в., пишет: «Передают предания: в старину все люди этой фамилии были богатые и носили одну фамилию Икок».

Термины *игула* и *шиешгула* (*шоешгула*) считаются равнозначными. Согласно традиции, «Ий — первый человек на земле» в конце своей жизни превратился в паука (*ши*). Поэтому селькупы называют пауков (мизгирей) не только *ши* (*шию, шииш*), но и *ий* (*идя*). Оба этнонима «игула» и «шиешгула» этимологизируются одинаково как *люди-мизгири* (пауки). Ю. Б. Симченко опубликовал знамена шиешгульских князцов XVII в. из Большой и Малой Чурубаровской и Чаинской волостей. По мнению Ю. Б. Симченко, «все они рисовали знак «солнце». В действительности перед нами изображение пауков. Именно так селькупы изображают это насекомое. От некоторых из тамг — рисунков пауков — отходят даже нити паутинны.

Иногда этноним шиешгула этимологизируется селькупам как люди-бобры. Бобер по-селькупски тоже называется *ши*. При этом имеет место какая-то непонятная еще мифологическая связь между пауком — бобром — Ием (сыном Нума).

Ю. Б. Симченко, публикуя «солярные» тамги шиешкумов, ставит вопрос: «Что заставило князцов вместо их прежних знамен писать общий знак?» Дальше он подчеркивает, что «эта тамга была взята князцами, когда они выступили вместе». Его слова подтверждают наше предположение о том, что указанные тамги изображали пауков. Тамга «паук» (*мизгирь*), поставленная князцами всех трех шиешгульских волостей на прошениях, где они выступали

все вместе от лица своего народа, означает принадлежность их к единой общности шиешкумов.

Шиешгула занимали несколько обособленное положение среди остальных селькупов. По единодушному свидетельству информаторов, они плохо понимают все остальные селькупские диалекты. И наоборот.

Лингвистические исследования подтверждают специфику сондоровского диалекта среди других диалектов и говоров селькупского языка. Еще М.А. Кастрен установил наличие в этих местах особого варианта «точного, или верхнего, наречия». Г.Н. Прокофьев выделил из диалекта сюсикум «говор небольшой группы селькупов, проживающих в самой южной части Колпашевского района (юрты Сондоровские)». Лингвистические исследования последних лет подтверждают наличие особого селькупского диалекта, который «встречается в деревнях Новосондорovo и Старосондорovo». Например, все селькупы обозначают понятие «озеро» термином *то* (*ту*), сондоровцы говорят тор; по-селькупски белка *табек*, сондоровцы говорят *пайя* и т.д. По данным А.И. Кузьминой, сондоровский диалект является одним из наиболее древних из ныне существующих диалектов селькупского языка».

Современные сондоровские селькупы называют страной своих предков (*кувайкумов*) не только нижнее течение р. Чаи (где они живут до сих пор), но и почти все васюганское левобережье р. Оби.

В настоящее время большая часть Васюганского бассейна заселена хантами. По данным хантыйской традиции, предки современных васюганских хантов пришли в бассейн Васюгана приблизительно «пятнадцать поколений» тому назад. Очевидно, устная традиция несколько преувеличивает давность хантыйской миграции. Но сам факт смены на территории Васюганского Приобья бывшего селькупского населения более поздним хантыйским давно установлен благодаря работам Е.Д. Прокофьевой, А.П. Дульзона, З. Я. Бояршиновой и других исследователей.

Остаются невыясненными следующие вопросы: куда исчезло бывшее селькупское население Васюганья? Какие именно селькупы заселяли эти места? Сохранились ли в настоящее время потомки бывших хозяев Васюганья? Судя по ряду данных, это были предки современных шиешгула. У всех селькупов широко распространено представление о

том, что после смерти человека его душа продолжает жить в границах родовой территории, но не на земле, а под землей. Покойного родственника продолжают звать кувайкумом (кавакумом). Кувайкумами зовут как живых людей, так и покойных. Информаторы поясняют: «Кувайкум — это гольный остяк (селькуп). Если остяк приехал и его не знают (по имени), то скажут: «Кувайкум приехал». Старик говорит: «Кувайкум по-русски никак не переводится... Кувайкум — это значит не тунгус, и не русский, и никто, а остяк (селькуп). А сюсикум и кувайкум — это одно и то же». Кувайкум — это покойный предок и в то же время «настоящий» селькуп, имеющий предков*.

Нам приходилось неоднократно слышать от селькупов Оби, Парабели и Васюгана о том, что у шиешгула могилы предков (кувайкумов), их заброшенные поселения и места культа остались на территории Васюганья.

Эти представления присущи и современным васюганским хантам. Говоря о древних насельниках Васюганья, они употребляют термин «кавалат». Например, рассказывают: «...у речки, которая вытекает из болота и впадает в Лебединое озеро, стояли раньше землянки кавалат». «В Тимельге были старинные землянки кавалат, от них ямы сохранились... В устье Кельвата есть землянки. Там тоже видны следы от подземного хода. Это кавалат». Очевидно, васюганскими хантами была воспринята селькупская традиция с несколько видоизмененным термином (кавалат).

Кроме устной традиции о Васюгане — земле предков — зафиксированы прямые упоминания о том, что по Васюгану и его притокам (к западу от Парабели) еще недавно жили шиешкумы. Например, сообщается, что юрты Саиспаевы назывались раньше Сочжонал-эт, так как там прежде жили сочжгула (т. е. шиешгула). В старинных преданиях все васюганское левобережье Оби рассматривается как селькупская территория, входящая в районы сезонных кочевий. Приведем отрывки из «Легенды о железе», записанной В. Величко на Васюгане: «Кёнга из Васюганского болота течет. Хороша!.. Жил на устье Васюгана бо-

* Селькупы называют бывших жителей своей земли *кувайкумами*, если считают их своими предками. Во всех иных случаях древние жители — это *квели*, *чудь*.

гатырь... Любил богатырь девушку с устья Тыма. Куда весной уходила красавица — никто не знал... А богатырь с красавицей, видать, Кёнгю любили и на ней весновали каждый год...»

Е.Д. Прокофьева сообщает, что первым вогульским князем, поставленным русскими чиновниками, был князь из рода Шёш-Куловых (после крещения Шёкшин). Князья этого рода правили вогулами и осяками свыше ста лет. Род этот селькупский. До сих пор селькупы левобережья Каргасокского района называются «шёш-кула». Условия для возникновения прямых взаимосвязей между шиешгулами и вогулами могли сложиться скорее всего на территории Васюганского бассейна. Вероятно, владения шиешгула проходили широкой полосой с севера на юг по Обь-Иртышскому междуречью. В сообщении И. Георги объясняется, что этноним «щуй (шуйцы или шусты — в русских исторических документах XVII в.) входил в самоназвание сургутских остяков, часть которых не далее как в XVI в. обитала в верховьях Томи». [...]

Сведения селькупской устной традиции о том, что Васюган был заселен в прошлом племенем шиешгула (игула), подтверждается наличием ряда общих черт между селькупскими данной группы и тюркским населением примыкающих к Васюганью районов Тары и Барабы. Это обстоятельство давно обращало на себя внимание самых различных наблюдателей. Уже в окладных книгах XVII в. встречаются упоминания об ясачных, сбежавших из Парабельских волостей «в Тарский уезд, в Барабу». В XVII в. в Тарском уезде отмечаются «приезжие остяки». По документам XVII в. там значатся деревни: Сергулова, Сеиткулова, волость Чангула и т. п. с чисто селькупскими названиями. М. А. Кастрен писал о том, что «самоеды... вступают в Барабинскую степь по рекам Чае, Чежапке, Парабели». Страленберг склонен был считать «барабинских татар и остяков за один народ, основываясь на заявлении тех и других». Лоренцо Лянге полагал, что племя барабинских татар происходит от остяков. В. Рубчевский, обследовавший в 1909 г. Завасюганье, пишет: «Сообщения здесь летом возможны только по очень длинным речным путям, с выходом на Обь почти около Нарыма, а зимою только таежными дорогами, измеряемыми сотнями верст на Далекую Колывань и к юртам Варанаковым (на Оби) по Чае... Есть смельчаки-таежники, которые переплы-

вали с вершины рек Шегарки, Бакчара, Дармы и Парбига на вершины рек Оби, Ичи и Тартаса».

В «Описании Нарымского края» (1926 г.) говорится: «Жители реки Васюгана и ее притоков, начиная с юрт Нанакских, тяготеют к Тарской стороне, продвигаясь туда зимою по реке Васюгану до притока ее р. Черталы, по этой последней до Васюганского болота и через него до р. Уй... По этой же дороге направляются и жители Тарского округа, переселяющиеся в таежные районы Васюганья». В другом документе отмечается, что «верховья и, может быть, середина рек Васюгана, Чузика, Кёнгя, Парбига более связаны в рыночном отношении с западными округами Сибири, чем с г. Томском».

Согласно устной традиции селькупы племени шиешгула (игула) издавна находились в большой дружбе и даже родстве с татарами *тингула*. Кай Доннер записал, например, у шиешгула следующий вариант общеселькупского эпоса об Итте. Население Чаи... рассказывает, что «герой Идя (как его здесь зовут) вступался и за другие племена. Когда Идя еще жил в тундре со старой женщиной, к ним явился татарский принц, князь просил помощи. Голод был у татар. В красивых санях татары увозят его в свою страну. Прибыв туда, он вынимает свою арфу и начинает играть на ней, чтобы войти в сношение со всемогущим богом. Он играет и поет семь дней непрерывно, и все же ему не удается подняться на небо. Тогда он бросает свою арфу, ложится на спину и просит старую женщину разрезать его живот. Пустой желудок вылетает к богу, просит помощи для умирающих татар. Бог согласился на его мольбу, и старуха притягивает вниз желудок, все время находившийся в связи с кишечником, укладывает на место, зашивает живот, моет руки. Немедленно леса наполняются животными, а реки рыбой. Татарский князь выдает за Иде свою дочь».

Мы записали несколько фрагментарных свидетельств о близости предков шиешгула к татарам тингула, которые жили «в Таре и Барабе». Содержание преданий сводится к следующему. В былые времена уровень воды в барабинских и васюганских болотах был выше, чем сейчас, и можно было свободно проезжать на лодках с Васюгана на Тару и Барабу. Зимой через эти болота и озера проходили удобные, не заносимые снегом дороги. По ним ездили на оленях.

Кроме дружественных татар тингула в Барабе и на Таре жили какие-то группы остяков, родственных шиешгула. Например, Ю. И. Ижинбин (из Могочино) рассказывает: «Наши деды в Тар хаживали. Они (жители Тара) по-нашему хорошо говорят. Сожкуп они называются». Старики говорят, что через земли игула (*шиешгула*) проходила с севера на Тар соляная дорога (*шогыль ватты*). По этой дороге ходили за солью на татарское озеро Тиниль-тор. С татарской стороны на Васюган, на земли предков шиешгула, приезжали на конях тингула и даже селились на Васюгане. («Земли всем хватало».) А когда на игула (*шиешгула*) нападали враги, они уходили «спасаться» на Тарские озера.

Характерно, что в Тарском уезде встречаются топонимы, включающие в себя термин *бахта* (бохта). Например, деревня Кошбахтина, деревня Байбахтина, волость Котлубахтина. Термин *бахта* широко распространен у нарымских селькупов. Известно, что во главе одной из групп инородцев Томского уезда в XVII в. стоял «обской князец Байбохта. По данным А. П. Дульзона, это был «князец селькупов, проживающих по Оби между устьями Чаи и Чулыма», т. е. на территории шиешгула. Здесь же, на правом берегу Оби, стояли юрты Тайбохта. Известен князец Тайбохта Вонин — сын Вони, правителя Пегой орды, а также «ясашный Куяльских юрт Федор Палбахтин». Ремезовская летопись упоминает князца Сенбахту. В Нарыме были юрты Кошпактины и т. д.

В селькупской мифологии словом *бахта* обозначаются духи — покровители древних металлургов. Сходный термин — *нох* употреблялся для названия особой породы камня, из которого старинные кузнецы добывали «желтое железо» («светлое железо»).

Выше упоминалось, что селькупы не воспринимали татар как однородную в этническом отношении массу. Они различали: коренных тюрков, казанских татар, карагасов и татар тингула (*tin* — татарин). Сведениям о том, что эти татары селились во владениях шиешгула, соответствуют некоторые из сохранившихся на Васюгане топонимов: юрты Тинельга, р. Тинельга, юрты Тингунак (у Каргаска), р. Тенга. Соседние парабельские селькупы (чумулькуп), рассердившись на кого-либо из шиешгула, говорили: «Тинба-ла коло!» Это считалось ругательством и означало что-то вроде: «Черт возьми отатарившегося!».

В литературе уже отмечались многочисленные следы тюркского влияния, сохранившиеся на Васюгане. Там есть, например, «шесть речек, оканчивающихся на *йыгыз*». А. П. Дульзон предполагал, что данный термин является заимствованием из тюркского *йыгы*. Лингвисты считают, что название р. Чертала восходит к тюркской форме *чортанлы* — щучье и т. д.

Когда предки современных хантов приступили к освоению Васюганского бассейна, им пришлось вступить в борьбу с татарами, которых они называли *катань-ях*. Сведения о борьбе хантов с татарами на Васюгане начал фиксировать Н. Григоровский в 80-х годах XIX в. Затем «легенда о военном столкновении хантов с татарами, происшедшем, согласно преданию, в селе Айполово» была записана в 50-х годах на Васюгане фольклорной экспедицией Томского пединститута. В 70-х годах XX в. несколько фрагментов таких преданий записали этнографы Томского университета: «Сюда татары катань-ях приходили с тарской стороны на лошадях верхом... Были и татары на лодках, приходили со стороны Каргаска. ...Последний раз нас пытались завоевать татары незадолго до прихода Ермака. Они пришли с южной стороны, с Кыштовского района. Шли по Егольяку...»

Л. И. Калинина приходит к выводу, что ханты, заселяя Васюган, «шли с северо-запада на юго-восток». Это согласуется с нашими материалами о селькупках шиешгула. Они отступали под натиском хантов на юго-восток. Небольшая часть шиешгула закрепилась на территории Чаинско-Обского междуречья (юрты Сондоровы). Остальные ушли, вероятно, по Чулыму и Кети на северо-восток (по Обь-Енисейскому водоразделу), минуя земли, прочно освоенные селькупками других групп, а также тюрками и кетами. Эти шиешгула постепенно расселялись среди других этносов.

В заключение напомним одно очень интересное предположение Б. О. Долгих относительно происхождения энцев. Была высказана мысль о том, что в состав лесных и тундровых энцев вошли оленеводческие племена, «пришедшие на север непосредственно из Юго-Западной Сибири». Б. О. Долгих записал у северных самодийцев несколько преданий «о приходе на север каких-то оленеводов со значительным числом одомашненных оленей». Б. О. Долгих считал, что оленеводство принесли на север

«предки рода Чор». Возможно, вначале они обитали «на юге Томской области и на севере Новосибирской», принеся оттуда на север топоним *тари* (река). Отмечалось также наличие у пришедших на север самодийских племен значительного числа тюркских черт. «Мы можем теперь с некоторой долей уверенности считать, — писал Б.О. Долгих, — что путь, по которому самодийские оленеводы... пришли на север», проходил через «междуречье Оби и Енисея, в особенности притоков Оби, Кети, Тыма и Ваха».

Наблюдается ряд аналогий между предполагаемыми предками энцев и почти исчезнувшими на территории Среднего Приобья селькупамии шиешгула.

У остатков шиешгула (сондоровских селькупов) до конца XIX в. сохранялось верховое оленеводство. Русские старожилы до сих пор вспоминают, как они выезжали на оленях из тайги в пестрых меховых одеждах. Например, С.Е. Пшеничникова из юрт Кальджи рассказывает: «Были какие-то остяки с оленями. В тайге они прямо жили. Такие грязные! Они на оленях работают, доят их грязными руками... Они не в избах живут, а в каких-то кожей обтянутых чумах. Огонь разложат, мясо в золу прямо кладут, хлеб в золе пекут...» Проблема старинного селькупского оленеводства была рассмотрена нами в специальной работе. Сейчас отметим, что в пределах Томской области особенно благоприятные условия для оленеводства имелись на притоках Васюгана — Чежапке и Нюрольке. Там находятся самые богатые и обширные ягельники. «Чежапка — оленья река», — писал еще Н. Костров. Именно здесь землеустроительные партии фиксируют «огромные ягельные площади болот и буро-беломошечники, представляющие собой ценные оленьи пастбища». Не случайно позже здесь пытались закрепиться оленеводы-эвенки.

На базе благоприятных природных условий у шиешгула развивалось выючно-транспортное оленеводство с разведением крупных таежных оленей. Однако еще до прихода русских шиешгула были вытеснены хантами с ягельных пастбищ Васюганья. Сохранившиеся у «сондоровцов» реликты былого оленеводства не имели хозяйственного значения. Вероятно, уходя с Васюгана на новые места жительства, шиешгула увели стада своих оленей.

Совпадает предполагаемое Б.О. Долгих местожительство самодийских предков энцев и шиешгула. Именно с

Васюгана они могли принести на север топонимы *тари* и черты тюркской культуры, воспринятой у тюрков Тары и Барабы.

У шиешгула (как и у энцев) был широко распространен этноним *чор*. Не случайно две их волости (из трех) русские называли Чурубаровскими. Кроме того, сохранились гидронимы и топонимы: р. Чоурга, юрты Чоурга, юрты Чарус (Чарзанак), р. Черталак, р. Бакчар, юрты Чиряевы, юрты Чаршины, юрты Чарнак (Абрамкины).

Все говорит о том, что приведенное предположение Б.О. Долгих заслуживает самого серьезного внимания и дальнейшего изучения.

Тегула (Чегула, Чугула)

Впервые этноним *тегула* (в форме *чугула*) был зафиксирован на территории Приобья Н. Спафарием, который отметил, что «остяки нарымские и кетские именуют себя чугулы». Затем М. А. Кастрен отметил наличие в Кетско-Нарымском Приобье остяко-самоедов *тыюгула* (*tyugula*). В середине XX в. нам приходилось встречать на Оби и Кети селькупов, именующих себя тегула. Этноним тегула (чугула) широко отражен и в топонимике этих мест: две Тогурские волости, волость Чеголова, юрты Теголовы, юрты Тогур, с. Тогур, юрты Тебинак, оз. Тогольдо, р. Тоголина, р. Малая Тоголика и др.

Уже в XVII в. тегула жили не компактно, а двумя территориально обособленными ареалами. Одна группа тегула (чугула) жила на берегах Оби между Нарымским (северным) устьем р. Кети и устьем р. Чаи чересполосно с другими группами селькупов (чумулькупов и сюсикумов). Более или менее компактную группу они составили лишь на территории обского правобережья к югу от современного Тогура.

Селькупы переводят термин тегула на русский язык как зайчы люди. Также зовут их русские старожилы (юрты Зайкины). Сходный термин в том же значении зафиксирован у васюганских хантов (*Тогыр* — заяц, *Тогыр-курениыгбай* — речка с зайчьиими лапками и т. д.).

Вторая группа тегула (чугула) занимала среднюю часть бассейна р. Кети вместе с селькупамии сюсигула. Кетских тегула соседние селькупы называют большей частью *чуге-*

кум или чукуп. Например, говорят: «Вверх по Кети выше нас живут не сюсикум, а чуекум». Или, например, объясняют: «Павел Почин — чукуп. Все его так называют. Это Почины. А по-остяцки чукуп — порода».

Судя по всему, тегула (чегула) появились на берегах Кети не раньше XVII в. В самом начале XVII в. произошло массовое выселение селькупов (сюсигула) с берегов Кети. Еще в 1602 г. на их территории был основан первый Кетский (так называемый Кунгопский) острог. Но буквально в ближайшие годы Кеть вокруг острога обезлюдела. Вскоре, по данным П. Н. Буцинского между 1606 и 1610 гг., старый острог был перенесен на Нижнюю Кеть, на территорию будущего села Кетского, так как на старом месте воеводе «не у чего было кормиться». Но уже во второй половине XVII в. демографическое положение на Средней Кети стабилизировалось и острог был перенесен на прежнее место. Сюда переселились с Оби селькупы *коргула* (медвежьи люди из группы сюсикум) и вышеупомянутые тегула (*чугула*). Одно из последних переселений тегула на Среднюю Кеть происходило уже на глазах русской администрации. Это было передвижение нонжинских (нюнженских) селькупов. Еще в XVII в. нонжинские остяки жили на берегах Оби. Н. Спафарий встретился с ними, поднимаясь вверх по Оби, сразу же как только проехал устье Тыма и юрты Бабалаковы: «На левой стороне р. Оби на Нонжине плесе сор, от Оби, где раздвоилась надвое, семь верст. А тот сор разлился на десять верст. Да на правой стороне на том же плесе юрты Нонжины, от сору пять верст. На правой стороне на том же плесе протока Нюнжина...»

На территории Нонжинской волости русская администрация образовала Ларпинскую волость в составе двух юрт: Масмасовых и Сагандуковых. Оба названия восходят к старинным культовым терминам (*Масе* и *Сангэ*), связанным с культами лесных духов, крупные центры почитания которых находились (до прихода русских) на данной территории. По данным устной традиции, нонжинскими остяками правили сильнейшие в Нарыме князцы Ляркумы Нонжины. Резиденция и крепость маргкоков (Больших князей) Понжинных находилась на правом берегу Оби у современных юрт Зайкиных. Селькупы считают нонжинцев частью племени тегула (чугула) и тоже называют заячьими людьми (*Н'о* — заяц, *лева* — заяц).

С XVII в. обские земли нонжинцев стали заселяться русскими. Очевидно, часть нонжинских остяков продолжала жить на старых местах по соседству с русскими. В начале XX в. «Нянжинская волость еще отмечалась на Оби в Памятной книжке Томской губернии на 1904 г.».

Однако основную часть нянжинцев (нонжинцев) в середине XVII в. мы находим уже на левобережье Средней Кети по соседству с селькупам коргула, объединенными в Киргеевскую волость. Русская администрация числила сначала нонжинцев в составе «инородцев Киргеевской волости». В 1641 г. нонжинский князец Егырма Ляркумов был записан как есаул Киргеевской волости. В 1661 г. на Кети была образована самостоятельная Нянжинская волость во главе с князем Егырманко Ляркумовым. В состав новой волости вошли юрты: Иянжины (Нянькины), Боркины, Савкины, Ганькины и Тайные. Все они были расположены несколько в стороне от главного русла Кети (которое находилось во владении коргула). Земли нянжинцев располагались по притокам и озерам кетского левобережья*.

Именно здесь проходил старинный зимний путь от с. Тогур через юрты Тайные («отстоящие от Тогура зимним трактом 90 верст») к юртам Орлюковым и дальше в Енисейскую губернию.

В 1661 г. в Нянжинской волости (на Кети) насчитывалось всего 70 человек населения при 18 плательщиках ясака. В конце XIX в. во время поездки по Кети архиепископа Макария «в юртах Боркиных в ожидании епископа собралось до полутора сот мужчин и женщин в праздничных одеждах... На берегу собралась одна из остяцких волостей,

* Правобережные притоки Средней Кети (реки Лисица, Орловка) были заняты эвенками. Повсюду на этой территории сохранилась селькупская топонимика: реки Чуурбига, Райга, Лаига, Тайга, Котоджа, Татыджа, озеро Мачильто, Сегондо и т. д. Как известно, эвенки смогли укрепиться в Нарымо лишь в трех районах: на притоках Васюгана — Нюрольке и Чожапке (опустевших после ухода шиешгула); в верховьях Тыма, покинутых киевцами, и на опустевших в начале XVII в. притоках Средней Кети. Эвенки могли занять эти богатые пушиной, озерами и ягельниками леса лишь в момент их обезлюдения. В иных случаях селькупы всегда давали им отпор.

известная под названием Нянькиной. В эту волость входят юрты: Боркины, Савкины, Ганькины, Нянькины и Тайные». Как видим численность нянжинцев на Кети постепенно возрастала.

Современные информаторы считают тегула (чугула) пришлым народом как на Оби, так и на Кети. Причем утверждают, что *чуикум* — это северный человек.

Данные устной традиции подтверждаются топонимическими материалами. Все поселки в районе жительства тегула (чугула) имеют двойные названия. И древние и поздние названия являются селькупскими, что указывает на происшедшую здесь смену различных групп селькупского населения. Село Тогур называлось раньше Керенан-эт, юрты Теголовы — Кызок-эт, юрты Тегор — Игиткино, р. Пурьянга — Брэк (т. е. Исток), юрты Ильдейские — Ченжа-эта, Актабаевы — Горячка-эта, Ящуткины — Колд таба, Ганькины — Варг-эта, Карбины — Тэта квелки, Карелины — Чеворель-эта, Широковы — Юкиангу, Алипкины — Апгу-эта, Миташкины — Кутак-эта, Пиргуновы — Лайга табу, Зубрековы — Нярга-эта, Лукьяновы — Пири акка и т.д.

Э. Г. Беккер, специально занимавшаяся этим вопросом, пришла к выводу, что «селькупы, ранее жившие на Оби, передвигались на восток, оставив после себя географические названия, в одних случаях непонятные, в других — не до конца осмысленные пришедшими на их место селькупскими из других районов». Таким образом, данные устной традиции о переселении тегула (чегула) на территорию Приобья из каких-то более северных районов представляются заслуживающими доверия, хотя мы не можем пока даже приблизительно указать место их первоначального жительства. Можно думать, что это передвижение происходило в самом начале XVII в. («Русских селений в то время никаких, кроме Кетского острога, не было») или в несколько более раннее время.

Русская администрация XVII в. при создании новых административных единиц (волостей, уездов) не считалась с объединениями типа тегула (чегула), скорее всего, просто не принимала их в расчет. Так тегула (чегула) оказались в разных уездах. Затем их территория стала интенсивно заселяться русскими.

В первые же годы Советской власти тегула (чегула) предприняли попытку объединиться в административном

отношении. В фондах Томского областного архива сохранились документы, показывающие, что «20 июля 1921 г. состоялось собрание инородцев Ново-Тогурского инородческого Совета, на котором было постановлено... образовать новую волость в указанных самими инородцами границах». Новый съезд «инородцев рек Оби и Кети... 29 июля 1922 г. постановил: просить Губнац встать на защиту их интересов. Тогда же инородцы более точно определили границу инородческой волости, а именно: по р. Оби от юрт Езангиных до Чиряевых, а также включили в нее среднее течение р. Кети... Новая волость мыслилась инородцами в двух отдельных округах чересполосно».

Собравшиеся в Тогуре для создания новой единой волости «инородцы» точно указали границы бывшего расселения тегула (чугула). К сожалению, создать из тегула единую административную общность уже не удалось. Когда в 30-х годах специально созданная комиссия приступила к конкретной работе по созданию новой волости, выяснилось, что люди, еще считающие себя тегулами, составляют слишком небольшой процент по сравнению с остальным селькупским населением этих мест. В основном здесь жили селькупы сюсигула, которые не хотели входить в проектируемую «тегульскую» волость. Оказалось, что «фактических объединений» тегула уже не было, что «они существовали только на бумаге». Фактически тегула (за исключением нескольких семей) уже почти растворились среди остального селькупского населения края.

Данный пример показателен лишь как констатация факта прочности традиционного осознания своего единства членами диалектно-локальных групп, подобных тегула (чугула). Люди продолжали помнить о существовании бывлой традиционной общности и при первой возможности предприняли попытку ее воссоздать даже после того, как от этой общности почти ничего не осталось.

Кайбангула (Хайбангула)

Селькупы из группы *кайбангула* известны в историко-этнографической литературе под названием *кадских*, *натских* или *маковских* остяков. Кадскими остяками их называют по имени «царя» Кадыски, управлявшего данной группой селькупов ко времени появления здесь русских.

Имя «царя» Кадыски известно в основном по легендам и преданиям. Например, в селькупской сказке о богатыре Кат-Ман-Пуч (из архива Г.Н. Потанина) рассказывается о том, как данный богатырь ездил свататься к дочери царя Кадыски. («Кат-Ман-Пуч вышел, чтобы отправиться в путь... Семь дней они ехали вверх по реке. На седьмой день приехали к трем устьям Кадыски... Подошли они к городу Кадыски...») и т. д. Термины «натские» и «маковские» остяки произошли, по мнению Г.Ф. Миллера, от имени князца Намака*, которого устная традиция считает преемником Кадыски.

Термин *хайбанг* впервые зафиксировал М.А. Кастрен как самоназвание сымско-касовских остяков. Он же записал предание, по которому «хайбанг жил прежде на большой реке (Оби или Вахе) в сургутской стороне». М.А. Кастрен отметил также, что кеты называют остяко-самоедов с Дубчеса хайбанг-кет. Из исследователей прошлых лет еще П. Маслов отмечал, что на Верхней Кети «остяки натские назывались хайбангами».

В русских документах XVII в. этноним *кайбанг* упоминается в искаженной огласовке: «кайволдынские остяки», «волость Кайволдынская», «каволдынский мужик-остяк Чичигита», «князец Дылм Кайволдын» и т. д. Материалы такого рода были подобраны Б.О. Долгих. Это дало ему возможность прийти к выводу о том, что на водоразделе Оби и Енисея существовало «племя с названием Кайволдын».

Мы проводили этнографические полевые сборы среди потомков кайбангула в 1963 и 1978 гг. Опросный материал показывает, что термин «кайбангула» (ед. ч. кайбанкум) употребляется в качестве самоназвания особой группы селькупов, занимавших до прихода русских огромную территорию Обь-Енисейского водораздела от Маковского острога на Верхней Кети до Верхнего Сыма на севере. Дальше к северу, по словам информаторов, жили какие-то *чумпар*. Своими южными соседями потомки кайбангула называют народ *твекум*, т. е. татар.

*«В прежние времена название Маковского острога писалось по-разному: Мақыцкий, Намацкий, Макуцкий... Очевидно, острог был назван по имени жившего там прежде Намака, первый слог имени которого был отброшен». (См.: Миллер Г.Ф. История Сибири.)

Несмотря на обширность расстояний, территория кайбанкумов представляет собой единое географическое целое, связанное системой озер и рек, почти сходящихся истоками друг с другом. Еще Г.Ф. Миллер обратил внимание на то, что «близость этих рек всегда способствовала сношениям кетских остяков с остяками, жившими по Сыму и Касу».

Термин *кайбангула* информаторы переводят как «люди-дьяволы горных болот»: *гула* — люди, *кай* — дьявол, *бон* — болото. Селькупы различают несколько типов болот. Словом «бон» они обозначают глубокое болото между возвышенными грядами («горное болото»). Например, *Шьеробон* — болото на водоразделе рек Чаи и Парабели, *Бонджутар* — плешивое горное болото в Александровском районе, *Кайбон* — система болот Обь-Енисейского водораздела.

Дьявола — *кай* селькупы данной группы считают своим предком. Его представляют себе в виде человека-птицы. «Кай, — говорят старики, — это самые страшные дьяволы». Информаторы рассказывают: «Кайлда — серая утка. Кричит: «Ха-айл-дык!» Это утка с железными перьями. Она говорит человеческим голосом». В данной связи интересно напомнить свидетельство П. Третьякова о том, что «самоеды Туруханского края верят в дьявола *кайе*, представляя его себе в виде гигантской железной утки».

Большинство современных специалистов в области изучения кетского языка и этнографии считают аборигенов Верхней Кети кетами. Эта точка зрения была выдвинута еще Клапротом и поддержана рядом этнографов и лингвистов. Другие исследователи прошлых лет отрицали данную точку зрения, подчеркивая селькупскую (остяко-самоедскую) принадлежность *натских*, *маковских* или *сымских* аборигенов.

В середине XIX в. М. А. Кастрен установил, что население Верхней Кети говорит на остяко-самоедском (селькупском) языке. Он же составил краткий словарь их наречия.

Затем Кай Доннер обнаружил на Верхней Кети один из центров яркого самобытного селькупского фольклора. Именно здесь он записал известный селькупский эпос «Об Итте» — национальном герое селькупов. Проводя аналогию со знаменитой Калевалой, Кай Доннер писал: «Можно было бы область Верхней Кети назвать Карелией самоедов. В середине XX в. изучением диалекта селькупов

Верхней Кети занималась новосибирский лингвист А.И. Кузьмина, собравшая одновременно в этих местах богатый этнографический материал.

В настоящее время принадлежность туземцев Верхней Кети (кайбанкумов) к селькупам не вызывает сомнений. Нам ни разу не пришлось встретиться среди них ни с одним кетом или хотя бы с потомками и ассимилированного кета. В XVII в. русские также застали здесь «кайволдынцев», т. е. кайбанкумов.

Констатация данного факта не снимает окончательно вопрос о более раннем населении данного ареала. Кеты могли здесь жить в более отдаленное время, не поддающееся изучению с помощью этнографических материалов.

В начале XVII в. русские застали на земле кайбанкумов многочисленное население. «Прежде их было множество великое», — писал Н. Спафарий о туземцах Верхней Кети. В отличие от остальных селькупов, повсеместно переходящих на сторону русских, кайбанкумы (согласно устной традиции) пытались оказать им сопротивление. Старики рассказывают: «А здесь война была. Стреляли стрелами... Убивали русских людей». Русские солдаты будто бы лишь хитростью смогли победить предков кайбангула. Они выставили из засады чучела, и селькупские воины извели на них все стрелы... «Как тут солдаты выскочили на берег! И многих постреляли...»

Положение кайбанкумов особенно осложнилось в начале XVII в. из-за вторжения на их землю «пумпокольских остяков». В 1608 г. пумпокольский князец Урунк принял русское подданство. С этого времени, чувствуя за собой поддержку русской администрации, пумпокольцы стали переселяться на земли кайбангула, что вызвало сопротивление последних. («А начали воевать между собой, и в тех драках многие погибли»). В 1630 г. по Кети прошел «мор» (оспа), от которого сильно пострадали пумпокольские и кадские остяки. А потом «такой глад у них был, что иные из них детей своих поели». К концу XVII в. на бывшей территории кайбанкумов остались лишь небольшие разобщенные группы коренного населения. Верхняя Кеть стала засоляться, русскими, главным образом старообрядцами, которые продвигались сюда с юга из Канского и Ачинского округов.

До XVII в. владения селькупов простирались от Сургу-та на севере до Нижней Томи на юге. Это понимали неко-

торые исследователи прошлых лет. Еще Г. Ф. Миллер писал, что территория первоначального Сургутского уезда, образованного после разгрома Пегой орды, «распространялась едва не до устья Томи». Особенно интересно в этом плане высказывание М. А. Кастрена, который писал о том, что «самодийское население Томской губернии более велико и густо, чем это можно было предполагать по прежним сведениям. Оно начинается недалеко от сургутской границы на севере и простирается по Оби и ее притокам Тыму, Кети, Парабели, Чулыму до границ Томска».

В настоящее время мы не можем определить численность селькупов XVII в. Обычно считается, что их было приблизительно три тысячи человек. Эту цифру установил Б. О. Долгих следующим способом: было взято общее число плательщиков ясака (зафиксированное ясачными книгами) и умножено на 3 в расчете на женщин и детей. Но, во-первых, не были учтены такие селькупские группы, как соргула (в Сургутском Приобье), сельгула (в Васюганско-Ваховском Приобье), пайгула (в Томско-Чулымском Приобье) и хайбангула (в Обь-Енисейском Междуречье), так как Б. О. Долгих не считал население этих мест селькупам. Во-вторых, в XVII в. еще существовали мелкие группы селькупов, уклонившиеся от ясака и, следовательно, не зафиксированные в русской документации. В-третьих, среди селькупов имелись социальные группы, не подлежащие обложению (холопы, захребетники, подворники). Таким образом, общая численность селькупов в XVII в. должна была значительно превышать указанную цифру в три тысячи человек.

Лингвистические исследования установили значительные диалектные различия между отдельными группами селькупов. Напротив, археологические материалы показывают, что в Среднем Приобье уже к концу I тыс. до н. э. сложилось определенное единство материальной и духовной культуры, которое по основным признакам совпадает с культурой современных селькупов. В. Н. Чернецов называл эту археологическую культуру «древнеселькупской».

Вопрос о степени и характере селькупской этнической консолидации очень сложен. Внешне материальная культура селькупов имеет много общего с соседними хантами и кетами, вследствие чего русские и объединяли их одним термином «остяки». Однако и в области материальной

культуры селькупы выработали множество специфических деталей, которые сразу позволяют им отличить своего от чужака. Например, в старинном сказании идет речь о том, как тяжелораненый герой попадает к чужим людям: «Он поправился, стал ходить на улицу. Смотрит: у них нарты не такие, как у него. А тут уже к осени дело. Он стал себе делать нарты. Когда он сделал, братья (чужеземцы, приютившие героя) смеяться стали: «Ну что у тебя — одни палочки!» А он делал нарты, как у нас...». С другой стороны, васюганские ханты говорят: «Раньше остяков распознавали по тому, как они надевают лыжи. Мы лыжи надеваем, а потом ремни завязываем... Они не завязывают ремни на лыжах. У них крепления готовы. Они ногу вставят в крепление — и все».

У селькупов сложился единый фольклор (эпос об Итте известен всем), единый счет, одинаковые формы шаманской мифологии и т. д. Большое число диалектов не мешало селькупам понимать друг друга. По этому поводу Г. П. Прокофьев писал: «...несмотря на все различия... селькупский язык в целом отличается поразительным единообразием».

Нельзя не учитывать наличие у селькупов этнического самосознания. Они выработали понятие *гула* — люди, как форму осознания своего единства и обособленности от других народов — *квели*, т. е. чужаков. Иными словами, во время присоединения к России селькупы представляли собой устойчивую этническую общность более высокого уровня, чем союз племен первобытнообщинного строя.

Петри Бернард Эдуардович (1884–1937) — этнограф и археолог, профессор Иркутского университета.

Родился в Швейцарии. Учился в Петербургском университете. Работал в Музее антропологии и этнографии (Петербург), с 1918 г. — в Иркутске.

Исследовал Прибайкалье, изучал бурят, эвенков, тофаларов. В 1925–1935 гг. активно сотрудничал с Комитетом содействия народностям Севера при Президиуме ВЦИК СССР. Одним из первых ввел в этнографические исследования статистический метод. Учениками Петри были М.М. Герасимов, Г.Ф. Дебец, А.П. Окладников.

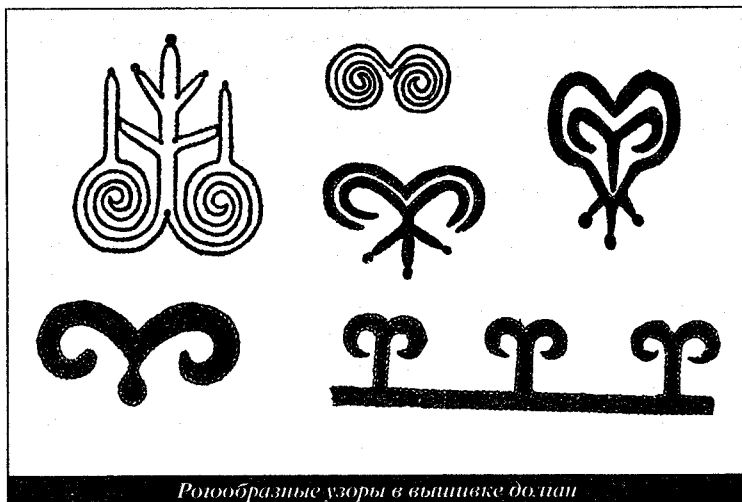
Репрессирован в Иркутске в 1937 г. Реабилитирован посмертно. Мы публикуем фрагмент из книги Б.Э. Петри «Народное искусство Сибири» (1923).

ПЕРВОБЫТНАЯ ОРНАМЕНТИКА

Первобытное искусство орнаментики — это физическое и физиологическое выражение гармонии линий и цветов, одухотворенное в большинстве случаев скрытым внутренним содержанием: есть известная необходимость (внутренняя потребность), которая понуждает человека к эстетическому напряжению и к творчеству в области искусства.

Первобытное изобразительное искусство совмещает в себе первобытную живопись, скульптуру и отчасти архитектуру (последнюю постольку, поскольку она связана с понятием «искусство»). Первобытные художники пользуются всеми тремя отраслями искусства, но доминирующую роль в первобытном искусстве играет живопись. Такое преобладание живописи следует приписать отчасти тому, что она, обладая перспективой и неисчерпаемым богатством красок, дает большой эффект, отчасти ее менее сложной технике, благодаря которой желаемые результаты достигаются значительно быстрее.

Все три отрасли изобразительного искусства теснейшим образом переплетаются в искусстве первобытных народов, так как их искусство есть, по преимуществу, прикладное. Задуманное архитектурное украшение основной



Рогообразные узоры в вышивке допан

балки крыши, выделяющейся над фронтоном дома, должны изображать священную птицу, есть в то же время символическое скульптурное воспроизведение религиозной идеи. Крылья птицы, распростертые по плоскости стены, стилизуясь, разбегаются по широкому полю в виде бесчисленных завитков, незаметно переходя в графику. Другая особенность первобытного искусства, вытекающая непосредственно из его прикладного характера, — его орнаментальность. Благодаря этому первобытный орнамент и первобытное изобразительное искусство являются почти синонимами, несмотря на то что первое, в сущности, только часть второго.

Причин, побуждающих человека делать изображения, очень много, и трудно было бы их все перечислить, — поэтому наметим только главнейшие: 1) как у нас, людей более высокой культуры, так и у первобытных людей есть *стремление фиксировать* свои впечатления и запечатлеть виденное в форме изображений; 2) как в нас, так и в них живет *потребность в наслаждении* формами, линиями и красками; 3) иногда, при невозможности передать другому мысль словами или жестами, приходится прибегать к *языку знаков*: рисованные знаки порой говорят много красноречивее слов; 4) случайный контур предмета напоминает иногда какое-либо животное или имеет необыч-

ную форму, и первобытный человек видит в этом проявление таинственных сил, берет этот предмет, дорисовывает и украшает его и придает еще больше сходства с предполагаемой в нем формой, после чего этот предмет делается священным; 5) наконец, *религиозные побуждения*, важнейшая из всех причин — желание иметь возле себя божество — побуждает первобытного человека делать изображение этого божества, и отсюда происходит религиозное искусство.

Орнамент, если мы будем рассматривать его со стороны причин возникновения, можно подразделить на три рода: символический, архитектурный и технический.

Орнамент символический. Первобытный человек рисует на себе, на доме, на разных предметах домашнего обихода, на оружии изображение своего божества. Это изображение ставит человека или оружие или ящик со всеми предметами, в нем заключенными, под защиту того божества, знак которого нанесен. Однако не всегда рисуется целиком все божество, например священное животное: обычно воспроизводится одна какая-либо наиболее выдающаяся его часть — голова, рога, шкура, лапа, след и т. д. Это изображение может служить в то же время и родовым знаком — гербом рода, если божество является покровителем данного рода. Первобытный художник, зарисовывавший на щите или на стене жилища изображение своего божества, старался изобразить его ближе к подлиннику — мифическому человекообразному или животноеобразному существу, но его потомки, подражая ему, рисовали уже не с подлинника, а со священного изображения своего предка и, конечно, опять несколько уклонялись, упрощая или усложняя его. Так возникли путем постепенных упрощений, усложнений и схематизации те рисунки, которые мало уже походят на оригиналы и представляют геометрические рисунки-орнаменты, но в которых их создатели, зная значение изображенных ими фигур, всегда хорошо разбираются и которым присваивают собственные имена. С течением времени, при перемене религии, эти символические фигуры могли утратить все свое символическое значение и сделаться уже не священными фигурами, а просто украшением разных предметов без всякого скрытого в них смысла.

Орнамент архитектурный не имеет никакого скрытого смысла, это сочетание линий, точек, фигур, зверей,

листьев, нанесенных на поверхности предмета, чтобы украсить его.

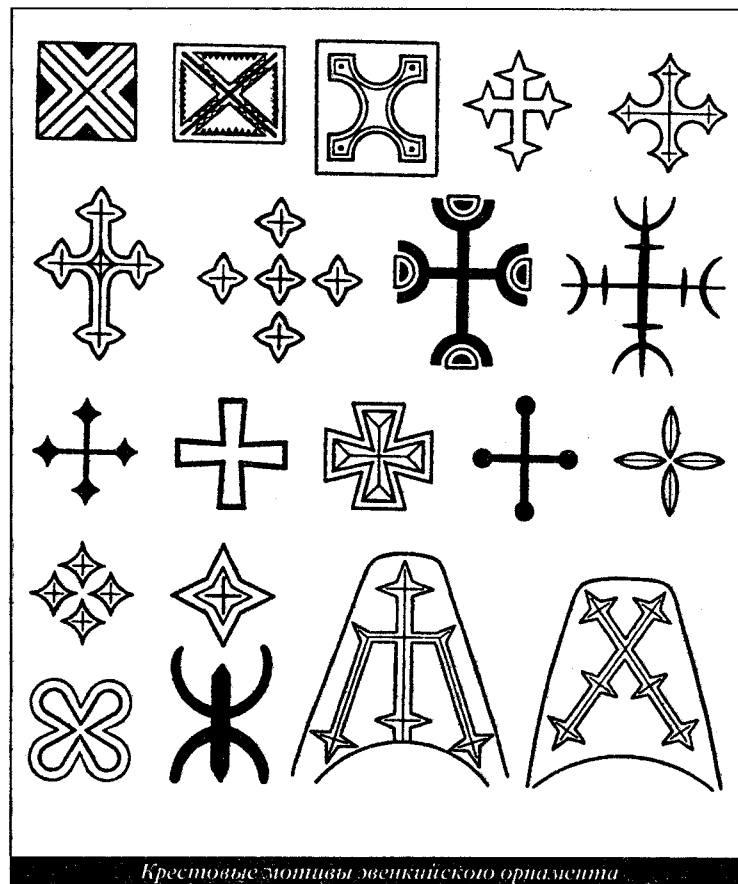
Орнамент технический получается сам собой, как продукт работы, и зависит от техники производства. Так от переплетения окрашенных и неокрашенных прутьев при плетении корзины получается простой, но красивый шахматный узор; при вплетении нескольких горизонтальных окрашенных прутьев получается бордюр и т. д. Часто человек пользуется этим свойством своего производства и, изменяя и усложняя технику работы, делает орнамент гораздо красивее. Таковы орнаменты многих тканей, корзин, циновок и т. д.

По содержанию орнамент можно разбить на следующие группы: а) *растительный*, когда он содержит естественные или стилизованные изображения растений; б) *животный*, когда он содержит естественные или стилизованные изображения животных и в) *геометрический*, когда он состоит из сочетаний линий, точек и фигур, не имеющих ни явного значения, ни скрытого символического смысла. Часто первые две группы орнамента, эволюционируя, утрачивают свои формы, приближаясь более или менее к формам геометрическим (например, змея или зигзаг). Некоторое время народ сохраняет за ними старое название (переходная стадия), но затем оно забывается, и орнамент превращается в чисто геометрический.

В зависимости от *способа выполнения* мы различаем следующие орнаменты: а) *плоский* — исполненный чертами и красками на плоской поверхности; б) *впалый* — резанный в глубину по гладкой поверхности; в) *рельефный выпуклый* и г) *плоскорельефный*, имеющий две плоскости — поверхности и углубления.

Наконец, орнамент можно различать по *способу получения контура*. В некоторых случаях контур орнамента сначала наносят на войлок или березовую кору или иной материал, а потом вырезают. То, что получается от вырезывания, называется *позитивным орнаментом*, то, что остается, — *орнаментом негативным*.

Вопрос о технике в орнаменте чрезвычайно важен: вопрос этот тот отдел, где разбираются приемы и способы воспроизведения орнаментов, и материалы, предназначенные для того или иного орнамента. Один и тот же орнаментный мотив может сильно изменяться в зависимости от то-



Крестовые мотивы эвенкийского орнамента

го, на чем и чем он нанесен; иной материал требует иных инструментов; инструменты и материал вызывают иные технические приемы; отсюда новые вариации орнаментных мотивов. Поэтому особое внимание надо уделять способам нанесения орнаментов, детально останавливаясь на технических подробностях всего процесса работы. Если у нас имеется ткань, то надо описать, как вышито, каким способом (швом), что принято за единицу счета (деления канвы, счет ниток полотна), сделано ли аппликацией, сшиванием разноцветной материи, тканым узором, набивным рисунком и т. д. (швы различают: гладью, тамбурный

шов, крестики и др.). Если перед нами дерево — следует отметить резьбу, раскраску, выпиливание, черчение и др.; если металл — чернение, гравировку, резьбу; то же, когда речь идет о кости, роге, камне и других материалах.

При изучении орнамента мы должны различать *орнаментные мотивы*, т. е. те фигуры, простые и сложные, которые, повторяясь, образуют орнамент и *орнаментную композицию*, которая образуется из орнаментных мотивов. Например, на полотенце вышито: две птицы смотрят на дерево, стоящее между ними; по краю — ряд птенчиков. Птица, дерево, птенчик — орнаментные мотивы. Весь замысел — орнаментная композиция. Для выяснения значения и происхождения орнаментных мотивов нам чрезвычайно важно их дешифровать, т. е. узнать их скрытый смысл, вывести то значение, которое вкладывали в них первобытные художники. Поэтому надо, разложив каждую орнаментную композицию на ее основные мотивы, опрашивать владельцев орнаментов, что последние значат, как называются и что изображено на полученном от них орнаменте. Опросы должны быть перекрестные, так как толкование опрашиваемого лица может быть и субъективным.

Эта часть работы является самой важной и самой трудной. Дело в том, что орнамент не замыкается в строго определенной каноническую форму: он как бы живой организм, который вечно изменяется, развиваясь вместе с ростом народа; он испытывает развитие, называемое «эволюция орнамента». Первоначальная реалистическая форма какого-либо животного может путем постепенного упрощения утратить какие-нибудь свои части (например, ноги), другие части могут, наоборот, чудовищно развиться, постепенно приобрести симметричный вид (хвост и голова), третьи — постепенно причудливо измениться, изогнуться (спина). В конечном результате мы будем видеть симметричный узор, не имеющий для нас никакого внутреннего смысла, но народная память долго хранит воспоминания о скрытом значении фигуры и называет ее тем же именем, каким называлось первоначальное животное. Подобрав все стадии превращения этого животного («орнаментные вариации»), мы будем иметь перед собой весь ход развития данного орнамента, т. е. его эволюцию. Мы не должны при собирании бояться того, что наберем много

дублетов: эти кажущиеся дублеты при ближайшем изучении окажутся ценнейшими вариациями, которые нам дадут возможность детально разобраться в орнаменте. Для достижения этой цели мы должны собрать как можно больше сходных на первый взгляд орнаментов.

Орнаментная композиция — не случайное сочетание орнаментных мотивов: как есть в построении народной песни, народного танца, народной мелодии своя закономерность, так и орнаментная композиция строится на строго законном основании. Все орнаменты построены по одному из двух законов — ритма или симметрии.

Сущность закона ритма состоит в правильном повторении через один и тот же промежуток пространства какого-либо единичного элемента. Ритмическая орнаментная композиция разбивается на ритмические элементы; ритмические элементы разбиваются на ритмические мотивы; каждый элемент, состоя из мотивов, должен производить впечатление целого неделимого. Так, в предыдущем примере птица и дерево — орнаментные мотивы; две птицы, обращенные одна к другой, с деревом между ними — элемент общей композиции. Если мы себе представим длинную полосу ткани, где с неизменной правильностью через те же самые промежутки расстояния будет повторяться элемент, состоящий из двух смотрящих одна на другую птиц с деревом посреди, мы будем иметь орнаментную композицию, построенную по закону ритма.

Сущность закона симметрии состоит в соблюдении равновесия между правой и левой стороной композиции, т. е. всякий элемент справа должен уравновешиваться подобным же элементом слева. При симметрическом построении всегда имеется центральная линия, по обеим сторонам которой расположены в равновесии элементы всей композиции. Если мы какой-либо элемент на правой стороне композиции исключим, то должны исключить сейчас же соответствующий ему элемент и на левой стороне нашей композиции. На нашем примере линия симметрии должна проходить через ствол дерева, каждая ветка которого должна иметь соответствующую себе ветку на другой стороне; птицы должны отстоять на одинаковых расстояниях от дерева; если мы добавим одного птенчика справа сверху, то тотчас должны слева сверху добавить другого.

Разница между симметрическим построением и ритмическим состоит еще в том, что ритмическое построение бесконечно, симметрическое ограничено определенной площадью. Ритмическое построение подобно геометрической линии, которая и вправо и влево уходит в бесконечность. Геометрия оперирует обычно лишь с отрезками этих линий; первобытная орнаментика — с отрезками ритмических рядов. При симметрическом построении у нас имеется всегда определенная площадь и срединная линия. Данные нам элементы мы должны разместить на этой площади в полном соответствии к центральной линии так, чтобы каждый элемент справа уравнивался бы подобным же элементом слева. И то и другое построение доставляет нам эстетическое удовлетворение.

Методы исследования народного орнамента

Вопрос об изучении происхождения и развития орнамента может быть правильно разрешен исключительно при широкой постановке строго научных исследований. Для этого требуется собрание обширнейшего материала, который лучше всего сконцентрировать в музеях, являющихся по современному состоянию науки настоящими этнографическими лабораториями. К сожалению, большинство того, что по орнаменту уже собрано в музеях, собрано не научно, не поддается никакой систематизации и представляет собой ряд разрозненных предметов: одно явление очень мало доказывает, в большинстве случаев ничего не доказывает, и строить на нем рассуждение более чем легкомысленно. Поэтому собранный материал должен удовлетворять первому основному требованию: он должен быть обширен.

Когда материал собран, для его изучения следует сначала выбрать небольшую территорию, подобрать точно известный и хорошо описанный материал и расположить его по районам. Тогда неизвестный материал выделится сам собой по аналогии, по характеру, по технике и по сходству стиля с известным уже материалом, и тогда явится возможность приобщить и этот материал к изучению, путем сравнения определить место его происхождения и значение изображенных на нем фигур.

Когда собрание материала можно считать законченным, следует приступить к его анализу. Для этого он дол-

жен быть разложен по орнаментным мотивам, которые изучаются каждый в отдельности, сгруппирован и соединен в однородные группы. Далее могут быть применены два приема: а) составление сравнительного обзора с искусством различных соседних народов и б) сосредоточение внимания на определенном округе или народе. Первый прием часто ведет по ложному пути, благодаря разительному тождеству разных орнаментных фигур. Второй, во многих отношениях гораздо более надежный в своих заключениях, и есть тот метод, который должен быть положен в основу изучения проблемы первобытного орнамента. Но этот метод может дать точные результаты только при наличии богатых научно собранных коллекций и при подробном, широком, планомерном и строго научном исследовании на местах: собрание материала должно производиться по однородной, подробно разработанной программе.

Переходя, в частности, к орнаменту народов, населяющих Сибирь, мы убеждаемся, что в этой области у нас в распоряжении имеется крайне мало исследований, а то, что напечатано, не представляет собой пока материала, основываясь на котором можно было бы сделать какие-либо обобщения или хотя бы выяснить элементы, из которых сложился орнамент отдельных семей народностей, населяющих Сибирь. Вопрос о сибирском орнаменте крайне усложняется этническим разнообразием Сибири, ее сложным историческим развитием, связанным со всевозможными влияниями при сношении ее насельников с другими народами и заимствованиях при ассимиляции или смешениях целых групп народностей. Работ общего характера, в которых были бы проведены некоторые обобщения или намечены пути дальнейшего исследования, нет, и легко убедиться в том, что в настоящее время ближайшей задачей изучения сибирского орнамента является собирание и опубликование материалов по орнаменту отдельных народностей, населяющих Сибирь, а также народов, пришедших с ними в непосредственное соприкосновение и вносивших новые элементы в орнамент, и без того богатый и разнообразный.

Обычно при публикации материала в различных отраслях знания не замечается какой-либо последовательности, какого-либо выработанного плана. В печати появляются работы, быть может, прекрасные каждая сама по себе, но

трудно поддающиеся сравнению с себе подобными, и весь опубликованный материал данной науки при таком ходе дела страдает пробелами, затрудняющими обобщения и выводы. Принимая во внимание все преимущество планомерного ведения исследований, я решаюсь предложить план исследования сибирского орнамента, подразумевая под этим термином орнамент всех народов, населяющих Сибирь.

I. Вступление:

Краткая характеристика народа в связи с местом его обитания, его образ жизни и религиозные представления.

Важнейшие моменты его истории (отметить попутно, с какими другими народами он приходил в соприкосновение, под влиянием чьей культуры находился и какие заимствования можно ожидать встретить).

Обладает ли народ в настоящее время своим старинным орнаментом в полной мере или в некоторых областях он утратил его и заменил заимствованным (от кого) или фабричным.

Причины исчезновения в том или другом месте своего орнамента.

II. Рассмотрение производства и предметов, на которые нанесены орнаменты:

1. Внешний вид предметов.

2. Материал, из которого они сделаны.

3. Назначение предметов и их роль в жизни народа.

4. Древность предметов.

5. Мастера и мастерицы — особенности их общественного положения в связи с их искусством.

6. Инструменты работы.

7. Способы работы.

Примечание. Каждое производство должно быть рассмотрено в особой главе или отделе.

III. Создатели и творцы орнамента.

IV. Общая характеристика орнамента и разделение орнаментных мотивов по сюжетам.

V. Орнаментные мотивы:

1. Что изображено орнаментом (сюжет изображения).

2. Какие религиозные представления связаны с данным сюжетом и роль последнего в области религии народа.

3. Каково происхождение разбираемого орнаментного мотива.

4. Какие вариации претерпевает орнаментный мотив.

5. Во что он превращается благодаря эволюции.

6. Какие комбинации и сочетания образует данный орнаментный мотив с другими орнаментными мотивами.

Примечание. Каждый орнаментный мотив разбирается, придерживаясь этого плана.

VI. Вариации орнаментных мотивов в зависимости от способа выполнения; обусловленность характера орнамента в зависимости от материала и техники.

VII. Общие выводы и место исследуемого орнамента в ряду орнаментов других народов.

VIII. Способ воспроизведения автором орнаментов: прориси, фотографии, чертежи, рисунки, схемы и т. д.

В России сделано несколько попыток изучения орнамента не по орнаментным мотивам, а по производствам или материалам: орнамент вышитый, орнамент резной по дереву, кузнечные работы, мех и береста и т. д. Такой способ изучения едва ли можно считать целесообразным: если мы изучаем какое-нибудь производство, нам, конечно, интересно знать, к каким художественным достижениям может прийти данный разряд кустарной промышленности; если же мы изучаем народное искусство, то нам интересны те образы и идеи, которые первобытный человек запечатлевает. Поэтому в основу нашего исследования мы должны класть идеи, т. е. мотивы, просматривая каждый из них во всех вариациях и на различных материалах; каждый орнаментный мотив есть совершенно определенный образ, сохраняющий все свои особенности, на каком бы материале он не был воспроизведен.



Попов Андрей Александрович (1902–1960) – этнограф-сибиревед, специалист по этнографии якутов, долган, нанасан.

Родился в Вилюйском округе Якутской области. После окончания школы в Якутске работал учителем в родном селе Батулины. Свободно владея якутским языком, записывал на нем материалы по верованиям и шаманству якутов, собирал якутский фольклор. В 1929 г. А.А. Попов

окончил Ленинградский университет. Студентом работал под руководством Л.Я. Штернберга, затем В.Г. Богораза в Отделе Сибири Музея антропологии и этнографии АН СССР. Целый год провел в экспедиции на Таймыре – изучал культуру и быт долган и нанасан. В 1931 г. был принят в Институт этнографии АН СССР, где работал до конца жизни. Одновременно преподавал (был доцентом) в Ленинградском университете.

В 1936–1938 гг. А.А. Попов вторично посетил Таймыр в составе Тавгийской этнографической экспедиции и продолжил изучение материальной культуры и религиозных верований якутов, долган и нанасан. Собранные материалы легли в основу его книги «Нанасаны. Социальное устройство и верования» (1984), опубликованных в разные годы статей о хозяйственной деятельности, общественном строе и верованиях долган, а также неизданной пока работы «Религиозные представления долган». Для Сибирского этнографического атласа он написал исследование «Жизнище у народов Сибири в XIX – первой четверти XX столетия».

Другое направление научных интересов А.А. Попова – фольклор якутов, долган, нанасан и энецов. Ученый не только записывал фольклорные произведения, он видел в устно-поэтическом творчестве ценнейший историко-этнографический источник и широко использовал его в собственных этнографических исследованиях. Он также переводил якутский и долганский фольклор. В частности, ему принадлежит перевод якутского олонхо «Кулун Кулустуур», точно и бережно воспроизводящий поэтику классического якутского эпоса. Ниже предлагаем фрагмент из статьи А.А. Попова «Охота и рыболовство у долган», опубликованной в 1937 г. в сборнике «Памяти В.Г. Богораза (1865–1936)».

ОХОТА И РЫБОЛОВСТВО У ДОЛГАН

[...] В старину для охоты употреблялась праща *ileqsi*. Какого она была вида, сказать трудно, так как в настоящее время она уже не встречается. В большом ходу были метательные стрелы, употреблявшиеся не только на птиц, но даже на таких крупных животных, как дикие олени. Они сохранились до настоящего времени в качестве детской игрушки.

Стрела выделялась из твердого и тяжелого листовичного креня (смолистая сердцевина). Передний конец стрелы заострялся, задний имел вид лопаточки с зарубкой сбоку. Снаряд, посылающий стрелу, представлял собою длинную упругую палочку с привязанной веревкой, на конце которой сделан был узел. При выпуске стрелы ее брали правой рукой и вкладывали конец веревки выше узла в зарубку, имеющуюся на одной стороне стрелы. Затем левой рукой натягивали веревку посредством оттягивания в сторону палочки. Когда сила натяжения достигала последнего предела, правая рука освобождала стрелу и она вылетала, отброшенная силой натяжения веревки.

Метательную стрелу заменил лук *alanaa*, причем большим успехом пользовался сложный остяцкий лук, обклеенный берестой, привозившийся с Енисея и служивший предметом обмена. Сами долганы не умели делать сложных луков и делали простые из одного куска листовичницы с тетивой из ремня.

Лучные стрелы *ok* имели железные, деревянные или костяные наконечники, причем стрелы с ланцетовидным железным наконечником назывались *zeni*; с деревянным или костяным наконечником в виде набалдашника – *onogos*; с раздвоенным железным наконечником – *byŋŋa*; с наконечником в виде копья – *ok*; в виде треугольника – *sile*. Стрелы с железным наконечником в старину употреблялись для боевых целей, с деревянными или костяными наконечниками до недавнего времени употреблялись для охоты на соболя. Стрелы достигали в длину до $\frac{3}{4}$ метра, у заднего конца имели оперение из гусиных перьев и на самом конце – полукруглую вырезку для вкладывания тетивы. Но-

сились стрелы в особых колчанах *kehek*, в настоящее время не встречающихся среди долган.

При стрельбе лук держится четырьмя пальцами левой руки за середину, большей частью в горизонтальном положении и только при стрельбе на дальность — в вертикальном; при этом к запястью привязывается костяной щиток *dapsi* для предохранения руки от ударов тетивы. Тетива оттягивается тремя пальцами, начиная с указательного, причем конец стрелы удерживается указательным и средним пальцами, — способ натягивания, который у Вейле назван средиземноморским. Для предохранения от мозолей на указательный и средний пальцы правой руки надевается двуперстная кожаная перчатка.

Интересно отметить, что долганы и тавгийцы очень просили меня узнать, почему кооперативы не ввозят луков. Просьбу свою они мотивировали тем, что луки нужны им для обороны от нападения бешеных волков, диких оленей и песцов, так как ружья, требуя больше времени для вынимания их из чехла и зарядки, непригодны при неожиданных нападениях.

Лук в последнее время окончательно уступил место ружью. Берданки и трехлинейные винтовки, переделанные в однопатронные из старых боевых, — наиболее распространенные в тундре ружья. Нередко и теперь еще встречаются старинные ружья с кремневыми замками. Носят ружья за спиной в вертикальном положении посредством надевающихся на рукава ремней в специальных кожаных чехлах. На ружье в среднем требуется до 800 г дробы, кило пороху и две пачки пистонов в год, кроме того, около 200 г свинцу для самодельных пуль на крупного зверя.

Праща, метательные стрелы и лук были универсальными орудиями охоты, как теперь ружья.

Перейдем к описанию отдельных видов охоты.

Северный дикий олень (долг. *ксыл. Rangifer tarandus sibiricus Schreb.*)* занимает первое место в экономике долган. Мясо его служит почти единственной пищей в восточной части тундры, до сих пор заменяя дорогостоящий

хлеб; шкура идет на одежду. Таким образом, продукция дикого оленя почти не поступает на рынок и целиком идет для внутренних потребностей населения. Только благодаря изобилию диких оленей мало истребляется домашний олень, столь необходимый в качестве ездового животного. Поэтому цифры приполярной переписи 1926—1927 гг., относящиеся к добыче дикого оленя, следует считать сильно уменьшенными, особенно по отношению к районам, расположенным на северо-восток от оз. Пясино.

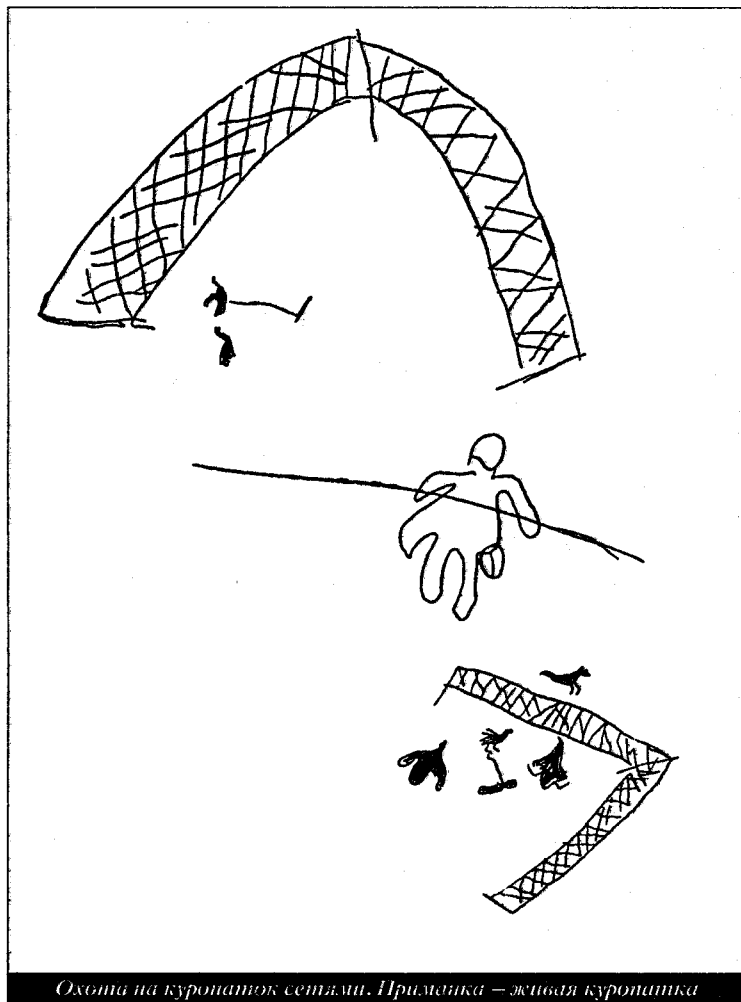
Дикий олень занимает обширную территорию. На юге его можно встретить даже на р. Ангаре, на севере он переходит за Таймырское озеро.

Дикие олени делятся, во-первых, на тундренных, большими стадами дважды в год совершающих перекочевки с севера на юг в лесотундру, и, во-вторых, лесных, остающихся и летом и зимою в лесах. Последние находят себе защиту от комаров в воде озер и рек или же поднимаются на каменные гольцы, имеющие и летом довольно низкую температуру, предохраняющую от комаров.

Для охоты на дикого оленя требуется обязательно одежда защитного (белого или серого) цвета. Зимой — шапка, доха, совик и камусы (обувь) из белых оленьих шкур, летом — малица — пальто из грубого серого сукна или старая доха с облезшей шерстью; охотятся на оленей рано утром, перед рассветом, так как в это время они едят в укрытых местах, в ложбинах, ущельях, куда легко подойти. Днем олени выходят на открытые места.

Летом или осенью до выпадения первого снега выслеживают дикого оленя посредством охотничьей собаки, сидя верхом на домашнем олене, собаку привязывают за шею оленя с помощью длинной веревки (12 м) и пускают ее впереди. Если при этом собака, разыскав следы, глубоко запускает в них нос — следы старые, обнюхивает поверху — свежие. В последнем случае собака ведет себя беспокойно, начинает торопиться, и, если зверь близок, тихо визжит, облизывается и часто оглядывается на хозяина. Тогда охотник, оставив собаку и оленя под естественным прикрытием, подкрадывается с ружьем к зверю, а так как последний чрезвычайно чуток и хорошо воспринимает на расстоянии запах, то охотник старается подходить к нему с противовеетренной стороны. При этом замечает: если у дикого оленя уши стоят — олень прислушивается; в таком

*Названия млекопитающих даны по работе Н. Б. Наумова «Промысловые млекопитающие Туруханского края», журн. Советск. Север, вып. 3, 1930.



Охота на куропаток сетями. Приманка — живая куропатка

случае охотник, перестав ползти, выжидает, пока олень не опустит уши, что показывает, что олень, закрыв глаза, дремлет. Старые, опытные охотники стреляют в дикого оленя, подползая к нему на расстояние 30 и даже 20 м.

Зимой запрягают в легковые санки четырех сильных быков и гонятся часами за выслеженным диким оленем. Такая охота обычно производится в месяц налима. Иногда

при этом употребляют отравленные пули. Яд для них *koronduo* делается из оленьего жира с почек или лопаток, кусочек которого вешают высоко над очагом, давая таким образом медленно горкнуть. Когда яд будет готов, смазывают им пули. Действие яда бывает настолько сильным, что достаточно пуле даже легко оцарапать кожу, олень через некоторое время пропадает. Охотникам приходится чрезвычайно остерегаться, чтобы случайно не отравить себя или своих оленей. Дикий олень, убитый отравленной пулей, называется *koronduolaak taba*, и тело его распухает, мясо принимает синий цвет и приобретает неприятный вкус и запах. Этот способ охоты с отравленными пулями почти совершенно вывелся с тех пор, как дробовики стали заменяться берданками или винтовками. Яд применялся из-за того, что выстрел из дробовика очень часто не убивал оленей, а только ранил.

Чаще всего охотятся зимою на дикого оленя под прикрытием особого дощатого щитка *daldak*, или *duoskaa*, или *tyrge*, прикрепленного к лыжеобразным полозьям.

Щиток представляет собой доску длиною до полутора метров, шириною до $\frac{1}{6}$ метра посредине и уже по концам прикрепленную вертикально посредством двух стоек к передней части двух полозьев *kildeekeen*; полозья представляют собою лыжи длиною около $\frac{1}{3}$ метра, оклеенные снизу посредством стерляжьего клея оленьими камусами *tunausa*. На задних концах лыж имеется вторая пара стоек с развилинами на концах для горизонтального положения ружья во время подползания. В нижней части стоек проходит поперечная перекладина *ilek*, одновременно скрепляющая и стойки и полозья. Щиток имеет посредине отверстие для стрельбы из ружья и с передней стороны желобки. Перед употреблением щитка желобки, сделанные специально для того, чтобы легко приставал снег, залепливаются мокрым снегом для маскировки дерева; для этого обычно смачивают снег во рту. Теперь иногда делают щитки гладкими, без желобков. В этих случаях снег для маскировки заменяется белым полотном, которым щиток обивают с передней стороны.

Чтобы снег не хрустел при подползании к зверю, охотники надевают белый совик с передом из собачьей шкуры. Иногда на простую доху надевается нагрудник из собачьей шкуры *çilbeenki*, который привязывается посредством

специальных вязок. Те охотники, которые не имеют собачьих нагрудников, употребляют особые короткие лыжи *sunsiilda*, длиной около полуметра, шириною менее четверти метра. К ним с нижней стороны посредством вязок укрепляются собачьи шкурки *tunausa* шерстью вниз. Подползая к дикому оленю, охотник ложится грудью на эти лыжи и, опираясь локтями, подвигается вперед, в то же время подталкивая щиток за задние стойки.

Когда охотник подползает на близкое расстояние, он стреляет в дикого оленя через отверстие щитка.

К разновидности ружейной охоты относятся два способа охоты с приученными оленями *ondoodoo* или манщиками, как говорят местные русские.

Для первого из этих видов охоты выбирают важеньки домашних оленей, близкие по цвету шерсти к диким оленям. На шею манщика надевают веревку с двумя зубчатыми костяными пластинками *keebiee* длиной 14,5 см, и пластинки эти туго привязываются по бокам шеи зубцами к телу. Веревка, связывающая костяные пластинки, соединяется длинным плетеным ремнем (около 300 м) *ondoodoo baata* или *suunakaan* толщиной в $\frac{1}{3}$ сантиметра в диаметре, или тонким ремнем, выкроенным из кожи шириною полсантиметра, неплетеным *telii*. Когда дергают манщика за эту веревку направо или налево, зубцы костяных пластинок, причиняя боль, заставляют его поворачиваться и принимать желательную позу. Охотник становится сбоку своего верхового оленя, который называется *tyrge*, пускает вперед на веревке манщика и постепенно приближается к стаду диких оленей под его прикрытием. Сначала манщик стоит и выкапывает передними ногами мох из-под снега, не обращая никакого внимания на диких оленей. Последние также сначала относятся к нему подозрительно, не решаются подходить близко. Затем постепенно эта нерешительность исчезает, и один за другим несмело начинают подходить к манщику дикие олени, которые и стреляет охотник, выждав удобный момент.

Мне лично не удалось наблюдать обучение манщика, но для полноты приведу описание из книги Третьякова: «Обучение его (манщика) происходит посредством длинного ремня, привязанного к рогам. С правой стороны подергивая за ремень, заставляют оленя идти вперед, ударами того же ремня сбоку понуждают уклоняться влево. Ко-

гда олень приучится делать это, тогда охотник берет *хорей** и, держа с левой стороны, посредством того же ремня заставляет оленя поворачивать вправо. В предупреждение того, чтобы олень не наступил на возжечку и тем не отнимал у охотника возможности к управлению им, сначала легонько поколачивают по той ноге, которая стоит на ремне, и это повторяется до тех пор, пока олень не приучится тотчас же отнимать ногу. Затем упоминаемые маневры повторяются с оленем на длинном ремне, называемом манчишным».

При втором способе охоты манщиком является пороз домашнего оленя, которого также специально обучают.

Осенью после первого снега, когда самцы диких оленей начнут гоняться за самками, к окостенелым рогам быкам-манщика натягивают особую толстую веревку *atyir tukaga*, сплетенную из оленьих сухожилий, длиной около 9 м и толщиной с палец, с круглым ушком на одном конце. Другой конец веревки вдевается через это ушко и крепко привязывается за основание рога. Петля, получившаяся при этом, натягивается по разветвлениям рогов и укрепляется посредством непрочных, тонких ниток, пропущенных через отверстия, просверленные шилом. Когда петля будет натянута на рога, посылают манщика к стаду диких оленей, где он бодается с самцами. Последние во время драки срывают петлю и затягивают себя за рога, оказываясь, таким образом, пойманными. Тогда манщик перестает бодаться, опустив голову вниз, упиравшись передними ногами, стоит и выжидает, пока не подойдет охотник и не пристрелит дикого оленя.

Иногда петля не попадает на рога дикого оленя и, распустившись, начинает волочиться по земле. В этих случаях манщик может пристать к диким оленям и убежать вместе с ними. Чтобы этого не случилось, за основание рогов манщика привязывают веревку длиной около двух метров, пропуская ее под шеей и привязывая на загривке тупым узлом. Если манщик вздумает убежать, то во время бега не крепко связанная веревка распускается и начинает волочиться по земле. Манщик, наступив на нее заднюю ногу, останавливается.

*Хорей — палка, которой погоняют оленей.

В начале зимы диких оленей промышляют засеками *tamui*, устраиваемыми по краям лесов. Для этой цели в виде зигзагообразной линии сваливают деревья, оставляя при этом между парю лежащих деревьев расстояние до двух метров. На одной стороне этих промежутков на пне или на специальном колышке с вырезом посередине насто-раживают самострел *aja*.

Самострел представляет собой лук *alanaa* из лиственницы с тетивой из ремня *kiris*. Его защемляют в вертикальном положении в вырезе колышка или пня. Затем посредством станка *batoja* натягивают тетиву. Приклад представляет собой длинную палочку с прямоугольным вырезом в нижней стороне переднего конца и с тремя или четырьмя зарубками на нижней стороне заднего конца для натягивания тетивы с различным натяжением. При насто-раживании прямоугольный вырез упирается в дерево лука. Тетива оставляется натянутой посредством небольшой палочки *birgaala* — большого челака, привязываемого к одной из зарубок у заднего конца станка. Отогнутый нижний конец большого челака отводит тетиву назад. К верхнему концу большого челака привязывается маленькая палочка *iiter* — малый челака — которая устанавливается вертикально на вырезе передней части станка. От верхнего конца малого челака протягивается нитка-симо — *kulss* поперек открытого прохода и одним концом привязывается к столбику или пню срубленного дерева. Симо, задетое проходящим оленем, разрывается; малый челака при этом отскакивает от своей зарубки, отчего большой челака отходит назад и освобождает тетиву, которая, ударяя в раздвоенный конец стрелы, заставляет ее лететь.

Засеки образуют целые изгороди длиною по несколько километров. Срубленные деревья должны лежать не выше $\frac{2}{3}$ м над землей. Каждая такая изгородь имеет от 50 до 200 насто-роженных самострелов. Стада диких оленей по несколько сот голов, встречая при обоих ежегодных кочеваниях препятствие на пути, начинают искать выхода и бросаются в свободные проходы, разрывая симу и разряжая на себя самострелы.

Осенью совершается посылка диких оленей, производимая долганями вместе с тавгийцами. К этому времени к исстари известным местам переправ диких оленей налегке, вместе с семьями съезжаются охотники. И когда стада

диких оленей начнут переплывать через реку, несколько человек на челноках стараются замедлить их ход. Другие охотники, вооружившись длинными специальными копьями *улуу*, имеющими древки длиною до четырех метров, врезаются на челноках-однодеревках *тss* в самую середину плывущих оленей. Иногда стада оленей загоняются в воду собаками. Удар копья направляется в пах оленя и почти всегда бывает смертельным. Охотники при этом подвергаются большой опасности, и нужно быть чрезвычайно ловкими, чтобы не перевернуть челнок, так как обезумевшие олени начинают кусать и бить передними ногами. Диких оленей-одиночек загоняют в воду при помощи собак, затем, догоняя их на челноке, закалывают копьем.

Летом охотник, имея только одного своего верхового оленя, обычно сам никогда не привозит убитого им дикого оленя, а, распотрошив его, оставляет на месте, накинув сверху содранную шкуру. Причем, чтобы предохранить тушу оленя от воронов вокруг убитого животного, охотник связывает тонкою кишкою растущие кругом кустарники или карликовые деревья в виде изгороди. Верхушки этих кустарников или деревьев он заостряет ножом и вдевает на них кусочек легких, но так, чтобы заостренные концы выдавались бы над кусочками. Для того чтобы посланные за убитым оленем могли разыскать его, делаются знаки: в лесных местностях они представляют собой деревья с кусочками дерновины, в каменистых — глыбы большого камня с маленьким наверху.

Среди промысловых животных по своему экономическому значению первое место занимает песец (долг. *kbrsa*. *Alopex lagopus lagopus* L.), являющийся предметом экспорта. Песец — типичный представитель северной фауны. В пределах Таймырского полуострова песец распространен до самого моря Лаптевых, на юге в некоторые годы забегает до 65° с. ш. Южная граница распространения песцов неодинакова и определяется различными факторами, например климатическими изменениями, набегами мышей, которыми они питаются, и т. д.

Промышляют песцов почти исключительно пастями *paas* — ловушками падающего типа. Устраиваются пасты

следующим образом. Насыпается земляной холмик, на нем в два ряда параллельно друг другу втыкают колышки *serii*. Затем из двух соединенных скрепами бревен, из которых одно имеет в длину два метра, другое — метр, устраивается слега *battuk*, которая кладется между рядами колышков. Конец длинного бревна-слеги кладется на рогатку. Одной из скреп, соединяющих слегу, является поперечная жердь *tuoraj*. При настораживании пасти поперечная жердь устанавливается посредством мотыря *birgaala* на колышке *egehe*. От конца мотыря идет веревочка с привязанным спуском *calaak* длиной 4,5 см, упирающимся одним своим концом в зарубку колышка *paas obyhe*, другим — в зарубчатую палочку *tojbuok*, упирающуюся в сучок палочки *k*. От палочки *k* через ряды колышков протягивается нитка-симо *kylly*, конец которой привязывается к колышку второго ряда. За симой примораживается нажива. Песец, подбираясь к ней, задевает нитку и тем самым сдергивает палочку *k*, отчего бревенчатая слега падает. Иногда для большей тяжести сверху бревенчатых слег кладут камни.

Другой вид песцовой пасти имеет слегу из одного бревна. По обеим сторонам ее также втыкаются колышки, но с одной стороны в виде полукруга, с другой хотя и в ряд, но с промежутком посередине. Слега поднимается при помощи подпорки из тонкой палочки, конец которой упирается в другую, с примороженной наживой на конце. Песец заходит через отверстие прямого ряда колышков и, начиная грызть наживу, выдергивает палочку и этим самым, роняя подпорку, роняет на себя и слегу.

Наживой для песца служит мелко нарезанное мясо или рыба, которые крепко примораживаются.

Пасти устанавливаются рядами *suol paas*, тянущимися на несколько километров.

Для предохранения от снеговых заносов пасти располагают на высоких тундренных сопках и, чтобы внутри их не забивало снегом, направляют их одним концом на юг, другим — на север по направлению господствующих ветров, чтобы они выдували снег. Каждый ряд имеет от 20 до 50 пастей.

Пасти готовят к зиме летом, поправляя сломанные части и устанавливая новые, подвозя зачастую дерево издалека. Много пастей портят дикие олени, разворачивая их своими рогами. Осенью пасти стараются настораживать рано — до наступления метелей. Для этого выезжают

зачастую на расстояние нескольких сот километров, ночуя под открытым небом. Иногда выезжают с балаками или нартяными чумами*, в которых и ночуют, оставляя в заранее условленных местах. Те промышленники, у которых пасти расположены слишком далеко, летом выстраивают для зимних ночевок маленькие избушки *ociiha*, или, скорее, простые срубы величиной около двух квадратных метров. Осматривают пасти в течение зимы три или четыре раза. В старину, по словам долган, пастей не знали, настораживали на песцов самострелы, которые привязывали к специальным колышкам, забивавшимся в землю летом.

Менее употребительны для промысла песцов капканы. Они при настораживании укрепляются посредством особых якорей — *taryr*, выделяемых из оленьего рога, и примораживаются в снегу.

В старину песцовых щенят ловили посредством силков, натягивавшихся у входа в нору.

Ловят пастями также горностаев (долг. *kyrbaas. Aretogale erminea*) и зайцев (долг. *kuobak. Lepus timidus* L.). По своему устройству эти пасти несколько отличаются от песцовых, но, в общем, механизм насторожки устроен по одинаковому принципу... Заячьи пасти устраиваются зимой прямо на снегу.

На зайцев также настораживают капканы, горностаев ловят черканами — *carkaан*. Эти ловушки представляют собой лук с тетивой, привязанный горизонтально к бокам узкой, четырехугольной рамы из тальника с желобками на внутренней стороне. По этим желобкам поднимается и опускается горизонтальная палочка, к середине которой прикреплен перпендикулярно стержень, привязанный верхним концом к тетиве лука. Стержень с горизонтальной палочкой (костыль *tyl*) поднимается при поднимании тетивы посредством привязанной к верхней части рамки палочки большого челака *birgaala*. От верхнего конца последнего идет ниточка, к которой привязан малый челака *iiter*. Малый челака верхним концом упирается в горизонтальную дощечку, нижним концом прижимается к тонкой

* Нартяные чумы — рамочные домики на санках, покрытые шкурами оленя и сверху брезентом, с железной печью внутри и с окнами. Балаки — нартяные чумы меньшего размера.

сторожевой палочке. Зверек в погоне за наживой, задевая сторожевую палочку, освобождает малый чела́к, при этом большой чела́к спускает тетиву, и стержень с горизонтальной палочкой прищемляет его.

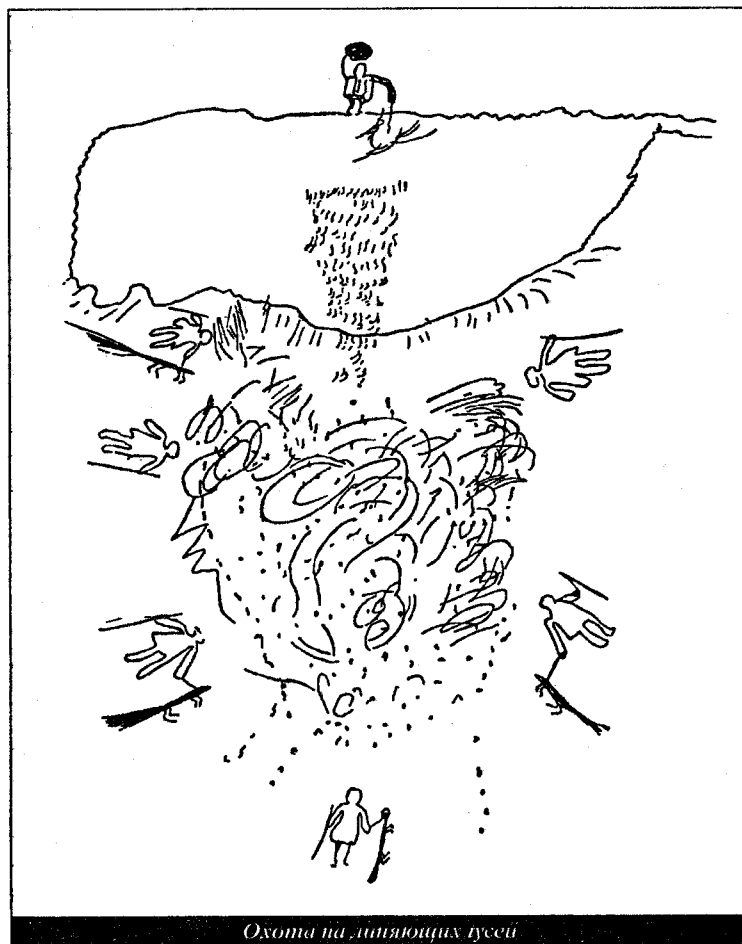
В Норильском районе в октябре охотятся на соболей (долг. *tiiceek. Mustella zibellina, Mustella, Mustelidae*) двумя способами — посредством собаки и сетями.

При первом способе охоты собаку пускают вперед, она выслеживает соболя и, загнав его на дерево, дает знать об этом своим лаем. Охотник приходит и убивает зверька из ружья или из лука деревянной стрелой.

При втором способе охоты употребляется специальная сеть *tiiceek ilime*, ничем не отличающаяся от сети для ловли куропаток. Имеет она 30 м длины и $\frac{3}{4}$ м ширины. Очко в два пальца длиной. Употребляется соболя́ сеть в каменистых местностях, когда необходимо выгнать зверька из норы. Для этого нору огораживают со всех сторон сетью, располагая последнюю не ближе двух метров от входа. Сеть привязывается к колышкам, нижние края придавливают камнями. Охотник перед норой разводит огонь и, размахивая шапкой, направляет дым вниз, собо́ль выбегает и попадает в сеть.

При больших снегах на собо́ля не охотятся. В сезон хорошие охотники добывают до пяти собо́лей. В старину часто охотились на волков (долг. *kuturuk. Canis lupus turchanensis* Ognev). Теперь охотятся редко. Для этой охоты устраивают ямы. Выкапывают ямы летом у подножья гор, величиною около четырех квадратных метров, глубиною в рост человека, стенки укрепляются срубом из жердей. В середине ямы устанавливается кол, достигающий до половины ямы. На него ставится дощечка длиною до $\frac{1}{4}$ м с вертикальной палкой на конце. С другого конца дощечки устанавливается второй кол, поддерживающий матицу потолка. Поддерживается он особым спуском, от которого идет кверху веревка с приманкой — оленьими мозгами, гусем или уткой.

Хватая приманку, волк сдергивает спуск, а так как верхний колышек стоит не прямо под нижним, а несколько в стороне, то он, давя своей тяжестью, падает вниз, увлекая за собою и потолок. Если в яму попадает волчица, на ее вой сбегаются и проваливаются в яму иногда до десятка самцов.



Охота на летяющих мышей

Охотники, находя волчьих щенят, чтобы впоследствии воспользоваться их шкурами, часто не убивают их, но, вырезав у задних ног сухожилия, шириною 2 или 3 пальца, отпускают. Щенята эти подрастают к осени хромыми, не могут быстро бегать и догонять оленей, и охотники без труда убивают их. Такая жестокость вызывается необходимостью. Волк из тундренных животных самое вредное: отличаясь большой сметливостью, он почти недосыгаем для охотников и приносит оленеводам большие убытки,

нападая на их стада. Единственным действительным средством от волков была отрава, и с запрещением ее волки безнаказанно расхищают оленей.

На медведей (долг. *ebeke*. *Ursus arctos* L.) долганы охотятся изредка, да и то не каждый из охотников, большинство считает охоту на медведя грехом. Идут на медведя с ружьем, заряженным самодельною пулею, и с копьем.

Копья *унуу* представляют собой кинжаловидные клинки, насаженные на древко длиной около полутора метров. Часто клинки эти украшаются медной инкрустацией. Наконечник копья прикрепляется к древку посредством изогнутого железного прута *telbe*, специальный выступ которого мешает копыю проходить слишком глубоко в тело медведя. При отсутствии этого выступа зверь, устремляясь на охотника, мог бы подойти к нему слишком близко и убить ударами лап. Обычно наконечник копья во избежание случайных поранений вкладывается в деревянный футляр, состоящий из двух изогнутых деревянных палочек с желобками для лезвия.

Птицы в питании долган играют значительную роль только летом. Охотятся на гусей (долг. *kaas*), уток (долг. *kus*), лебедей (долг. *kuba*) и куропаток (долг. *kabjakaan*).

Не останавливаясь на общераспространенной ружейной охоте, только упомяну, что при этом пользуются домашним дрессированным оленем, под прикрытием которого подкрадываются.

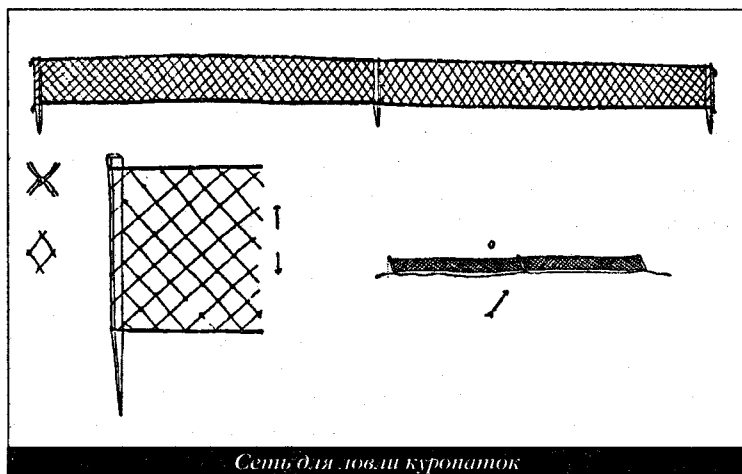
Заслуживают большого интереса старинные, примитивные охоты на птиц, сохраняющиеся до настоящего времени. К этим видам охоты относятся два способа ловли силками самок гусей, высиживающих яйца.

Около гнезда втыкают две палочки и между ними натягивают петлю, в которую и попадает птица. На гнездо раскидывается петля, короткий конец веревки привязывается к дереву, растущему вблизи, длинный конец отводится за какое-либо укрытие, где лежит подстерегающий охотник. Как только птица усядется в гнездо, охотник тянет за длинную веревку и этим самым затягивает петлю вокруг шеи самки гуся.

Весною, во время прилета птиц,стораживают на гусей капканы, во время линьки ловят их сетями. Произво-

дится эта охота артелями, которые состояются из людей одной кочующей группы. Перед тундренным озером или рекой, где находится много линяющих гусей, из множества рыболовных сетей устраивают изгороди в форме остроугольного угла, заканчивающегося выдвинутым вперед тупиком. Для этого забивают в землю на некотором расстоянии друг от друга колышки и к ним привязывают сети по два, по три ряда для крепости. Крылья изгороди имеют в длину 100—150 м, иногда в зависимости от местности одно крыло делается длиннее. Тупик в суженном конце изгороди *kuultiir* имеет в длину 3 м, в ширину 1 м или немного больше. Колы, окружающие тупик, для большей прочности поверху стягиваются веревками. При входе в тупик насыпается земляная горка такой высоты, чтобы она могла закрывать заднюю стенку. Если последняя будет даже немного выше горки, гуси не зайдут. Насыпь со стороны воды делается сильно покатой, с внутренней же стороны — крутой и обрывистой. Крылья изгороди не должны подходить вплотную к воде. Для этого оставляется расстояние не более 10 м. К крайним колышкам изгороди привязываются веревки с нанизанными птичьими крылышками. Концы веревок держат люди, лежащие на земле. Когда изгородь будет готова, по сторонам тупика прячутся несколько человек с дубинками. В зависимости от величины озера или реки три или четыре охотника на челноках осторожно начинают гнать гусей к берегу. И когда гуси выйдут из воды, люди, лежащие у концов изгороди, начинают дергать за веревки, отчего крылышки приходят в движение, и гуси, направлявшиеся было в стороны, смущенные движением крылышек, видя перед собою предполагаемый свободный проход на вершине горки, направляются прямо. Как только они начнут подходить к возвышению, охотники, лежавшие у концов изгороди, выскакивают. Испуганные гуси поднимаются на горку, и передние ряды их, теснимые задними, проваливаются в тупик. Когда таким образом все гуси окажутся в тупике, приходят охотники, свертывают им шеи и избивают дубинками...

Линяющих гусей промышляют еще и другими способами. Выбирают в тундре такое озеро с гусями, у которого находилась бы возвышенность, заросшая кустарником. Охотники с дубинками в руках и с собаками ложатся кругом этого возвышения. В это время один из охотников под-



Сеть для ловли куропаток

ходит к озерку и с противоположной стороны сгоняет гусей в воду. И когда последние будут в озере, он громко кричит, размахивая над головою платком. Испуганные гуси, выйдя на противоположный берег, поднимаются на возвышенность, чтобы там спрятаться среди кустов. Тогда скрывавшиеся охотники встают и пускают своих собак. Собаки давят гусей, а охотники начинают избивать гусей палками.

Весною ловят уток сетями. Для этого мелкие озера перегораживают сетями, в ячейх которых, просовывая головы, запутываются утки.

При индивидуальной охоте охотник сам или при помощи собак загоняет гусей в озеро и, объезжая их на ветке, убивает из лука стрелой с раздвоенным железным наконечником. Если же согнанных в воду гусей охотник убивает ударами весла, то в последнем случае добыча редко превышает 10, 15 штук и зависит от ловкости охотника.

Линяющих лебедей загоняют в воду собаками и убивают с челнока ударами весла.

При этом охотник должен бывает гнаться за лебедем на челноке. Подъехав на некоторое расстояние, он заставляет взлететь лебедя над водой. Затем, особенно не стараясь догнать его, заставляет вторично взлететь и, наконец, начав быстрее грести — третий раз. После чего лебедь начинает терять силу, а охотник безостановочно

следует за ним. И когда лебедь окончательно обессилит, охотник, близко подъехав к нему, ударом весла переламывает шею.

Весною, осенью и зимою ловят куропаток специальными сетями, которые укрепляют на снегу или на земле посредством кольшков, втыкаемых в наклонном положении против ветра. Сеть растягивается прямо, или полукругом, или в виде прямого угла. Иногда тут привязывают за крылышко пойманную при помощи силка живую самку-куропатку. Она служит приманкой, на ее крики прибегают самцы. Охотник, укрывавшийся до этого времени, выходит и загоняет куропаток в сети или же избивает палкою.

На куропаток же устанавливают силки. Для этого из снега сгребают горку, на которой втыкают веточки и сучья в виде изгороди, оставляя в середине свободный проход, где и настораживают петлю; перед петлей в качестве приманки кладут почки ольхи.

Совершенно самостоятельным промыслом является сбор яиц. Весною, когда еще тундра имеет пестрый вид от лежащих отдельными островками снежных покровов, охотники, разъезжая на санках, собирают утиные и гусиные яйца.

Сем Юрий Александрович (1926–1995) – историк, этнограф, языковед.

Родился в Ленинграде. Закончил Восточный факультет Ленинградского университета. Студентом участвовал в двух академических экспедициях, одна из них – Амурская историко-этнографическая – навсегда связала его с Дальним Востоком, историей и культурой народов Приамурья и Приморья. Отказавшись от аспирантуры и «почетною» распределения в обком партии, он уехал в Хабаровск. Преподавал историю в школе, много лет заведовал отделением этнографии в Институте истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока, руководил работой этнографо-филологической экспедиции. Одновременно читал лекции по истории и этнографии народов Севера в Дальневосточном университете.

В 1978 г. вернулся в Ленинград и возглавил в Ленинградском государственном педагогическом институте им. А. И. Герцена кафедру языков, фольклора и литератур народов Севера, а с 1989 г. – созданную по его инициативе кафедру истории и культур народов Севера.

Научные и этнографические интересы Ю.А. Сема были разносторонни: материальная культура, родовая организация, этнопедагогика, народная медицина, религиозные верования, современная этническая культура ульчей, удэицев, орочей, ороков, тазов, зенов, зенков, нивхов, айнов. Он занимался проблемами этнической и политической истории народов Дальнего Востока. Его исследования опирались на знание языков изучаемых народов, и это позволило ему собрать уникальный материал по традиционной культуре, фольклору, языкам народов Приморья, Приамурья и Сахалина. Последние годы Ю.А. Сем классифицировал жанры нанайского фольклора, реконструировал мифологические представления нанайцев о природе, человеке, космосе.

Работая во Владивостоке, он создал дальневосточную школу этнографов, а в Ленинграде снискал глубокое уважение как преподаватель и ученый среди коллег и студентов.

Ю.А. Сем – автор более 300 научных публикаций, в том числе фундаментальной работы «Нанайцы. Материальная культура» (1973), фрагменты из которой предлагаем читателям.

ПУТИ СООБЩЕНИЯ, СПОСОБЫ И СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ НАНАЙЦЕВ

Способы и средства передвижения нанайцев зависели как от физико-географических условий местности, в которой они жили, так и от хозяйственной деятельности, образа их жизни.

Комплексный характер хозяйства – рыболовный и охотничий промыслы, требовавшие значительных передвижений как летом, так и зимой в поисках пищи, приводил к освоению водных и сухопутных путей сообщения. Территория расселения нанайцев богата густой речной системой, особенно в бассейне Амура, и менее богата в бассейнах рек Уссури и Сунгари.

Нанайцы живут в основном по Амуру и его многочисленным протокам. Общая площадь речного бассейна превышает 2 млн. кв. км. Большинство притоков нижней части Амура (Тунгуска, Горин) – длинные многоводные реки. Наиболее крупные притоки Амура, реки Уссури и Сунгари, протекают по территории расселения нанайцев.

Большое количество озер (Болонь, Подали, Эворон, Сарапульское, Синдинское и др.) также лежит на территории расселения нанайцев. А если еще учесть те перекосы, которые совершают и совершали охотники-промысловики и торговцы, то и морские просторы не были препятствием для них.

Водные пути сообщения широко были освоены нанайцами, которые изучали их особенности и использовали в зависимости от условий гидрографии те или иные средства передвижения. Действительно, многоводный Амур и горные реки типа Анюй, Хунгари, Тормасун и другие предъявляли разные требования к условиям плавания на них. Не менее важными были и сухопутные пути сообщения, которые осваивались охотниками-промысловиками, искателями корня женьшень, торговцами. Охотники уходили за сотни километров от своего дома, переходили кручи и перевалы, болота и ручьи. Так, горинские нанайцы охотятся на соболя в 600–800 км от родных стойбищ.

Примером таких передвижений могут служить маршруты нанайца Ф.А. Самагира из стойбища Кондон.

«1910 г. Ф.А. Самагир прошел верховья р. Амгунь через реки Сероки и Дуки. Из верховьев р. Амгунь он перешел на р. Эгангра, отсюда на реки Лока и Уньму.

1911 г. Он же через реки Сероки и Дуки вышел на р. Амгунь, отсюда поднялся на р. Шоннах и р. Кербь и дошел до верховьев р. Бурей.

1912 г. Он же через р. Досме вышел на р. Амгунь, отсюда перешел на р. Омал и направился вдоль нюрумкан и р. Сыран к побережью Охотского моря.

1913 г. Он же спустился вдоль р. Горин на Амур до села Софийского, отсюда перешел на р. Тумнин, а с Тумнина на его приток Чихиман. Таким образом, он дошел почти до самого побережья Татарского пролива».

Естественно, что на более ранних ступенях своего развития нанайцы пользовались водными путями сообщения, а зимой долинами рек...

У нанайцев водные средства передвижения можно подразделить на следующие типы: 1) плоты и паромы; 2) лодки. Последние, в свою очередь, были долбленые, дощатые, берестяные и каркасные.

Столь большое количество разновидностей водных средств передвижения объясняется различными условиями водных путей сообщения, уровнем экономического развития, назначением средств передвижения и строительным материалом, имеющимся в их распоряжении.

Наиболее древним средством передвижения, ведущим свое происхождение с самых отдаленных времен истории человечества, является плот. Он известен эвенкам, негидальцам, орочам. У нанайцев имелось два диалектных названия для плота: у амурских — *тэму*, уссурийских — *адан*.

К.М. Мыльникова-Форштейн произвела исследование корней этих терминов. Она пришла к выводу, что корни этих названий «выявляют процессы сооружения и способы применения плота». Слово *тэму*, по ее мнению, состоит из двух корневых частей: «1) тунгусо-маньчжурский глагольный корень *to, tɔ, te, ta*, означающий садиться, сидеть где или на чем, восседать, сидеть на должности, занимать должность (место), сидеть на месте, жить, обитать, пребывать, иметь жительство, стоять на

чем-либо и затем 2) *ти* — вода. Таким образом, корень *tot* и значит собственно пребывать на воде — плыть».

Термин *ада* в значении «плот» встречается только у бикинских нанайцев, уссурийских нанайцев, маньчжуров. Иными словами, мы видим, что в нанайском языке термин плот связан с двумя группами народностей. От северо-тунгусского компонента — термин *тэму*, от маньчжурского — *ада*, что вызвано влиянием той или другой группы.

В нанайском фольклоре плот является чуть ли не единственным средством сообщения для массовых и долгих переселений по Амуру, через озера, Татарский пролив.

Плот делали из срубленных и обтесанных бревен, которые скрепляли друг с другом ремнями или танками с деревянными гвоздями.

Более развитой формой средств сообщения были лодки, и среди них наиболее древние — выдолбленные из целого дерева или куска бревна. У нанайцев это *оннимагда*, *аварпе* (*аварпиан*, *ауря*, *аурян*, *аорхин*, *аорфин*), *утунгу*, *онгочо*.

Утунги, *утунгу* отмечена у разных групп нанайцев. Этот тип лодок представлял узкую долбленку длиной 2 м 13 см и шириной 45–53 см. Его изготавливали посредством выдалбливания или выжигания из стволов кедра или ивы. Форма ее вытянутая с обоюдоострым носом или с притупленной кормой. Утунги с обоюдоострым носом предназначалась на одного гребца, с тупой кормой — на двух. Для придания большой прочности борта были соединены распорками. Утунги использовалась в качестве легкой лодки при езде на охоту, по горным рекам, часто даже против течения.

Гребли на утунги двухлопастным вестом *соил*. Оно протравляло две узкие лопасти на единой длинной рукоятке. Гребли им попеременно с левого и правого борта, держа весло в полусогнутых руках на уровне борта лодки. Подкрадываясь к зверю, охотник пользуется малыми веслами *мэлбиэн*, которые держит в каждой руке, вертикально к поверхности воды, и гребет попеременно. При подъеме по реке, то есть идя против течения, продвигается при помощи шеста *гоавон*, *гаун*. Длина его в зависимости от глубины реки может колебаться от 50 см до 2 м. Путники, толкаясь шестом, всегда стоят в середине омороки-долбленки.

Более грузоподъемные лодки-долбленки, баты, называются у нанайцев низовьев Амура *оннимагда*; у нанайцев уссурийских и верхнеамурских — *аварпиан* (*аварпе*, *ау-*

рян, аура). Они также изготавливались из целого дерева. Преимущественно на его изготовление шел кедр или липа. Длина его в среднем равнялась 7,5 м, ширина — 30 см, глубина — 30 см. Наибольшая длина достигала 10–12 м. Баты обладали большой грузоподъемностью и были пригодны для перевозки всей семьи при перекочевках.

Принцип устройства бата отличался от утунгу своей конструкцией. Это отличие кроется главным образом в устройстве носовой части. Если у утунгу нос острый и при движении она рассекает воду, то нос бата лопатообразный, который ложится на волну. Этим своим принципом конструкции бат напоминает амурскую лодку. Устройство носа и кормы бата одинаковое — и нос, и корма оканчиваются затуплением. Расширяющийся к центру бат имеет обтекаемые формы и поэтому блестяще скользит по воде. Суженное днище создает как бы естественное утолщение, а так как центр тяжести находится под водой, то бат значительно устойчивее, чем утунгу. К середине борта несколько расширяются, а затем верхняя их часть опять сужается.

Для придания большей мореходности бату изготавливают специальный нос в виде большой чуть закругленной лопаты, приподнятой над поверхностью воды. При движении по воде нос ложится на волну, гасит ее. Нос является продолжением днища лодки. Баты имеют несколько распорок, предохраняющих борта от пролома и искривления. Чаще всего бывает 5–7–11 распорок. Грузоподъемность бата велика, и некоторые из них поднимают до 750–800 кг.

Бат предназначен для плавания вниз по течению и для толкания на шестах против течения. Еще в китайских географических сочинениях XVII–XVIII вв. о средствах передвижения зарубежных *хэйцзиней* (нанайцев) говорилось, что они «на суше ездят в висячих лодках или ездят по льду, запрягая собак. Правящий держит деревянный шест, стоит на лодке. Если едут по воде, то задерживающий (вероятно, толкающий. — Ю.С.) поступает таким же образом». Иными словами, подъем на батах против течения с помощью шестов был давно известен нанайцам.

Бат древнего происхождения, он, вероятно, входил в комплекс культуры континентальной части Приморья, изобилующей быстрыми, порожистыми реками. Именно для них и были приспособлены эти виды долбленок. И. Лопатин отмечал эту особенность бата. «Баты весьма удобны для

плавания вверх по течению быстрых горных рек, в таких местах всегда идут на шестах, упираясь ими в дно или даже в прибрежные скалы, а иногда просто хватаясь за ветки деревьев. Все течение таких рек постоянно бывает завалено буреломом и только узкий и скользкий бат может пробраться через массу этого бурелома. Опасность бывает здесь большая и «свежего», непривычного человека весьма пугает.

На батах гольды взбираются по горным рекам и речкам и доходят до водоразделов. Кроме этого способа сообщения никакие другие здесь невозможны вследствие глухой, непроходимой, девственной тайги и топких бесконечных болот».

В.В. Антропова высказала мнение, что наличие у бата лопатообразного носа вызвано необходимостью гасить скорость при движении по горным рекам. Мы с этим не можем согласиться. Если бы это было так, то зачем аналогичный лопатообразный нос у лодок-дощанок на Амуре где, наоборот, предпочтительно увеличение скорости движения. Сами нанайцы связывают его устройство для гашения волны, зыби на перекатах, мелких местах.

В.В. Антропова также высказала предположение, что появление лопатообразного носа у лодки-однодревки следует связывать с более ранним периодом истории, а затем эта форма носа была перенесена на лодку-дощанку. В то время как Л.И. Шренк высказывал иное мнение что форма лодки-дощанки была перенесена на лодку-долбленку. С предположением В.В. Антроповой в данном случае согласны и мы. Действительно, даже сама лодка-дощанка была более поздним явлением в жизни народов Дальнего Востока, чем долбленка. Во-вторых, подобный нос на лодках более необходим для безопасности плавания на горных реках, чем на относительно спокойных равнинных реках. Такие лодки с лопатообразным носом были удобны и для плавания по мелководью и там, где глубоко.

Наиболее распространенным видом водного транспорта у нанайцев, как и у других народов нижнего Амура, были дощатые лодки различной грузоподъемности и конструкции. К ним прежде всего относится плоскодонная лодка амурского типа *огда*, *тэмчиэн*. Огда изготавливается в основном из трех досок, составляющих дно с выступом вперед *кион* и бортов *бирэл*. Борта крепятся на деревянных колышках под тупым углом ко дну. Места

соединений конопатятся мхом или волокном крапивы и заделываются изнутри лодки планками *дангна*, изготовленными из кедра. Борта вверху крепятся с помощью планок, число которых зависит от размера и грузоподъемности лодки. Корма заделывается прямой доской на расстоянии до 39–50 см от конца бортов. Оставшиеся концы бортов подрезаются в виде овалов, и сверху на них настиляется доска *ојахо кэтэ*. Она служит сиденьем для рулевого, местом складывания сети перед ее постановкой и т. д.

Для уключин изготавливают особые накладки *сэри*, между ними и бортом устанавливаются уключины *гара*. Как говорит само название, гара первоначально представляло сучок, ветку, ответвление, позднее их стали делать из металла, в виде пальцев с крестовиной. Уключины всегда располагались в носовой части лодки, тогда как кормовая часть предназначалась для перевозки грузов и семьи. Днище носа выгибалось вверх для того, чтобы носовая часть лодки ложилась на воду, а не резала ее.

Нос *хонко* состоял из двух досок с фигурным вырезом. Прикреплялся он к днищу и передней частью борта. Носовые доски находились под тупым углом друг к другу и несколько выходили шире бортов, таким образом уменьшалось трение при движении самой лодки. В носовой части клалась доска, служившая сиденьем для гребцов — *тэнку*. Для удобства гребцов на длине вытянутых ног устанавливался упор *сикулэку* в виде невысокой планочки. Кроме того, на сиденье из досок подкладывалось другое сиденье в виде шкурки, снятой с головы медведя или кабана.

На огда гребли с помощью весел *тол*. Они сделаны были с широкой фигурной лопастью. Чтобы легко отталкиваться, в лопасти имелось сквозное круглое отверстие. У нанайцев гребли обычно женщины или молодежь, в то время как на рулевом весле сидели мужчины. Такое распределение труда при гребле было вызвано половозрастным разделением труда. Мужчина ловил рыбу, рулил на лодке, женщины выполняли черновые работы: гребли, разделывали и консервировали рыбу, что было характерно для патриархального рода.

Тэмчизн использовалась как средство передвижения по Амуру, Уссури, Сунгари. Она приспособлена для плава-

ния в условиях ветра и волн по Амурскому бассейну и являлась изобретением аборигенов, рыбаков.

Л.И. Шренк считал, что амурский тип лодки заимствован населением Амура от маньчжуро-китайцев Сунгари. Он писал: «Она заимствована у последних, или, если можно так сказать, представляет из себя зерно маньчжуро-китайской лодки, очищенное от всяких побочных дополнений».

К этому же мнению склоняется и И.Лопатин, который писал: «...многовесельные лодки *темче*, без сомнения, заимствованы у китайцев через маньчжуров. Такой вывод позволяет сделать то обстоятельство, что китайские лодки на Сунгари во многом похожи на гольдские: такое же плоское дно, выступ на носу и такое же устройство кормы. Но гольды, позаимствовав общий план устройства большой лодки у китайцев, внесли все-таки много при этом и своего: они значительно упростили китайский образец и приспособили для плавания по великой реке».

С этим выводом Л.И. Шренка и И.Лопатина мы согласиться не можем по той простой причине, что, во-первых, кроме аборигенов Амура, Уссури и Сунгари, лодка больше нигде не встречается. Во-вторых, весь этот район был населен племенами рыболовов и охотников, у южных племен которых также имелось скотоводство и земледелие. В связи с этим можно предполагать известное единство материальной культуры, вызванное сходными географическими условиями жизни населения и важным значением рыболовства в их хозяйстве и водных путей сообщения. В-третьих, китайцы стали проникать в Маньчжурию позже XVII в., а на Амуре лодка типа огда была отмечена русскими землепроходцами еще в XVII в.

За местное происхождение амурской лодки огда говорят и названия частей лодки, которые являются самобытными, а не заимствованными из других языков.

К.М. Мыльникова-Форштейн на основе лингвистического анализа в исследовании по истории развития средств передвижения по воде у тунгусо-маньчжурских народностей пришла к выводу, что название лодки *огда*, *угда*, *укда*, *угдэ* связано с количественным определителем «много» — *огди*, *эчди*, *хэгди*. Этим как бы подчеркивается, что лодка типа огда всегда была многовесельной.



Нанайский охотник с партией

Даже в самой маленькой лодке огда едущий греб двумя веслами. У нанайцев имелись специальные названия, которые входили в определение лодки.

Если в лодке сидел только гребец, который обходился без рулевого, то такой способ передвижения называли *кочидоари*. Национальный вид гребли состоял в попеременной гребле справа, затем слева и вновь справа, затем слева. От русского населения нанайцы заимствовали греблю сразу двумя веслами. Отзываясь о двух видах гребли, они говорят, что если надо грести долго, в далеких переездах, то гребут по-национальному, попеременно. Если надо быстро преодолеть какое-нибудь небольшое водное расстояние, то переходят на русский вид гребли.

Если в лодке гребет один, а второй, сидя на корме, рулит большим однолопастным веслом, то такая езда называется *бартан*.

По конструкции носовой части огда были двух видов. Один вид вышерассмотренный, второй — с тупым носом. Этот второй тип огда назывался *кэндимэ*.

Кэндимэ представляла собой лодку из трех досок. Днище выдавалось вперед, образуя нос. Борта соединены между собой доской в виде трапеции. Сверху часть носа прикрыта досками в виде небольшого прикрытия. В образовавшийся ящик очень часто кладут инструмент или какие-либо вещи.

Свое название лодка получила от доски, образующей нос, от слова «загораживать» — *кэндиури*. По своей форме кэндимэ напоминает бат, разница состоит в технике изготовления: бат — долбленка, кэндимэ — дощанка. Кэндимэ рассчитана в основном для езды по небольшим горным речкам или для езды во время отсутствия ветра и волн, преимущественно не на Амуре, а на многочисленных протоках, мелких озерах, спокойных речках.

Появление досок как материала для строительства лодок позволило внести существенные изменения и в устройство оморочек. Оморочка для строилась как долбленка, и как лодка огда — из трех досок. Нос и корма заострены и при желании могут заменять друг друга, что особенно удобно на охоте, в узких протоках. Уключины для весел крепились в центре. Использовалась пара весел в широких оморочках, занимающих промежуточное положение между оморочкой и огда; в узких оморочках гребли с помощью большого двухлопастного весла.

Лодки огда различались друг от друга по количеству пар гребцов: с двумя парами весел *дюэ гарако огда*, или *охомма*, с тремя парами *иланди гарако огда*, с четырьмя парами *дуинди гарако огда*. Как правило, в лодках иланди гарако на каждом весле сидит по одному человеку. Этим придается большая быстрота лодке.

К большим лодкам принадлежали *тоингади гарако*, *июнгуинди гарако*, *наданди гарако огда*.

Более крупные лодки с восемью парами гребцов назывались *гила*. На ней работали 16 гребцов, на корме сидел один рулевой. Лин Чунь-шэн отмечал, что гила имела длину 3 чжана (9,6 м) и ширину 6 чи (1 м 92 см). Происхождение названия, вероятно, этимологически связано с названием насекомого типа сороконожки гила.

Ги́ла использовалась нанайцами не для хозяйственных целей, а в соревнованиях на быстроту и выносливость

гребцов. Она служила в качестве парадного выезда невесты и жениха. Ею пользовались воины при совершении нападений на другие стойбища, рода, племена.

В больших лодках делали три отсека, которые разделялись поперечными досками: кормовой — *кэтэн сэлхэни*, средний — *дан сэлхэни*, носовой — *хонко сэлхэни*. При переездах на большие расстояния делали навес *яотан*, предназначавшийся для детей, больных, стариков, невесты. В этих лодках маленький навес имелся и на носу — *тэику*. Навесы изготавливали следующим способом. Брели гибкие ветки ивы, прикрепляли их одним концом к борту лодки, затем сгибали дугой и закрепляли в другом борту. Образовавшийся каркас покрывали сшитыми полотнищами бересты или брезента. Вход и выход заделывали также берестой и завешивали циновкой.

Другой разновидностью больших лодок хозяйственно-го назначения были дощанки *халкина* (*халико*, *халка*), *дзонка*, *кунгас*, *майма*.

Халкина (*халико*, *халка*) представляла собой большую лодку. На корме ее строили укрытие из досок. Употреблялась она для перевозки грузов, людей и даже скота. На таких лодках обычно нанайцы ходили с товарами и за товарами в Маньчжурию, иногда пускались в опасное плавание через Татарский пролив и даже в Японию. *Халкина* двигалась при помощи весел длиной до 3 м. Для них в борту вырезали гнезда в виде буквы омега, так как другое крепление не могло выдержать давление и быть прочным при работе. Сами весла отличались длиной лопасти. На конце ручки имелась продольная планочка.

Каркасные лодки нанайцев были двух видов. Один из них встречался только у сунгарийских нанайцев, другой — у всей народности в целом.

Каркасные лодки нанайцев отличались от вышерассмотренных тем, что сначала создавалась основа, каркас конструкции, который затем оклеивался или затягивался каким-либо материалом. Такой тип лодок назывался *дяи* (*зай*, *джаи*), *талома дяи*.

Берестяная оморочка известна многим тунгусо-маньчжурским народностям (у эвенков — *дяб*, *дяв*, у солон — *дяви*, у ульчей — *дйй*, у маньчжур — *джал*, у монголов — *зяби*) и, вероятно, входила в комплекс таежной культуры охотников и рыболовов.



Нанайские составные лодки. Село Болонь. 1966.

Делали ее из бересты, которую заготавливали в июле. Каркас монтировался так: заготовку из ели или лиственницы в виде узкой рейки клали на ночь в воду и мочили, чтобы она не трескалась и не кололась от гвоздей и ножа. Каждую из сторон делали из трех частей планок: средней *симу* длиной 2 м 65 см и двух боковых *чэлэки* длиной 1 м 45 см. Скрепляли их между собой внакладку вкосу. Место сшива равнялось 15 см, после соединения склеивали разогретой на костре смолой ели *нутэ*. Основа каркаса представляла собой рейку с двумя согнутыми под небольшим углом концами (будущим носом и кормой).

Эти заготовки каркаса соединяли с полотнищем бересты, склеенным в два слоя. Ширина полотнища равнялась 1 м. Для более прочного скрепления с двух сторон бересты прокладывали основы рейки, которые проклеивали и сбивали гвоздиками (деревянными или металлическими). Чтобы сохранить их сжатыми на время сушки клея, планки, между которыми находилась береста, сжимали специальными зажимами *дёси*. На срединную часть с каждой стороны уходило по 30 гвоздей, на нос и на корму — по 13.

На среднюю часть заготовки *хуктэ* с внутренней стороны наклеивали полоску бересты во всю длину лодки, служившую подстилкой *лажача*, которая придавала днищу крепость. Размеры подстилки 310×50–60 см. На дно заготовки

клали в один ряд драпку *дэалта*, сделанную из лиственничцы. Она также придавала прочность лодке. Поверх всего этого укладывали шпангоуты *итэ*, приготовленные из елки и предварительно вымоченные в воде в течение полутора дней.

Затем начиналась основная часть работы по сжатию и приданию формы носу и корме. Для этого приглашают 4—5 мужчин. Подводят веревки и сжимают каркас на две части во всю длину. Одновременно нагревают носовую часть на огне и начинают выгибать нос, а затем корму, скрепляя борта в носовой и кормовой частях вместе. Берестяная оморочка имеет высоко загнутые нос и корму, чтобы вода не попадала внутрь лодки.

По своему виду берестяные оморочки напоминали индейские пироги. Езда на берестяной оморочке требовала большого искусства, так как она была неустойчивой, верткой. Но берестяная оморочка имела большое преимущество перед долбленкой: она изготовлялась быстро и не требовала приложения больших усилий (материал заготавливали заранее). Легкость конструкции делала ее универсальной и при рыбной ловле с острогой, и при охоте ночью, и при быстрых переездах с одного места на другое. Охотник, отправляясь в путь, садился в оморочку и плыл. Оморочка проходила все мелководные места. При переходе из одной речки в другую охотник брал оморочку на плечо и преодолевал перевал и затем вновь спускался или поднимался по другой реке.

Большинство лодок типа дая являлось каркасными открытыми. Но нам пришлось быть свидетелем постройки лодки-берестянки типа дая с закрытым носом и кормой, которая несколько напоминала эскимосские и корякские каяки. Это происходило на р. Горин, около сел. Кондон. Если верить одному из стариков из рода Самар, то раньше они строили так, чтобы вода не попадала внутрь лодки. Отверстие для человека имело квадратную форму, стороны которого равнялись ширине дая. Во время опасности охотник мог вместе с лодкой дая перевернуться и сохранившимся внутри корпуса воздухом дышать продолжительное время. Это позволяло ему отплыть от опасного места на значительное расстояние, перевернуть снова лодку в нормальное положение также не представляло значительного труда ввиду ее легкости.

Большую помощь при передвижении на дальнее расстояние оказывала сила ветра. Нанайцам было известно

употребление паруса. В каждой многовесельной лодке имелось специальное гнездо для мачты паруса. Оно делалось в перекадине в виде четырехугольного отверстия. Конец мачты *коёл* упирался в пятку, находящуюся на дне лодки. От мачты отходила поперечная рея *тэлэчэ*, которая расправляла парус, придавала ему жесткость. Для управления парусом отходила веревочка *нялби*, за один конец которой держали, а другой был прикреплен к парусу.

Полотнище паруса *элбэнэ* шили из рыбьей кожи, а позже из брезента, хлопчатобумажной ткани. Некоторые из нанайцев были неясными мастерами ходьбы под парусом. Мелкая галсы, они часто плавали под значительным углом к направлению ветра. Подобным же типом паруса пользовались и другие народы Амурского бассейна. Л. И. Шренк писал, что ходить под парусом при свежем ветре гяляки, ульчи и нанайцы боялись. Вероятно, это было вызвано несовершенством конструкции парусных средств передвижения у них. Против течения и при отсутствии ветра лодку бечевой тянули собаки, нередко людям приходилось им помогать.

Другая разновидность каркасных лодок была зафиксирована у сунгарийских нанайцев. Каркас состоял из ивовых веток и обтягивался кожей крупного рогатого скота, в прошлом, вероятно, кожей оленя, изюбра или лося. К сожалению, их внешний вид нам неизвестен, так же как и название самой лодки.

Водные средства передвижения имелись в каждой семье. Так, оморочка была принадлежностью каждого мужчины, лодка *тэмчизн* — малой семьи, многовесельные лодки типа *гила*, *ада* и другие — 2—3 на все селение. В конце XIX столетия большие лодки сохранились только у богатых нанайцев.

Оморочка имела большое значение в жизни нанайцев. И. Лопатин писал по этому поводу: «Гольд без оморочки не делает даже шагу от своего стойбища. Куда бы ни направлялся и как бы короток ни был его путь, он всегда плывет в оморочке. Даже по стойбищу гольды не ходят пешком, а всегда плавают в оморочке». Несколько ниже он продолжает: «Одним словом, оморочка до такой степени нужна гольду, что ее можно рассматривать как органическое продолжение гольда: это — его необходимый орган тела. Без оморочки вне стойбища встретить гольда совершенно невозможно. С нес

он ловит рыбу, с нее охотится, под нею спит в пути или спасается от дождя. Не расстается гольд со своей оморочкою и после смерти: на могилу каждого мужчины непременно кладется оморочка или отломленный ее нос».

А дети при погребении специально помещались в лодку, которую устанавливали на ветвях деревьев. Иногда у нанайцев из досок лодки, которой пользовался умерший, делали для него гроб. Это указывает на важное значение лодки в жизни нанайцев. В анимистическом представлении нанайцев лодка мыслилась живым существом, которая имела свою душу *оој* и была хозяином лодки. Поэтому в носовой части лодки часто наносился орнамент *honkó pasali* (в буквальном переводе «глаза носа лодки»). Это был типично амурский орнамент, включенный в круг и значительно реже в квадрат. Преимущественно орнамент наносился на носовую часть лодки и реже на корму. Особенно богатый орнамент имелся во внутренней носовой части лодки, где он наносился краской черного или красного цвета при помощи берестяного трафарета. Этот орнамент наносили женщины. По своему характеру он был типично женским.

Кормовые узоры по технике выполнения были сходны с узорами на внешней носовой части, которые вырезались мужчинами. Один из видов такой орнаментированной лодки приводил С. В. Иванов из коллекции Музея антропологии и этнографии, на которой имелся геометрический орнамент, сходный с орнаментом, известным на плечиках средневековых сосудов.

Обязательной принадлежностью носовой части нанайской лодки являлось скульптурное изображение водоплавающей птицы *гаса* утки, которая должна способствовать, по воззрению нанайцев, удаче во время промыслов, быстроте передвижения лодки и безопасности рыбаков и охотников.

В настоящее время наиболее распространенным видом лодок являются грузовые лодки *тэмчиэн*. Они употребляются при переправах, во время рыбной ловли, для перевозки дров, сена, скота и т. д. Ими пользуются в поездках в другие селения, за ягодами, хворостом и др.

Для перевозки больших и объемных тяжестей: сена, кирпича, досок, скота — служат спаренные лодки *тэмчи*. Для этого на две лодки настилали доски, а затем грузили необходимые им грузы. Если перевозили скот, то дополнительно устанавливали ограждение. Чаще всего такие

спаренные лодки с грузом буксировались катерами или моторными лодками.

Значительно реже используются лодки *кэндимэ*, так как в настоящее время основные селения нанайцев расположены по Амуру, а *кэндимэ* приспособлена для плавания по горным притокам. Совершенно вышли из употребления долбленые *оморочки*, *баты*, *авартиан*, бывшие основным средством передвижения по горным рекам. На Амуре, Бикине, Куре и Урми больше не изготавливаются берестяные оморочки, которые, однако, еще встречались в 1960 г. среди горинских нанайцев. На них охотники, как и прежде, ездили на летние промыслы в глухие таежные районы края.

Вышли из употребления большие многоместные лодки *гила*, *дуинди гарако ода*, *тоиниди гарако*, *нюинди гарако* и *надади гарако ода*, *джонки*, *маймы*. Они были заменены по той простой причине, что теперь появились более совершенные лодки, большей грузоподъемностью и лучших мореходных качеств.



Симченко Юрий Борисович (1935–1995) – этнограф-сибиревед, писатель и путешественник. Действительный член Академии естественных наук, почетный полярник.

Родился в Москве в семье авиаторов. Любил музыку, три года проучился в училище при Московской консерватории. В 1954 г. окончил Московский историко-архивный институт. Студентом участвовал в написании истории Калмыцкой АССР.

Первую большую научную работу «Тамги народов Сибири XVII века» Ю.Б. Симченко написал под влиянием исследований Б.О. Долих, выдающегося сибиревода, сыгравшего решающую роль в становлении молодого ученого. В 1961 г., после недолгой работы в МИДе, пришел в Институт этнографии АН СССР, где трудился до конца своей жизни.

В экспедициях к нанасанам, ненцам, чукчам, корякам, эскимосам он провел в общей сложности десять лет. Он обладал замечательным даром этнографа-полевика: сразу располагал к себе людей и превращал их в заинтересованных участников своей работы. «С чукчами я чукча, с нанасанами – нанасан», – говорил он. В 1964–1965 гг. состоялась его «великая северная экспедиция», как он ее шутя называл: по всей российской Арктике – от Чукотки до Кольского полуострова.

Результаты полевых работ легли в основу его многочисленных публикаций по этногенезу, брачным системам и терминологии родства народов уральской языковой семьи, этнической истории нанасан, долган, якутиров. Сфера научных интересов ученого была обширна – археология, языки, этнография, антропология северных народов.

Среди крупных работ Ю.Б. Симченко – «Культура охотников на оленей Северной Евразии» (1976), фрагмент из которой приводим ниже, «Традиционные верования нанасан» (1996), уникальный двухтомный свод материалов о языке и культуре этого народа (совместно с И. Кортюм).

Ю.Б. Симченко, с его «легким» пером, было тесно в рамках строго научного повествования, и он рассказал о Севере и его народах в научно-художественных книгах «Рожденные в снегах» (1968), «Люди высоких широт» (1972), «Ачайваамская весна» (1983), «Обычная шаманская жизнь» (1993).

ОСНОВНЫЕ ПРОМЫСЛЫ ДРЕВНЕГО НАСЕЛЕНИЯ ТУНДРОВОЙ ЗОНЫ

Все известные способы охоты на дикого северного оленя можно разделить на три основные группы: коллективный массовый промысел, добыча различными охотничьими приспособлениями и индивидуальная охота, основанная на принципе маскировки – «скрадывания», незаметного подхода.

К первой группе относится добыча оленей во время переправ на воде, коллективный загон стада в озера, протоки и т.п., загон оленей в сети и загон в петли. Добыча различными охотничьими приспособлениями заключается в применении изгородей и ловчих ям, самострелов и капканов типа «оленьего башмака». Индивидуальные способы охоты также разнообразны. Это – охота с маскировочным щитком, промысел оленей с упряжки «на кругу», охота с лодки, охота «с подхода» на лошади, охота с применением оленя-манщика, индивидуальный загон по рыхлому насту, различные способы скрадывания и т.д.

Все эти способы можно разделить на тундровые и лесные. Так, к лесным способам охоты на оленя относится добыча с помощью различных приспособлений. Капкан типа «оленьего башмака» применяется лишь в Приамурье на тропах оленей и лосей. Он представляет собой четырехугольную раму, на которой попарно укреплены большие гвозди. Олень, наступив на «башмак», раздвигает гвозди, а после того как копыта проходят, гвозди сближаются и нога оленя оказывается зажатой. Ловушка этого типа возникла, безусловно, довольно поздно. Для ее изготовления требуется упругий металл. Добыча оленей таким путем возможна лишь в таежной зоне, где имеются постоянные тропы копытных к водопою. Ловушки этого типа в северной зоне Евразии распространения не получили.

Самострелы также распространены исключительно в лесной зоне на тропах копытных. Во всей таежной полосе применялись также изгороди и ловчие ямы. Этот способ

добычи знали саамы, коми, обские угры, селькупы, кеты и якуты.

Иоанн Шеффер, описывая охоту у саамов, указывал на то, что загон является одним из основных способов охоты. «Иногда они (саамы. — Ю. С.), — пишет Шеффер, — загоняли оленей собаками в силки или же в особые, сплетенные из ветвей и кольев загоны, охватывающие со всех сторон значительный участок леса, в которые иногда попадает целое стадо». Изгороди и ловчие ямы саамов описаны в литературе довольно подробно.

Ройтершельд, говоря о культовых воззрениях саамов, связанных с медведем, отмечал, что для охоты на лося и оленя использовались изгороди и ловчие ямы, куда попадали и медведи.

Более полное описание этого способа добычи сделано Эрнстом Манкером. Манкер утверждает, что добыча оленей и лосей с помощью ловчих ям была основным способом охоты у саамов на копытных. Этим способом, по наблюдениям Э. Манкера, саамы охотились круглый год. Изгороди применялись в тех случаях, когда рельеф местности, где производилась охота, был более или менее выровнен. Там, где местность была пересеченной, охотники использовали ущелья, балки и т.п., делая в них овальной формы и разного размера ямы. Э. Манкер высказывает предположение о возрасте охоты подобного рода, отнеся этот способ к неолиту. Ловчие ямы обнаружены в Скандинавии почти повсеместно, где были саамы. Они имелись на территории северной Швеции, Норвегии и севере Финляндской Лапландии.

Обские угры также широко применяли изгороди для промысла оленей. Загороди для ловли оленей обычно устраивали или в виде прясла в одну-две слеги, или в виде засеки. Загороди кызымских хантов, например, достигали нередко 10—15 км. Расстояние между концами загородей определялось формой рельефа и расположением звериных троп. Постепенно загородь сужалась, оканчиваясь небольшим проходом, в котором устанавливался самострел или устраивалась ловчая яма.

Аналогичные сооружения П.С. Даллас встретил у манси. Так, манси, жившие в юртах у ручья Тарьи, имели изгороди до 12 км с ямами. «Случается, — пишет П.С. Даллас, — что в такие ямы впадает лисица с детьми. Попадают туда же нередко и олени».

Таким образом, изгороди, самострелы и ловчие ямы применялись коренным населением для добычи лесного северного оленя. Население, предпочитавшее эти способы добычи, было более или менее оседлым. Охота на дикого оленя для этих народов не была основным занятием. Продукты этого вида промысла были лишь дополнением к основным занятиям, в которых решающую роль играло рыболовство. Такой способ добычи дикого оленя носил пассивный характер, в отличие от тундровых способов, которые требовали активной работы как каждого охотника, так и целого охотничьего коллектива.

К активным способам охоты на северного оленя в лесной зоне относятся: загон оленей в петли, охота с лодки, охота с подхода на лошади и индивидуальный и коллективный загон по рыхлому насту. Загон оленей в петли известен только у саамов и ненцев. О ловле оленей саамами в силки-петли упоминает Иоанн Шеффер. Аналогичный способ, применявшийся ненцами, описан Францем Белявским: «...Кроме того, ходят на добычу за дикими оленями, которых ловят следующим образом: заметивши стадо оленей, обходят оно издалика кругом и, скинув с себя платье, развешивают его с противной стороны ветру по деревьям и тычинам, оставив при них несколько человек; с другой же стороны привешивают к сучьям деревьев петли из мочальных веревок, а сами, зашедши с боков, начинают кричать: испуганные олени бросаются в противную сторону, но, встреченные чучелами и криком оставленных охотников, бегут обратно, где дикари, встречая их градом стрел, одних убивают, а другие, спасающиеся бегством, попадают рогами в натянутые петли и нередко делаются добычей ловких звероловов». О подобном способе ловли оленей сообщается также у де Бруина, который говорит, что олени попадают в силки, «словно рыба».

Индивидуальная охота с лодки практиковалась только во время жарких дней поздним летом, когда олени выходили к берегам рек из тайги, спасаясь от гнуса. Охотник ночью осторожно плыл на лодке вниз по течению, стараясь приблизиться к отдыхающим оленям. Н.П. Наумов, упоминающий этот способ охоты, не указывает, какие народы применяли его. Вероятно, это довольно поздно возникший охотничий прием. Охота с лодки могла быть наиболее успешной с огнестрельным оружием. Убить оленя из лука с лодки сложно, так как олени могут подпустить к се-

бе охотника лишь в том случае, если он подплывает с подветренной стороны.

Типично лесными и, безусловно, поздними по происхождению являются способы добычи оленя «с подхода» на лошади. Этим способом обычно охотились якуты осенью и в начале зимы до глубокого снега. Охотник в этом случае «тропил» зверя, стараясь приблизиться к нему на расстояние выстрела.

Загон дикого оленя по глубокому насту в северной Азии имеет ограниченное распространение. В основном он применялся на северо-востоке Сибири. Этим способом промышляли главным образом юкагиры, в меньшей степени эвены и эвенки. Следует отметить, что загонный способ добычи лося по глубокому снегу распространен у всех народов таежной полосы. Добыча лося весной на тонком насте — весьма эффективный вид охоты. На лося таким способом можно охотиться в течение почти всей зимы. При этом роль загонщиков успешно выполняют собаки. Загон лося по насту менее трудоемок, чем загон дикого северного оленя. Тяжелый, массивный лось быстрее устает, результатом охоты является значительно большее количество мяса, чем при охоте на оленя.

Загон по насту дикого северного оленя возможен лишь весной, начиная с конца марта — начала апреля. В это время важенки и быки ходят отдельными табунами, выбирая слабо заснеженные участки. Охотники гонят зверя на лыжах, заставляя его бежать по глубокому снегу, где он проламывает наст, ранит ноги, срывает об наледи щетки. Погоня длится несколько часов, приводя в изнеможение и оленя и охотника.

Загон дикого оленя по насту у самодийских народов Севера неизвестен.

Таким образом, наиболее распространенные лесные способы охоты на дикого северного оленя по территориальному признаку можно разделить следующим образом: изгороди и самострелы по всей лесной полосе; ловчие ямы и загон в петли — лесная полоса от Скандинавии включительно до Енисея; загон по насту — Северо-Восточная Сибирь.

В отличие от лесных способов тундровые приемы охоты единообразны по всему Крайнему Северу Евразии. В этой зоне отсутствуют пассивные способы охоты с приме-

нением различных охотничьих приспособлений. Охота в тундровой зоне отличается и тем, что здесь возможна массовая добыча дикого оленя. Иной характер в этой зоне имеет и организация промысла. Если в лесной зоне главным образом преобладает индивидуальная охота, то в тундре наибольший эффект дает коллективная охота.

К числу наиболее продуктивных способов добычи относится коллективная охота на дикого северного оленя во время сезонных переправ. Мигрирующий тундровый олень дважды в году — весной и осенью — пересекает крупные реки. Это время и использовалось аборигенами Севера для массовой добычи животного. О характере «поколки» — добыче оленя на воде — известно у всех народов Севера Евразии, кроме саамов.

Техника добычи дикого оленя на переправах одинакова для всех народов Крайнего Севера. Совпадают и сроки промысла, и приемы охотничьей разведки, и правила поведения промысловиков во время коллективной охоты, и способы разделки и консервации продуктов промысла.

Кибер описывает посылку на Колыме в начале прошлого века следующим образом: «Олени принуждены переходить две реки (Колыму и Анжой. — Ю. С.) в сказанное выше время (весной и осенью. — Ю. С.), и тогда убивают их в великом количестве. Жители двух рек, большие и малые обоого пола, и жители Нижне-Колымска собираются туда на своих челноках во время ловли. Они становятся в засаде, днем и ночью на противоположном берегу и всячески стараются, чтобы олень не заметил их чутьем; они наблюдают, следовательно, за ветром и не разводят большого огня. Как скоро олени, иногда числом от 3 до 500, но обыкновенно от 40 до 50, бросятся в реку и пустятся плыть, то ловчие выходят из своих засад, садятся в челноки, заходят пред оленей и бьют их в бок и между лядвейной костью и лопаткой подле крестца своими пиками, называемыми посылками, с невероятной скоростью и удивительным проворством, одного за другим. Другие же между тем связывают убитых животных длинными ремнями и, таким образом окончив ловлю, каждый с радостью возвращается домой и добычей делится поровну без всякого различия... Юкагиры очень ловки, что один убивает их в час более 70... Олени столь необходимы для жителей сих стран, что они доставляют им не только пищу, но почти и

все прочие потребности жизненные... Они (жители Колымы. — Ю. С.) вялят оленье мясо на солнце или собирают даже кровь и желудки сих животных, сушат их на воздухе и берегут на зиму...»

Довольно подробное описание поволоки диких оленей на Анадыре оставил Герард Майдель, бывший очевидцем этого события в августе 1869 г.

Г. Майдель пишет о том, что во время образования осенью крупных стад, до того, как животные начинают мигрировать, юкагиры, чукчи, чуванцы и коряки совершали разведывательные экспедиции по левому берегу Анадыря, чтобы определить направление движения животных. Переправа оленей, как обычно, происходила на расстоянии до восьми километров выше от устья Танюрера. На этом пространстве охотники располагались на местах поволоки на берегу Анадыря. В это время охотникам запрещалось стрелять, шуметь, разводить огонь. По мере приближения стад к переправам уточнялись места добычи оленей и соответственно передвигались группы промысловиков.

«Наконец узнают приятную весть, — пишет Г. Майдель, — что большое стадо приближается к какому-нибудь совершенно определенному пункту. Все стадо делится по флангам с широким фронтом и в пять или шесть шеренг; впереди идут не самцы, а несколько самок... Охотники в это время подтаскивают свои лодки к берегу, маскируя их в складках местности и в тальнике и строго соблюдая тишину, ждут, когда стадо войдет в воду. Как только первые олени войдут в воду, охотники выплывают на лодках перед фронтом стада и бьют оленей копьями. В это же время другая часть охотников ниже по течению подбирает убитых животных и буксирует их к берегу. Часть охотников входит в воду по грудь и колет оленей, когда они приближаются до пределов досягаемости. После каждой поволоки оленей потрошат, снимают с них шкуры и кладут мясо в воду, где оно лучше сохраняется».

Ничем не отличается и описание способов добычи дикого северного оленя на Нижней Колыме А. Аргентова.

Поволока до нашего времени сохранилась у нганасан и некоторых групп энцев. Авамские нганасаны добывали дикого оленя во время сезонных переправ на р. Пясине между устьями Дудыпты и Пурм. Таймырские нганасаны охотились в основном в бассейне Верхней Таймыры, вадеев-

ские — на реках, впадающих в оз. Таймыр, в губе оз. Таймыр и ближних озерах. Поволоки энцев находились на Агапе и ее притоках. Нганасаны, как и другие народы Севера Евразии, поволоку производили весной и осенью.

Как правило, первые стада важенок проходили переправу еще по льду. Задние стада быков пересекали реки вплавь. В это время нганасаны уже выходили на основные места поволоки. Чумы при этом ставились в некотором отдалении от тех мест, которые обычно переходили дикие олени. Часть охотников отправлялась в разведку, основной целью которой было определить направление движения стад. Когда стада подходили близко к водной преграде, всем участникам охоты строго запрещалось чем-либо выдавать свое присутствие. Обычно охотничий коллектив состоял из 8–10 мужчин. Из этого числа выделялось 5–6 человек, наиболее молодых, сильных и ловких людей, которые должны были производить поволоку — *нгаратоту*. Каждый из них имел лодку и копье — *фонка*. Остальные участники охоты подбирали на воде добытых животных и буксировали их к берегу. Руководил поволокой *футуда-барба* — руководитель (вождь, предводитель) поволоки. Он стихийно выбирался самими охотниками из числа наиболее опытных промышленников. Поволокщики выплывали на лодках тогда, когда большая часть стада входила в воду. Они заплывали в гущу стада и преследовали животных, нанося им удары в корпус за линию ребер.

При поволоке у нганасан и энцев вся добыча делилась поровну между всеми участниками охоты. При этом правило равного раздела нарушалось лишь в одном случае, когда раненый олень достигал берега, и тогда, когда олень был убит охотниками близ берега с суши. В этом случае добытый олень становился собственностью того, кто его убил. Интересно отметить, что точно такой же обычай наблюдал Г. Майдель у юкагиров, чуванцев, коряков и чукчей во время добычи оленя при переправах через Анадырь.

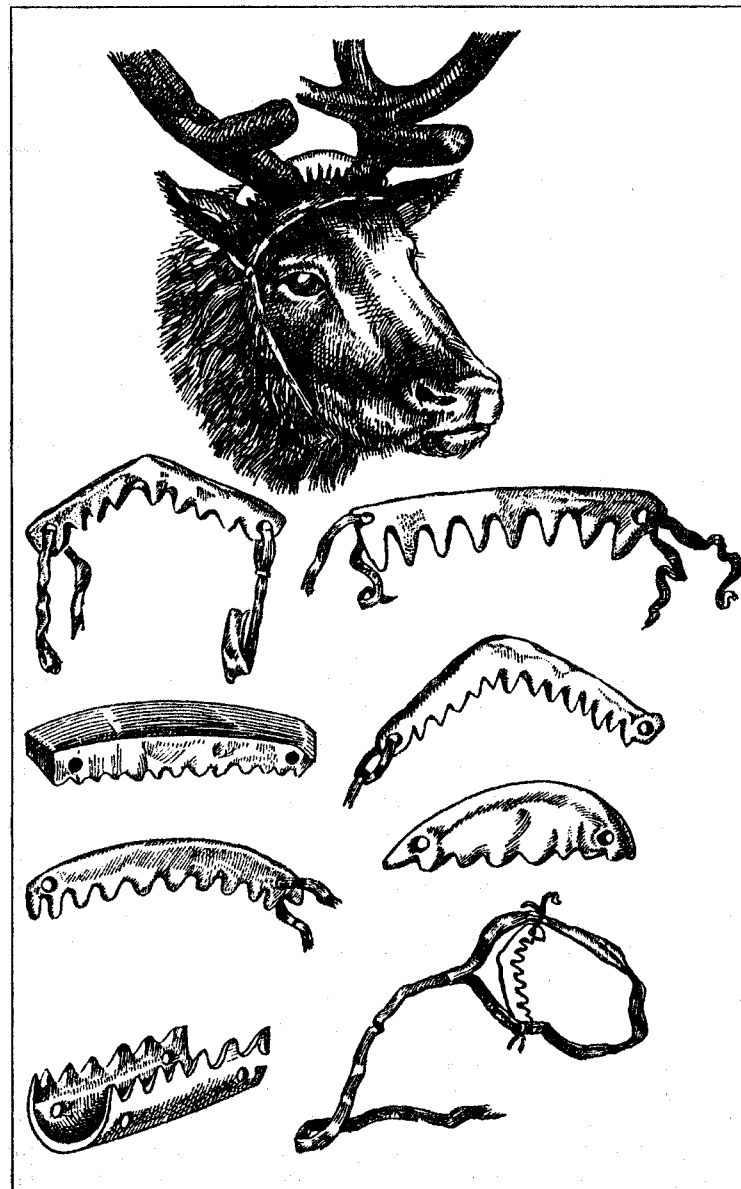
По описанию Г. Майделя трудно судить о том, было ли это установление характерно для представителей одного из народов, или же право собственности на оленя, добытого на берегу во время поволоки, было у всех перечисленных народов.

На Анадырских плавях охотничьи коллективы были смешаны в этническом отношении, в отличие от нганасан-

ских и энецких коллективов. Нганасанские охотничьи коллективы были этнически однородны. Это были, как правило, общества, состоящие из представителей одного рода. Вся добыча, как коллективная, так и индивидуальная, делилась между всеми членами стойбища. Таким образом, правило, относящееся к оленю, павшему на берегу или убитому с берега (*мору-бахи*), является исключением из нганасанских этнических норм вообще. Интересно отметить, что собственность охотника на мору-бахи — берегового оленя — была чисто номинальной. Если раздел оленей, добытых на посылке, осуществлялся старшими женщинами стойбища, то берегового оленя охотник обязан был делить сам между всеми едоками. В первом случае каждая семья получала несколько туш оленей, во втором — каждый член стойбища одаривался куском мяса мору-бахи. В большинстве случаев при посылках береговых оленей добывалось несколько. Многие из них принадлежали старикам и даже женщинам, которые не могли колоть оленя на воде, а добывали его тогда, когда олень выходил из воды. После этого происходил своеобразный обмен мясом «береговых оленей». Это мясо впрямь не заготавливалось, а съедалось сразу же.

Объяснением этого обычая может служить лишь то, что способ добычи дикого оленя при переправах с берега предшествовал охоте на воде. При прибрежной охоте в промысле могли участвовать люди различного возраста и пола. Эта охота требовала меньше физических усилий, но была менее продуктивной по сравнению с посылкой. Когда дикий олень выбирался из воды, охотник мог в лучшем случае поразить только одно животное. Организация такой охоты должна была существенно отличаться от организации добычи оленя на переправах. При прибрежной охоте, по всей видимости, не было четкого разделения ролей. Здесь основное значение имело индивидуальное мастерство каждого охотника, а не мастерство слаженного коллектива, как во втором случае. Традиции раздела добычи были также иными.

Следует отметить, что прибрежный вид охоты требовал и иного оружия, чем копьё с листовидными наконечниками, употреблявшиеся при посылке. Во время посылки при коллективной охоте участники делятся на тех, кто убивает оленей, и тех, кто добычу собирает. И тем и другим не-



Орудия дрессировки оленей у разных народов Севера

обходимы лодки. Даже в тех случаях, когда поколка производилась индивидуально, охотник мог подобрать свою добычу. При прибрежной охоте больше всего шансов было добыть оленя, когда он еще не вышел из воды. Охотнику в этом случае нужно было самому войти в воду, навстречу плывущему стаду, до максимально возможной глубины, так как олени при переправах, почувствовав под ногами дно, убегают с исключительной быстротой. Нужно было поразить еще плывущего оленя. Если олень был убит, то возникала проблема поимки уплывающей добычи. В этом случае необходимо применять оружие типа остроги или гарпуна.

Оружие подобного рода было необходимо также в том случае, если поколка производилась с лодок индивидуально, а не коллективно, как это было на большей части территории Северной Евразии во время сезонных миграций дикого оленя. Такой вид охоты мог иметь место на тех территориях, где мигрирующий олень переходил реки не компактными массами, а отдельными небольшими стадами. В этих случаях индивидуальный способ охоты был более рациональным, так как отдельные охотники, рассеявшись, могли промыслить на большой территории. В этой связи вполне оправданна гипотеза о том, что формированию культуры морских зверобоев предшествовала культура охотников на дикого северного оленя. Навыки охоты на воде, выработанные орудия добычи зверя могли лечь в основу охоты на морских млекопитающих. На этот вопрос окончательный ответ может дать лишь широкое исследование археологических материалов континентального Заполярья.

Кроме добычи оленя на переправах, в тундровой зоне Крайнего Севера существовал и промысел на воде, сочетавшийся с загонем. Этот способ охоты лучше всего изучен у нганасан. Нганасаны устраивали, по определению Б.О. Долгих, «искусственные поковки» на Пясине и на озерах и протоках. Этот способ охоты практиковался после того, как основная масса мигрирующих оленей пересекала переправы. Используя складки местности, мелкие озера и ручьи, охотники устанавливали загороды из вешек — полуметровых шестов с нанизанными кусками дерева. Загород в плане имела вид острого угла, вершиной которого были река или озеро. Часть охотников, спрятав-

шись у концов загороды, дожидалась, когда стадо войдет в нее, и загоняла оленей дальше. Когда животные входили в воду, покольщики на лодках кололи их точно так же, как и при поалке во время сезонных переправ. Этот способ охоты сближается с охотничьими приемами американских эскимосов.

В данном случае можно установить генетическую связь лесных и тундровых способов охоты. При искусственной поалке применяется тундровая модификация изгородей, те же способы загона, но вместо промысла с помощью каких-либо охотничьих приспособлений применяется такой же активный способ добычи, что и при естественных переправах. Хронологически этот способ мог сформироваться несколько позже охоты на воде при естественных миграциях. Однако разница во времени оформления обоих типов охоты была невелика. Если считать, что применение изгородей в тундре является заимствованием из арсенала лесных видов охоты на оленя, то возникновение этого способа нужно будет рассматривать как позднее явление.

Применение изгородей требует больших затрат труда, совершенных металлических орудий и относительно оседлого образа жизни охотников. Изгороды тундровой зоны более просты, чем лесные. Они возникли скорее как дополнение к единственно возможному в тундре способу массового загона животных, а не были каким-либо прямым заимствованием лесного способа. В этом случае искусственную поалку можно рассматривать как способ незначительно более молодой, чем добыча оленя на сезонных переправах. Следует отметить, что при этом способе охоты возможен пеший загон или применение собак для загона, в отличие от иных тундровых способов, которые могут быть эффективны лишь с применением оленьего транспорта.

В тундровой зоне Северной Евразии известна также загонная охота с применением кожаных сетей. Такой способ охоты распространен у енисейских ненцев, энцев, нганасан и коренного населения низовьев Яны, Индигирки и Колымы, А.А. Попов считает, что охота на дикого оленя с помощью сетей явилась следствием «поднятия экономического уровня» населения Крайнего Севера и развития оленеводства в частности. Это утверждение А.А. Попова объясняет тем, что сети требуют для изготовления боль-

шого количества материала и труда. Б. О. Долгих также находит, что возникновение кожаных сетей для ловли диких оленей — явление позднего порядка, развившееся как искусственная поковка. Б. О. Долгих отмечает такой факт, как чрезвычайная тяжесть и объем кожаных сетей, употребление которых было эффективно лишь при наличии развитого оленьего транспорта. К этому следует добавить, что успешной охоты с сетями может быть лишь в том случае, когда загонщиками бывают охотники на оленьих упряжках.

Техника охоты на дикого оленя с помощью сетей напоминает загонную охоту на озерах. На заранее выбранном месте в тундре устраивалась из вешек с гусиными крыльями (*махавки*) загородь, устанавливалась сеть, куда загоняются олени. На изготовление сети нганасанами расходовалось до полусотни оленьих шкур. Такая сеть принадлежала обычно нескольким семьям.

Юагиры, эвены и эвенки, по сообщению Кибера, ловили оленей в сети весной и летом. «...Сети делаются из оленьих же ремней, — пишет Кибер, — узел от узла расстоянием на фут; она шириной в сажень и в длину продолжается версты на две. Каждая семья прицепляет вместе свои...». В реестре о разгроме и ограблении чукчами юагиров в 1754 г. ловчие сети упоминаются в числе прочих вещей в качестве «неводо ремненных», стоимостью в 15 руб. каждая, т.е. больше стоимости двух ездовых быков. Эти сети принадлежали юагирскому князю чуванского рода Няеме Соболюкову.

Индивидуальные тундровые способы охоты на дикого северного оленя включали промысел с упряжки «на кругу», охоту с маскировочным щитком, охоту с оленем-манщиком и различные способы скрадывания.

Охота с упряжки «на кругу» основана на стремлении оленя зайти преследователю под ветер, пересекая ему впереди путь. Охотник на оленьей упряжке выбирает одного из диких оленей и начинает преследовать его, все время держась с подветренной стороны. В это время ему приходится, сообразуясь с местностью, делать крутые повороты, резко менять направление, не позволяя дикому оленю забежать спереди на подветренную сторону. Преследуемый олень все время сужает круг бега и в итоге оказывается вблизи преследователя. Этот вид охоты мог воз-

никнуть только с развитым оленеводством. Однако данный способ промысла, вне сомнения, развился из более ранних способов индивидуального загона, основанного на известных инстинктах дикого оленя. Стремление дикого оленя зайти под ветер характерно не только по отношению к преследующей упряжке. Оно распространяется и на пеших охотников, и на собак, выступающих в роли загонщиков.

«Чем больше стадо, — пишет Н. А. Тюлин, — тем опытнее у него вожаки и тем труднее подойти к нему на верный выстрел. Большие стада оленей подпускают к себе на 600–800 м. К небольшим же стадам удается подходить ближе. Бывают случаи, когда олени из любопытства подходят к охотнику. Когда на лыжах двигаются против ветра или под углом к нему, то взрослые самцы-олени обычно перебегают путь и стараются забежать так, чтобы перехватить запах. Остальное стадо в это время настороженно стоит и бросается за вожаком, когда тот побежит, почуяв опасность».

У нганасан и авамских энцев в недалеком прошлом бытовала индивидуальная охота с собакой, основанная на этой особенности поведения оленя. Охотник с собакой, обнаружив небольшое стадо, старался приблизиться к нему против ветра до тех пор, пока отдельные животные не отделялись и не начинали проявлять признаков беспокойства. Тогда охотник маскировался, прячась в ложбины или за заступы, и посылал собаку. Обученная собака, стараясь держать какого-либо оленя с подветренной стороны, подгоняла его к тому месту, где прятался охотник. Юагиры практиковали пешую индивидуальную гоньбу.

Во всей тундровой зоне бытовала также охота с маскировочным щитком на полозьях. До недавнего времени охоту со щитком знали саамы, ненцы, энцы, нганасаны, юагиры, чукчи и северные группы эвенков. Этот способ подробно описан в литературе, и останавливаться на нем нет необходимости.

К числу индивидуальных способов охоты относится промысел дикого оленя с помощью оленя-манщика. Самое раннее упоминание оленя-манщика находим у Отера, относящееся к IX в. Отер отмечал, что у саамов были особые олени, употреблявшиеся для охоты на диких, чрезвычайно ценившиеся.

Охота с оленем-манщиком практиковалась всеми группами ненцев. Сирелиус описывает этот способ промысла у ненцев, когда охотник, прячась за манщиком, приближается к стаду диких оленей и отпускает его на ремне. Манщик при этом начинает «кашлять», и какой-либо дикий самец набрасывается на него. Охотник в это время кидает на дикого маут, конец которого привязан к рогам манщика, а затем убивает его.

Применение оленя-манщика широко практиковалось у нганасан и энцев. С манщиками охотились не только во время гона. Чаще всего в качестве манщика употребляли специально тренированных важенок. Важенок, близких по окраске к дикому оленю, летом начинали обучать «ходить» на специальном ремне с особым наголовником. Ремень плелся так же, как и маут, из оленьей кожи или же употреблялся неплетеный ремень. Длина ремня манщика достигала 30–50 м. По сообщению авамского нганасана Танка Турдагина, лучшие «манчишные ремни» делались из сухожилий. Сухожилия сплетались в виде веревки толщиной с карандаш. Этот ремень отличался гибкостью, а также тем, что удары им по снегу почти бесшумны.

Наголовник оленя-манщика напоминал наголовник домашнего передового оленя. Он состоял из ремненной петли, проходившей под нижней челюстью оленя и над бровями, и ребристой пластины (*нгамта*) за рогами, соединенной с петлей. В некоторых случаях петля наголовника пропусклась за рогами, на затылке оленя, а нгамта надевалась над бровями. У нганасан нгамта изготовлялась или из рога оленя, или из мамонтового бивня. В первом случае она представляла собой пластину до 25–30 см длиной, приблизительно в 5 мм толщиной, с крупными острыми зубцами. Из мамонтового бивня изготавливались, как правило, надбровные нгамта в виде треугольного в сечении стержня, одна из граней которого покрывалась зарубками. На обоих концах нгамта делались отверстия для ремней, которыми она прикреплялась к петле наголовника и «манчишного ремня».

Тренировка оленя-манщика заключалась в обучении оленя подчиняться охотнику, управляющему им с помощью ремня, и не наступать на «манчишный ремень», что имело важное значение.

Охотник сначала просто водил оленя на ремне, ударяя его по ногам всякий раз, когда олень наступал на ремень. Обучив его не наступать на ремень, охотник начинал учить оленя подчиняться движениям самого ремня. Самое простое в этой тренировке было обучить оленя двигаться в левую сторону. «Манчишный ремень» прикреплялся с левой стороны наголовника, и охотник, натянув ремень, заставлял оленя поворачивать. Следует отметить, что все приемы управления оленем начинали отрабатываться на коротком ремне, т.е. отпуская оленя на 3–4 м от себя и понуждая при тренировке копьём. Обучив оленя поворачивать влево, охотник учил его подчиняться более сложным приказам: принимать то или иное положение, стоя на месте, двигаться с различной скоростью, останавливаться, возвращаться и т.п. Обучение оленя носило сугубо индивидуальный характер. Управлять достаточно умело оленем-манщиком мог только тот, кто его обучал. Можно себе представить, сколько упорства, труда и мастерства требовалось для того, чтобы дрессированный олень подчинялся каждому движению руки хозяина, державшего конец тридцатиметрового ремня.

Нганасаны охотились при помощи манщика с копьём или луком, а позже — с ружьем. Охотник, прикрываясь манщиком, почти вплотную подходил к дикому оленю с подветренной стороны и поражал его. Приемы маскировки и подхода были такими же, как у саамов, ненцев и юкагиров.

О юкагирской охоте с оленем-манщиком Г. Геденштром сообщает следующее: «Оленей бьют с помощью домашнего оленя (манщик), который, заслонивая собою хозяина своего, подводит его таким образом к табуны диких оленей. Сие средство употребляют одни юкагиры, прочие же загоняют табуны оленей собаками в озеро, где, настигая в лодках, колют их узкими копьями (*покалюга*), или во время странствования оленя ожидают их в известное уже время при реках, где во время переправы ставят их против быстрины и колют вдруг целые табуны. Олени ежегодно весною в бесчисленном множестве выходят из лесов и приходят к морю, избегая комаров». Приемы обучения оленя-манщика у юкагиров ничем не отличаются от способов дрессировки оленей нганасанами. Юкагир В. П. Ягловский в феврале 1964 г. на стойбище у оз. Долгое (к северо-востоку от пос. Колымское Нижнеколымского р-на Якутской АССР) сообщил автору этой работы, что в охоте с оленем-манщиком

копье и лук предпочтительнее ружья, так как ими можно бесшумно поразить несколько диких оленей, пока стадо не почувствует опасности. Костяные налобники или назатыльники у юкагиров, по сообщению В. П. Ягловского, делались из оленьего рога, мамонтового бивня или трубчатых оленьих костей. Как и нганасанская *намта*, эта деталь наголовника манщика имела вид полумесяца с зазубренной вогнутой стороной. Если в качестве подлочного материала употреблялась трубчатая кость, то половина ее срезалась и зарубки наносились на оба острых края.

Олени-манщики были также известны корякам и чукчам. Лессепс следующим образом описывает охоту у коряков Охотского побережья:

«В стаде всегда почти находятся три или четыре оленя, прирученных к ловле. Инстинкт сего животного непонятен: если он встретится с диким оленем, вдруг, скрывая все знаки своего обмана, подражает ему в щипании травы, в бегании и во всех движениях, а тот подходит к нему ближе, не примечая сих сетей; тотчас они играют вместе, сцепливаются своими рогами, расцепляются, сходятся опять, бегают и друг за другом гоняются. В сих игривых беганиях прирученный олень мало-помалу приводит свою добычу против ружья звероловца. Проворнейшим оленем ловят и живых; для сего вешают на рогах сего петлю, которую он, играя, надевает на рога своего противника; чем более он старается вырваться, тем более узел затягивается, и тем другой сильнее тащит его к себе, чтобы дать время прийти к себе своему хозяину».

У чукчей и коряков бытовали такие же формы наголовников для манщиков, как у нганасан и юкагиров, которые использовались и при обучении передовых ездовых оленей.

Манщики употреблялись также гижигинскими и охотскими эвенками и эвенками, амурскими эвенками. Об охотничьих оленях у эвенков сообщается, что «...манщик-самец или важенка должны по окраске походить на дикого оленя. Когда охотник замечает стадо диких оленей, он пускает манщика против ветра к ним. Манщик все время находится на привязи у охотника, который ползет за манщиком. Охотник управляет манщиком при помощи ремня, заставляет его останавливаться, ложиться, направляться в ту или другую сторону. Хороший охотник с искусно дрессированным манщиком может убить много оленей из стада, раньше

чем остальные дикие олени это обнаружат. В этих случаях при охоте обычно употребляют не ружья, а луки».

Таким образом, применение оленя-манщика в прошлом было характерно в основном для народов тундровой зоны: саамов, ненцев, энцев, нганасан, юкагиров, чукчей, коряков и соседних с последними эвенков и эвенов. У этих народов употреблялись дрессированные олени, позволявшие охотнику промысливать диких оленей не только во время гона, но и в более продолжительный сезон. Народы тундровой зоны выработали единообразные приемы обучения охотничьих оленей, используя одинаковые наголовники и т.п.

Совпадение способов обучения и охоты с оленями-манщиками позволяет предполагать, что этот способ охоты возник не конвергентно на всей территории Севера Евразии, а был выработан аборигенами Заполярья, вошедшими в качестве субстрата в состав этих народов. Что касается распространения этого способа охоты у тунгусоязычных народов Охотского побережья, то здесь могло иметь место заимствование его у северных соседей.

В пользу предположения о том, что охота с оленем-манщиком была наследием арктических охотников на дикого северного оленя, служит и тот факт, что способы обучения и управления оленем-манщиком едины у всех народов Заполярья, несмотря на различия в типах оленеводства. Управление оленем-манщиком с помощью одного ремня, прикрепленного к наголовнику особой формы, по-видимому, наложило отпечаток и на способ управления домашними оленями у самодийских народов, где передовой олень управляется так же, как манщик. Сама идея использования в упряжке лишь одного полностью прирученного оленя говорит об известной преемственности применения охотничьих и транспортных оленей.

Способ управления оленем-манщиком сказался и на возникновении орудий понуждения животных. Охотник, направляя оленя, употреблял и копье. Можно предполагать, что хорей северных самоедов есть не что иное, как видоизмененное копье. С развитием санного упряжного оленного транспорта вместо охотничьего копия стал употребляться длинный шест с тупым наконечником. В то время как у самодийских народов эта преемственность управления охотничьими и упряжными оленями более или менее очевидна, у других народов Севера эта взаимосвязь не

обнаруживается, что объясняется специфическими особенностями развития оленеводства на восток от Хатанги до Чукотского полуострова.

Если можно утверждать, что обучение оленей в качестве манщиков и использование их для промысла диких оленей предшествовало оленеводству в известных сейчас формах, то применение домашних оленей во время гона для добычи диких без активного участия охотника могло возникнуть только при существовании значительного числа домашних оленей. Этот вид охоты заключается в том, что для промысла используются необученные двух-трехлетние быки. У нганасан таким быкам либо вешали на рога петлю ремня, закрепленного на олене, либо укрепляли на рогах ножи. Иногда, чтобы вызвать диких самцов на борьбу, на рог домашнего оленя надевалось кольцо из кожи полового члена дикого самца, а рога и голова смачивались мочой оленей. Такой бык в разгар гона пускался в стадо диких, где вступал в драки с самцами, ранил их или запутывая им рога ременной петлей. Роль охотника в этом случае сводилась к тому, чтобы подобрать или добить добычу. Чтобы домашний олень не убежал с дикими, ему к ноге привязывали ремень с толстым плетеным узлом. Охотник вынуждал оленя медленно приближаться к стаду диких, сдерживая его «манчишным ремнем», и отпускал его, когда тот входил в стадо. Если отпущенный домашний олень пытался убежать, ремень с тяжелым узлом обвивался вокруг его ног и вынуждал остановиться. Точно так же охотились долганы, ненцы и некоторые группы эвенков. Тимптонские эвенки, по сообщению Л. Д. Николаевского, применяли необученных домашних оленей не только во время гона. Они использовали их иногда и летом, разыскивая диких оленей в гольцах. Домашний олень на длинном ремне подпускался к диким, а затем охотник подтягивал его к себе на расстояние выстрела, если к домашнему присоединялся дикий олень. Таким образом, эти способы охоты существенно отличаются от охоты с дрессированным оленем-манщиком. При таком способе охотник играет относительно пассивную роль. Возможности подобной охоты ограничиваются в основном периодом гона. Развитие этого вида промысла — позднего происхождения.

Охотники на дикого оленя Северной Евразии, вероятно, начинали приручение и тренировку оленей-манщиков,

отлавливая телят на весенней или осенней поколке. Авамский нганасан Ломкай Турдагин сообщал, что из дрессированных телят дикого оленя выходили самые лучшие манщики. Они по внешнему виду ничем не отличались от объектов охоты и при достаточно умелом обращении подчинялись воле охотника ничуть не хуже домашних. Древние охотники на дикого оленя, по всей вероятности, не ограничивались применением прирученных оленей только для промысла. Олень-манщик, вероятно, использовался и для перевозки нехитрого скарба аборигенов Севера.

Таким образом, хозяйственный цикл аборигенов Северной Евразии можно представить следующим образом: летом — массовая добыча оленя (поколка весной и осенью во время миграций, искусственная поколка) и индивидуальный промысел зимой (различные способы скрадывания). На период от мая до августа охотники на дикого оленя заготавливали основную часть мяса. Зимняя охота была лишь подспорьем. Зимой охотились на куропаток и зайцев. Простейшие орудия лова — петли — известны довольно широко. Можно предполагать, что аборигены Заполярья знали также давящие ловушки типа энецко-нганасанских деревянных и каменных пастей.

Интересно отметить, что появлению диких оленей обычно предшествует появление куропаток. По этой примете, например, нганасаны весной определяют время подхода стада. С появлением дикого оленя, по наблюдениям нганасан, связано и увеличение количества зайцев на данной территории. Вообще приход диких оленей для аборигенов Севера означал конец лишениям, которые особенно усиливались к весне. Роль куропатки и зайцев в рационе была незначительной. Не случайно и куропатки и зайцы фигурируют в фольклоре народов Севера как пища бедняков, испытывающих крайнюю степень нужды.

Промысел линной птицы — гусей и уток — на Крайнем Севере падает на очень ограниченное время — сентябрь. Отдельных гусей добывают в конце июля, в августе и ноябре, но наибольший успех имеет сентябрьская охота, когда линяет основная масса гусей. Способы охоты на линную птицу одинаковы по всей зоне тундры. Это — загон гусей и уток в сети и промысел их на суше близ озер, устьев крупных рек и морского побережья. Безусловно, наиболее примитивной является добыча линной птицы без сетей, когда

гуси и утки избиваются палками и орудиями, сделанными из оленьего рога, которыми выколачивают снег из меховой одежды. Загон птицы в сети — более продуктивный способ охоты. Возникновение его связано с появлением сетей у народов Крайнего Севера. С сетями связано и возрастание продуктивности рыболовства.

Распространение сетей, по фольклорным данным, у сибирских ненцев, энцев, нганасан и юкагиров связывается с русской колонизацией. Энцы и нганасаны, например, еще перед революцией приобретали у русских мешковину, которую раздиргивали на нити и плели сети. Собственных, местных материалов для изготовления сетей ни те ни другие не знали. В лесной зоне для плетения сетей использовались тальниковое лыко, кедровая сарга и крапива. В Заполярье таких материалов не было. Лыко тундрового тальника чрезвычайно непрочное и вряд ли могло применяться для плетения.

О юкагирских орудиях лова В. И. Иохельсон пишет следующее: «Рыбу юкагиры промышляли тальниковыми неводами, мордами особого устройства, похожими на лежачие корзины, и перегораживанием рек. Но реки замерзают в сентябре и вскрываются в конце мая. Подледного промысла древние юкагиры не знали, сетей не было...» В XIX в. юкагиры выменивали сети из конского волоса у якутов. Чукчи также не знали сетей до установления обмена с русскими.

В. И. Васильев убедительно показал, что названия сети у всех финно-угорских народов восходят к терминам, обозначающим плетеные ловушки. Ненецкий термин *понга*, энецкий тундровый *фогга*, энецкий лесной *погга*, селькупские *понг*, *понга*, *понго* В. И. Васильев относит к общеуральскому корню *фон* — *пон*, что означало плетеную рыболовную ловушку. К этому можно прибавить, что все приведенные термины сопоставимы с нганасанским «фонка» в значении «палка», «прут», «жила» (кровеносный сосуд). Для обозначения сети в нганасанском языке в то же время имеется сложное слово *быгур*, этимологирующееся как водяная загородка. Интересно отметить, что сеть для ловли диких оленей называется *бахи быгур* — водяная изгородь для диких оленей, что свидетельствует о явно позднем возникновении этого охотничьего орудия. Можно считать, что в тундровой зоне се-

тям предшествовали различные плетенные из тальника орудия ловли рыбы.

В самодийских языках сохранились также названия запорных орудий рыболовства: *иу* — ненецкий, *йу* — энецкий тундровый, *йуо* — нганасанский, *унгы* — селькупский (решетка при ловле рыбы запором). В юкагирском колымском диалекте имеется термин *йоуйэ*, означающий сеть. Следует отметить, что ненецкое *йу* употребляется также и в значении узел. С юкагирским *йоуйэ* сопоставляется нганасанское *йуа-иа* — загородить, завязать. Эти термины, вне всякого сомнения, не могли возникнуть конвергентно у всех перечисленных народов. Корень *йуо* — *йоу*, означавший запор на реке для ловли рыбы, по всей видимости, можно рассматривать как проявление единого древнего этнического субстрата.

Аборигенам Севера Евразии, безусловно, были известны такие орудия лова, как крючки, спицы и пр. Производительность лова рыбы таким способом была невелика. В добыче преобладали налим и щука. Весьма примечательно особое отношение народов тундровой зоны к этим видам рыб. У нганасан и авамских энцев, например, было запрещено колоть щуку ножом, стрелять в нее, когда щуку замечали на мелководье. Считалось, что щука является *дямода* — животным-помощником (*сюдо-коча*) чумы, представлявшей в виде антропоморфного существа, пожирающего людей. У ненцев запрещалось женщинам есть щучью голову. Налим у самодийских народов также связывался с какими-то сакральными представлениями. Причины такого отношения не совсем ясны. Однако по всей зоне Заполярья коренное население употребляло налима в пищу лишь при крайних обстоятельствах. Обычно мясо налима выбрасывалось и оставалась лишь налимя печень. В основе такого отношения могут лежать какие-то рациональные причины.

Таким образом, древние насельники Северной Евразии на стадии существования культуры охоты на дикого оленя знали лишь запорное рыболовство и орудия типа плетеных ловушек. Лов производился только по открытой воде. Подледный лов в тундровой зоне был неизвестен. Добыча при таком уровне техники рыболовства в тундровых условиях была незначительной. Этой добычи вряд ли хватало древним охотникам для питания в течение трех-четырех летних месяцев, т.е. приблизительно на треть года. Основу питания составляло мясо дикого северного оленя.



Туголуков Владимир Александрович (1926–1986) – этнограф-сибиревед, специалист по истории и этнографии тунгусоязычных народов.

Родился в Москве в семье журналиста. После школы работал корреспондентом газеты в Орехове-Зуеве. На фронт ушел добровольцем, трижды был ранен. После войны некоторое время работал в выездной редакции «Комсомольской правды».

Окончив Московский историко-архивный институт, два года заведовал областным архивом в Комсомольске-на-Амуре. Именно в эту пору заинтересовался этнографией народов Приамурья. В Институте этнографии АН СССР, в секторе Севера и Сибири, он проработал более тридцати лет.

Ученою интересовали этногенез и этническая история народов Сибири, он изучал и современное положение этих народов. Но главной областью исследований В.А. Туголукова стало тунгусоведение. Он совершает длительные поездки по обширной территории расселения тунгусоязычных народов: работает среди эвенков Таймыра и Эвенкии, в Иркутской, Томской, Тюменской областях и в Якутии. Изучает эвенков и юкагиров в Манаданской области, чувачев – на Чукотке, удэицев и орочей – в Хабаровском и Приморском краях. Им написаны десятки статей по истории и этнографии «конных тунгусов» Забайкалья и многочисленных территориальных групп эвенков – туруханских, хантайских, витимско-олекминских и др. Собранные ученым обширные картотеки названий тунгусских родов еще ждет публикации. В последние годы жизни он исследовал этнические связи тунгусов с соседями – хантами, селькупам, кетам, юкагирами.

За фундаментальный труд «Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири» был награжден премией Ассамблеи малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Он был талантливым популяризатором своей науки – его книги «Следопыты верхов на оленях» (1969), «Идущие поперек хребтов» (1980), «Кто вы, юкагиры?» (1979) – увлекательное и поучительное чтение для широкого круга читателей. Из последнего произведения взят предложенный читателям фрагмент.

ЮКАГИРЫ

В русский период истории юкагиры носили одежду тунгусского образца. Ее элементами были знаменитый «фрау» (он же «камзол», или «кафтан»), сшитый из ровдуги, с красными и черными накладками; нагрудник; короткие кожаные штаны – теперь бы их назвали шортами – и шапка. Одежда мужчин и женщин имела много общего.

Юкагиры нижней Колымы зимой надевали «двойной кафтан»: один из шкуры молодого оленя – шерстью внутрь, а другой из шкуры старого оленя – шерстью наружу. «Кафтан» доходил до колен и был раскроен в обычной тунгусской манере – нараспашку. Роль пуговиц играли тесемки из ремешков. Сзади к мужскому «кафтани» пришивали «хвост» из тюленьих шкурок, который свисал до земли, раздваиваясь на конце. На женских «кафтанах» «хвосты» обязательно пришивались с обеих сторон по бокам. Воротника «кафтан» не имел, его заменяло «боа» – у мужчин из лисьих, а у женщин из беличьих хвостов.

Самобытного в юкагирской одежде было немного: вот эти «боа» да, может быть, поддевавшаяся под нагрудник зимой заячья шкурка.

Юкагиры использовали тунгусские приемы орнаментации кожи и шкур, шитье бисером, роспись на ровдуге, составление мозаики из цветной кожи, отделку кожаной бахромой и меховой выпушкой, серебряные бляхи в качестве украшений.

А.Э. Кибер сообщает об обилии украшений на одежде ламутов и юкагиров нижней Колымы. «К ремням, висающим от пояса, из лосиной кожи, привешивают разные побрякушки, например железные и медные кольца, бляшки треугольные, жестяные, медные и железные, величиной с карманные часы, и разные другие вещицы, выбитые или литые, – писал он. – У богатых они бывают серебряные. Шум от них гремушек слышен за четверть версты... Бляха серебряная или медная, довольно толстая, величиною почти с чайное блюдце, покрывает грудь. Она бывает литая и украшена изображением разных животных, а более лошади».

Юкагиры называли такую бляху «грудным солнцем». Киберу говорили, что бляхи на месте «не делаются, а переходят из рода в род по наследству».

Украшали юкагиры и свои прически. Мужчины заплетали волосы в косу, к которой привязывали железную бляшку или несколько ниток бисера, молодые женщины и девушки — во множество косичек, к которым подвешивали медные кольца, нитки жемчуга.

Головным убором юкагирам служила круглая кожаная шапочка, красиво вышитая шелком или оленьим волосом, а также бисером разного цвета и величины. Зимой мужчины и женщины поверх такой шапочки надевали теплую шапку из лисьих или собачьих лап, закрывавшую щеки и уши. В головных уборах юкагиров угадывается нечто свое, особое.

Своеобразна цветовая гамма юкагирской одежды. Если, например, в эвенском костюме бросаются в глаза контрастные голубые оторочки из бисера и нашивки, то для юкагиров характерны иные цвета — белый, красный, черный. Отличается от эвенского и юкагирский орнамент. Вместо типичных для эвенов (да и для эвенков) горизонтальных штриховых фигур, выполненных белым или подкрашенным оленьим волосом, юкагиры используют аппликацию в виде зигзагообразной полосы. Этот орнаментальный мотив близок соответствующему мотиву таймырских долган, у которых он носит название «северное сияние». Благодаря столь своеобразной детали орнамента юкагиров можно отличить от других обитателей нашего Северо-Востока — чукчей, коряков, эскимосов, алеутов и ительменов. Зигзаг встречается помимо одежды также на женских кройльных досках, коробочках, рукоятках сверл, гребнях и других юкагирских поделках.

На зимнюю одежду юкагиров известное влияние оказали чукчи. В чукотские «кукашки» (т. е. кухлянки) одеты герои преданий юкагиров верхней Колымы. Многие юкагиры-чуванцы в середине XVIII в. носили чукотские «куклянки» из оленьих шкур и «камлейки» из ровдуги. Кухлянка — это меховая рубашка, а камлея — кожаный футляр, надеваемый на кухлянку, чтобы предохранить ее от обмерзания на воздухе. Кухлянок, как правило, надевают две: нижнюю — мехом внутрь и верхнюю — мехом наружу.

Вместе с анадырскими чуванцами и ходынцами чукотские кухлянки и камлейки попали в конце XVIII в. на оба Аноя. Может быть, благодаря этому в первой четверти XIX в. одежда аноийских юкагиров была, по словам

Ф. Ф. Матюшкина, «совершенно сходна с чукотской». В 40-х годах XIX в. камлеи с «кукулями» (капюшонами) стали надевать на свои пыжиковые парки и нижнеколымские юкагиры.

Любопытно, что юкагирки и эвенки, живущие в тундре, не восприняли мехового комбинезона, характерного для чукчанок и весьма удобного в зимнее время. На мой вопрос о причине этого женщины, в свою очередь, ответили вопросом: «Как будем двигаться?» Недавние кочевники не выносят тесной одежды! Однако на детей они такие комбинезоны все-таки надевают: «Дети не работают. Им лишь бы тепло было...»

Юкагирская гастрономия

Заколов оленя, тундровые юкагиры тотчас собирали его кровь из сердца и сосудов брюшной области, удаляли из желудка непереваренный ягель, наливали туда ковшом забранную кровь и замораживали впрок. Свежую кровь оленя юкагиры варили и взбивали — получался как бы густой суп, именуемый ими *хаша*. Варка крови, а равно и другой пищи не практиковалась юкагирами до прихода русских, так как у них не было металлической или глиняной посуды. В своих берестяных или деревянных сосудах они в лучшем случае могли вскипятить воду, опуская в нее раскаленные камни.

Вытопленный костный мозг оленя юкагиры смешивали с головным мозгом, снова перетапливали и получали «мозговой жир», которым зимой сдобривали сухое вяленое мясо.

Из дичи верхнеколымские юкагиры наиболее часто употребляли в пищу зайцев и куропаток. Весной, в половодье, заячье мясо подчас составляло их единственную пищу. Тундровые юкагиры летом и осенью обыкновенно питались мясом гусей и уток. Трубчатые кости птиц, наполненные мозгом, считались лакомством и, по выражению А. Аргентова, составляли «цвет юкагирской гастрономии».

Наиболее распространенной пищей у всех юкагиров была рыба. В низовьях Индигирки и Колымы она в буквальном смысле слова заменяла хлеб: русские старожилы от настоящего хлеба отвыкли, а многие жители вообще не знали его вкуса.

Лучшей рыбой на Колыме и Индигирке в середине прошлого века считались осетр, стерлядь, омуль, чир, муксун, белорыбница, пелядь и сельдь. Трудно сказать, какая из этих рыб вкуснее.

Омуль и чир, имеющий, как писал Аргентов, «совершенно белую и отменно вкусную икру», принадлежали к числу «самых лучших туземных рыб». Но «из числа лучших» был муксун. Рыбой «высокого достоинства» Аргентов называл и белорыбницу, по-нижнеколымски «незнаху»; из нее получалась «отличнейшая строганина». Пелядь тоже славилась как «отлично вкусная рыба». У стерляди, которую юкагиры ловили зимой волосяными сетями, особенно ценилась икра, а ее мясо предпочитали мясу осетра...

Мы ничего не сказали о сельдке, а между тем она заслуживает особого внимания. В разных районах Восточной Сибири ее именуют по-разному: кондёвка, ряпушка, сельдятка... До сих пор она служит украшением праздничного стола и на Енисее, и на Лене, и на Колыме. Эта небольшая жирная рыбка очень вкусная, и водилась она в изобилии. «В Нижнеколымском приходе состоялось около 2000 прихожан, — писал Аргентов, — и весь этот люд, за немногими исключениями, сыт и, можно сказать, жив сельдями». Сельдями были живы и ездовые собаки, число которых в полтора раза превышало число прихожан. Вот почему местные жители говорили о сельди: «Это наша манна...»

Рыба потреблялась в разных видах: ее варили, жарили, пекли, квасили, вялили, коптили и замораживали. По словам Аргентова, колымчане из рыбы даже стряпали «хлебы, пироги, блины». Среди юкагирских рыбных блюд он называет: «пузаны, литгю, строганину, икрянку, варог, варку, барабаны, поворотень, борчу, тела, тельное, кавардак, толкушу, горбы и перья, кишку, печеный хвост, пупки, пельмени, киплюшки, юкольницу, юколы, хахты-хачиры, костье». Об отдельных блюдах можно судить по этим названиям (толкуша, пельмени), по некоторым просто загадка. Что такое, например, кавардак?..

В списке блюд мы находим несколько явно тунгусских: «тела» (правильно «тала») — сырая рыба; «тельное» (видимо, то же самое); «юколь» и «юкольница» (от эвенкийского «ня») — вяленая рыба.

«Белую рыбу (нельму, чир, омуль и др.) юкагиры обыкновенно ели в сыром виде, без каких бы то ни было приправ.

Но «черную», озерную (щуку, окуня, налима и т. п.), варили, по-видимому, из-за ее зараженностей гельминтами.

Для изготовления *юколы* юкагиры срезали с самых крупных и жирных рыб кожу со слоем мяса толщиной примерно в два сантиметра. Куски вешали для просушки на воздухе либо в коптильне. Хребет с остатками мяса сушили отдельно. Без ущерба для качества юкола может храниться в течение года.

Продуктом более длительного хранения являлась *барча*, или *порса* (видимо, от русского «порох», «порошок»). Чтобы получить барчу, частично проявленную на воздухе рыбу освобождали от костей, разрезали на мелкие части и варили с рыбьим жиром. Полученный продукт укладывали в бочонки или мешки. Как считал Г. Л. Майдель, барча (у него порса) представляла собой «сравнительно удобную форму консерва»; ее охотно брали в путешествие.

Соление рыбы до конца прошлого века было практически неизвестно населению Северо-Востока, не исключая и русских старожилов. Указывая на то, что вяленая рыба нередко получалась недоброкачественной из-за сырой погоды, Майдель резко порицал «до невероятности ленивых и беспечных людей», отказывавшихся солить рыбу. Дело тут, однако, заключалось не в лени, а в непривычке к соли. Тем более что и соленую рыбу трудно сохранять больше года.

Пожалуй, единственным способом сохранения питательных свойств рыбы на более длительный срок является ее замораживание. Майдель лично попробовал нельму, которая в замороженном виде пролежала в погребе три года, и ни он, ни его спутники не смогли отличить ее по вкусу от только что пойманной. Речь шла о свежемороженой рыбе, сохраненной в оболочке из льда. Такая оболочка образуется, если выловленную зимой рыбу дважды обмакивают в воду и тут же на воздухе замораживают. Юкагиры такого способа хранения рыбы не знали. К тому же главный лов рыбы приходился на осень, во время ее нерестового хода, когда заморозить рыбу было нельзя.

Рыбу, пойманную летом, юкагиры, как и русские старожилы, вялили, а осеннюю — в большинстве случаев сохраняли в ямах, вырытых в вечной мерзлоте, — до наступления зимних холодов она успевала «прокиснуть».

В одной деловой записке, обнаруженной мною в архиве Алланховского райисполкома, некий работник, побывав-

ший в 1920-х годах в низовьях Индигирки, писал, что местными жителями «используется, как правило, тухлая, испорченная рыбопродукция», так как рыба ими «квасится». Автор записки считал, что это вредно отражается на здоровье людей, и предлагал провести «соответствующие мероприятия» — какие, он, правда, не указал.

Ради объективности необходимо отметить, что многовековое употребление в пищу «квашеной» рыбы не выявило каких-либо отрицательных последствий для здоровья людей. А о вкусах, как известно, не спорят. Медведь, например, тоже предпочитает, чтобы выловленная им рыба немного «прокисла»...

Заготовками растительных продуктов у юкагиров занимались женщины и дети. Они обыкновенно собирали корешки тимьяна (полукустарник, листья которого содержат эфирные масла) и других съедобных растений, которые ели сырыми, добавляли в похлебку, в пироги с рыбой и мясом, а также подавали отдельно «вместо десерта, перед чаем». Тимьян употреблялся не только в пищу, но и вместо табака. Из свежих корней осоки, промытых в теплой воде и истолченных вместе со свежей селедочной икрой, пекли блины — «барабаны».

Съедобные корни — пельхи — юкагиры и русские старожилы нередко заимствовали из запасов полевых мышей.

«Женщины в октябре месяце ходят по лесам, смотрят, где много мышиных нор: тут рубят землю и находят корни кучами в так называемых мышиных амбарах», — писал А.Е. Дьячков. Ф.П. Врангель отмечал, что «женщины имеют особенный дар отыскивать такие убежища и уносить у бедных животных плоды предусмотрительной их заботливости». Случалось, что благодаря вовремя найденным запасам корней юкагиры спасали себя от голодной смерти.

Пельхи — весьма ценный продукт. В отчете Якутской экспедиции Академии наук СССР (1928) сообщается, что, высушенные, очищенные, истолченные в деревянной ступе и просеянные сквозь сито, они «дают сахаристую муку, годную к печению белого хлеба».

Как и тунгусы, юкагиры не ели грибов. Вместе с тем анадырские юкагиры перенимали у чукчей и коряков способ употребления мухоморов в качестве возбуждающего средства.

Дьячков так описывает состояние человека, опьяненного мухомором: «Мухоморный пьяница после пьянства

как бы с того света пришел; говорят, будто мухомор показывает ему рай и ад...» И далее: «... для мухоморного пьяницы не нужно для разговора посторонних лиц, потому что он сам по себе один разговаривает, или со своими мухоморами, или передразнивает посторонние слова».

Анадырские шаманы прибегали к мухомору как к допингу. Шаман, которого просили полечить или «разгадать какое-нибудь тайное дело», требовал, чтобы его угостили мухомором — «будто бы от того прибавляется сила шаманства».

При отсутствии чая верхнеколымские юкагиры кипятили березовую или осиновою «шишку» (чага) с какими-то «черными грибами» и стеблем шиповника.

Из ягод они в большом количестве запасали голубику, бруснику, черемуху. Сушеные ягоды зимой ели с рыбой, в том числе с юколой.

В отношении ягод у юкагиров были свои вкусовые пристрастия. Они больше всего любили голубику и даже называли ее «юкагирской ягодой» — *одун-лэзйиди*. А вот малину не жаловали и именовали «собачьей ягодой». Не собирали они и смородину.

Признание на бересте

Единственным источником познаний юкагиров об окружающей действительности была их практическая деятельность, связанная с добыванием средств к существованию. Надо сказать, что эта деятельность создавала в них в целом правильные представления о мире.

Немалых успехов достигли юкагиры в сфере медицины. Они знали все кости скелета, положение всех внутренних органов, умели отличать артерии от вен. Артерии юкагиры называли «живыми кровяными дорогами», для обозначения сердца прибегали к термину *чубоджэ* — «я бегу» или «я двигаю», т. е. понимали роль сердца как органа, обеспечивающего движение крови по сосудам. Почки они именовали «помощниками желудка». Печень, по их мнению, ведала моторной активностью организма. Считалось, что человек с больной печенью сонлив...

Чтобы опделить причину смерти, юкагиры анатомизировали покойников. Знание анатомии обусловило практиковавшийся юкагирами способ лечения некоторых заболе-

ваний путем надавливания пальцами на лоб между бровями, на грудь и на позвоночник.

Как и тунгусы, юкагиры умели останавливать кровь, справлялись с простудными заболеваниями. Тундровые юкагиры были способны поставить на ноги человека, умирающего от голода. Они ловили оленя, перерезали у него шейную артерию и ее нижний конец, точно шланг с кислородом, вставляли в рот «расслабленного». Простое откармливание считалось в этом случае бесполезным.

При воспалении глаз юкагиры выдергивали отдельные реснички при помощи специального инструмента, напоминающего пинцет. При воспалении век, возникающем от яркого блеска весеннего солнца и снега, выворачивали и натирали веки целебной травой. После того как у больного в результате этой процедуры выступала на веках кровь, ему в глаза закапывали женское молоко и туго завязывали их. Считалось, что, выпавшись, пострадавший вновь обретет нормальное зрение.

Н.И. Спиридонов сообщает об оригинальном способе лечения ревматизма. «Если у человека болит спина или туловище, если у него распухнут суставы, — писал он, — то, убивши медведя, распарывали ему брюхо и, раздевшись, залезали туда и лежали там долгое время, купаясь в крови. Потом выходили оттуда, вытирались сухим мхом и через несколько дней чувствовали большое облегчение».

В сказке о разбойнике Мельше юкагиры лечат кровавые раны на ногах девочки, прикладывая жженую заячью шерсть. Сверху на шерсть они кладут кору и крепко привязывают к ногам, т. е. проделывают ту же операцию, что и врачи, которые пользуются гипсом при переломе костей.

Трудно сказать, насколько описанные медицинские приемы являлись самостоятельным изобретением юкагиров. Скорее всего, они — плод коллективного творчества всего местного населения, включая и русских старожилов.

Любые новшества в этой области благодаря взаимному общению быстро становились всеобщим достоянием.

Как и тунгусы, юкагиры много внимания уделяли физической подготовке. Нижнеколымские юкагиры рассказывали Иохельсону, что их предки в XVII в. умели прыгать с земли на крыши русских домов, чем немало удивляли пришельцев (правда, дома были низкие — метра два высотой...)

Юкагиры были отличными бегунами на дальние дистанции. Иохельсон еще в конце прошлого века встречал на реке Ясачной бегунов, которые одолевали семь километров пути не запыхавшись.

Большое значение придавали юкагиры обучению воинскому искусству. Молодые воины учились, например, увертываться от вражеских стрел (эти упражнения очень напоминают тунгусские): на открытом пространстве юноша старался уклониться от стрел, пущенных в него со всех четырех сторон. Выстрелив из лука, он моментально менял место, перепрыгивал через головы стоявших людей, разумеется, не задевая их. У юкагиров нижней Лены существовало даже особое упражнение *инди*: на одной ноге они перепрыгивали через копья, воткнутые в землю вверх остриями. Победителем признавался тот, кому удавалось не поцарапаться.

Поражает воображение следующее упражнение, точнее, испытание, которому подвергался молодой воин: стоя на четвереньках со сцепленными попарно руками и ногами, он должен был подпрыгивать, когда к нему сбоку приближалось бревно, которое юкагиры раскачивали на ремнях из лосиной кожи. Этот «прыжок над бревном», как его именует юкагирский фольклор, мог окончиться для испытуемого переломом конечностей...

Венцом рациональных знаний юкагиров можно считать их рисуночное письмо.

Оказывается, юкагирские девушки умели выражать свои чувства при помощи рисунков на бересте, выполненных специальным ножом с заостренным кончиком. Для этого они брали свежесодранную, без рубцов и «раковин», бересту и лезвием ножа, слегка надавливая на нее, проводили прямую, как по линейке, линию, делали точку... Такое письмо, как и сам материал для него, получил у верхнеколымских юкагиров название *тос*.

«Тос — единственное дозволенное девушке средство для признания молодому человеку в любви, так как у юкагиров строго соблюдается обычай, в силу которого первым в любви на словах должен признаваться молодой человек», — писал ссыльный С.М. Шаргородский, первым открывший рисуночное письмо у верхнеколымских юкагиров (в 1892 г.).

Замужние юкагирки любовной «графикой» не занимались. Что касается мужчин, то они прибегали к составле-

нию рисуночных писем, но содержание их было отнюдь не любовное.

В период жестокого весеннего голода, когда юкагиры небольшими группами расходились по тайге в поисках дичи, они на бересте изображали маршрут своей группы и прятали тос в условленном месте: где-нибудь в дупле дерева или в расщелине скалы. Группа, не сумевшая добыть пищу, отправлялась на поиски своих соседей в надежде, что им больше повезло на охоте. Вот тут-то и вырубал тос с маршрутом.

По этим тосам разыскивали юкагиrow на летних стоянках торговцы-якуты, привозившие им чай, табак, ситец и другие товары.

Тосы юкагиры оставляли не только уходя на промысел, но и возвращаясь обратно. В этих письмах содержались сведения об остановках в пути и наиболее важных событиях. Костя Винокуров до сих пор помнит виденные им в детстве знаки на бересте: пламя означало костер, кружок — ночевку, человечек — кочевку...

Свое рисуночное письмо верхнеколымские юкагиры называли *шангар-шорилэ* — «письмо на коже дерева».

Иохельсон видел в юкагирских маршрутных тосах «зародыши географических карт». Но мне представляется, что их можно рассматривать и как зародыши иероглифической письменности, на что указывает стилизация некоторых устойчивых знаков-символов.

У тундровых юкагиrow рисуночное письмо не обнаружено — возможно, из-за отсутствия бересты в их краях.

Этническое «досье»

Собравшись пополнить этническое «досье» юкагирской справкой об их душе и характере, я сразу же попал в затруднительное положение.

Священник А. Аргентов писал: «... обитатели тундры глубокого Севера, несмотря на мнимую, кажущуюся суровость свою, одарены теплыми сердцами». А уж я-то, прожив 13 лет среди этих людей, должен был знать их достаточно хорошо.

О «кротком нраве» и честности юкагиrow сообщал русский врач Ф.М. Августиневич, посетивший Колыму около ста лет тому назад.

Первый глубокий исследователь и лучший знаток юкагиrow В.И. Иохельсон дал им следующую аттестацию: после камчадалов юкагиры — самые скромные из аборигенов Севера.

Иохельсон писал о женственной внешности юкагирских юношей, несшей на себе печать раннего увядания. Он отмечал их невысокий рост и грациозную фигуру с тонкой талией.

Итак, юкагиры кроткие, робкие и гуманные...

Но вместе с тем в старину «они представляли собой наиболее первобытное, воинственное, на войне жестокое племя». Эти слова принадлежат тому же Иохельсону. В легенде о столкновении юкагиrow с ламутами Кункугурского рода говорится, что к одному из «сильных людей» кункугуров, хорошему бегуну, подкрались из горы юкагиры и, «наставив оружие, разбудили и ударили все разом».

Вышеупомянутый Августиневич писал, что юкагиры отличаются «веселым нравом и трудолюбием». А вот что мы находим в черновике плана, составленном Якутским комитетом Севера в середине 1920-х годов. «Юкагиры представляют собой племя одрябленное, относящееся к своей судьбе с какой-то апатией...»

Как совместить приведенные суждения и оценки? Больше того — как их понять? Могут ли они относиться к одному и тому же народу?

Да, их можно и совместить, и понять...

Приведенные противоречивые отзывы подтверждают то, о чем мы не раз говорили в предыдущих главах нашего повествования: юкагиры — живой пример незавершенного процесса взаимодействия различных по уровню и характеру культуры, физическому и духовному складу народов. В юкагирах причудливо переплелись как черты, свойственные их далеким предкам — аборигенам Северной Якутии, так и черты, заимствованные ими от тунгусов и более поздних пришельцев в эту страну — ламутов, якутов и русских.

Веселый нрав юкагиrow, о котором сообщал Августиневич, находил выражение в их любви к пляскам и пению.

Юкагиры были тонкими дипломатами, умевшими убеждать своих оппонентов силой логики и художественными гиперболами.

Во время юкагирско-ламутской полемики 1890 г. по поводу охотничьих угодий на Коркодоне исход спора решила речь, произнесенная юкагирским старостой из Уш-

канского рода, которую выслушали обе стороны при участии выбранного в третейские судьи якутского старосты. «Вы люди с конями (экивок в сторону якута), вы люди с оленями (экивок в сторону ламутов)... а мы люди пешие. У нас есть собаки, но наши бабы должны тащить нарту с домами, детьми. Конь сам найдет траву, олень — мох, а собаку надо кормить. Когда у человека нет еды, то и у собаки нет еды. Наши люди расходятся в разные стороны, — тут оратор раздвинул пальцы рук, чтобы показать, как расходятся юкагиры по отдельным речкам, — ищем еды, ищем одежды. Никого нет, белок нет, (диких) оленей нет — только и есть ламутский след, пустой ламутский след. От голода у нас ввалились щеки; нет мохнатой (меховой) одежды — от холода замерзнем... Вы верховые люди, пришли на нашу землю, разогнали белок, оленей; нас, людей, своими ногами ходящих, не ждете. Хоть вместе бы, в одно время, промышляли... Теперь дайте нам мяса, дайте шкур. Ты ходишь в крепость (Среднеколымск), — закончил оратор, обращаясь к якуту, — ты видишь своих начальников, ты судишь своих людей, — ты рассуди нас».

И якутский староста рассудил: он принял сторону юкагиров. Ламуты согласились с его решением.

Юкагиры были недурными зоопсихологами: они приучали своих ездовых оленей к определенному ритму и добивались от них хорошего хода даже в случае, если животные уставали. Вот как об этом рассказывал староста юкагиров нижней Индигирки Егор Варакин (в начале XX в.): юкагиры «пройдут немного пешком и встанут на ночевку; на следующий день снова пройдут немного — и на ночевку; на третий день делают уже большой переход. Олени-то думают, вот скоро станут на ночевку, а юкагиры идут да идут, а те все надеются, что скоро стоянка, и стараются изо всех сил до нее добраться. Так и надувают они ленищихся оленей». Речь идет о летних перекочевках тундровых юкагиров, когда люди шли пешком, а свои пожитки везли на нартах, в которые запрягали оленей.

Тундровые ламуты и юкагиры нижней Колымы, к удивлению А.-Э. Кибера, оказались «страстными охотниками к игре в шахматы». «Шашечница их, сделанная из досочек, связанных ремнями, удобно переносится, — писал врач. — Они выделывают ножом красиво шашки из слоновой кости, в коей у них нет недостатка. Сия кость, положенная в

холодную воду, делается мягкой, как дерево, а напротив, в горячей воде — твердую, как камень».

Правила игры в шахматы у ламутов и юкагиров несколько отличались от наших: они обходили без рокировки, ферзь у них мог «прыгать» как конь.

Игра в шахматы свидетельствует о склонности юкагиров к развлечениям «интеллектуального» свойства. Что ж, такой игре было приятно предаваться в долгие зимние вечера под завывание выюги... Скорее всего шахматы юкагиры заимствовали у русского населения Колымы.

Лично меня больше всего покоряет в юкагирах чрезвычайная деликатность.

Древние юкагиры обращались друг к другу на вы. У них существовал обычай говорить собеседнику что-нибудь неприятное не прямо, а намеками либо обращаясь к нему в третьем лице. Такая манера обращения носила специальное название — *нэхомиани*, что значит «уважать», «щадить».

Лучший кузнец и в полном смысле кормилец своих сородичей из Ушкарского рода Василий Шалугин был, по словам Иохельсона, «чрезвычайно скромным» и никогда не произносил «худых слов». Он краснел, когда Иохельсон расспрашивал его об устройстве некоторых деталей костюма. «Он стыдлив, как девушка, — писал исследователь. — Древние юкагиры, говорят, от стыда помирали».

Юкагирам свойственна особая утонченность в восприятии красок. Мне уже приходилось говорить об излюбленной цветовой гамме верхнеколымских юкагиров (зеленый и синий отсутствуют вовсе, даже слов «зеленый» и «синий» нет в их лексиконе).

За мягкий белый цвет юкагиры особенно ценили серебро. Но самым любимым цветом юкагиров верхней Колымы был желтый. В песне юкагирского юноши, записанной Иохельсоном, говорится, что лицо девушки было точно пожелтевшая хвоя.

Однако смуглую кожу юкагиры не считали красивой, хотя в известный нам период они в этом отношении почти не отличались от окружавших их ламутов и якутов — представителей монголоидной расы, людей смуглых. Не указывает ли это на то, что дотунгусские предки юкагиров были европеоидами — людьми с белой кожей?

Любимая цветовая гамма нижнеколымских юкагиров не похожа на описанную выше: у них имелись слова «зеленый»

и «синий», но не было слова «желтый». Данное обстоятельство подтверждает, на мой взгляд, особую близость ходынцев и чуванцев, представлявших собой большинство юкагиров нижней Колымы с конца XVIII в., к тунгусам.

У алтайских юкагиров встречаются слова «зеленый» и «желтый», но нет слова «синий». Зеленый и синий цвета весьма популярны у тунгусов.

Юкагиры обладали тонким восприятием природы, в их отношении к ней много поэтического. Биолог Ф.С. Леонтьев, общавшийся в 1937 г. с омонскими юкагирами, обратил внимание на их любовь к запаху молодой листвы. «Местные юкагиры очень любят тополь, — писал он. — Даже зимой охотники приносят домой букеты из мелких веток этого дерева. Ветки ставят в бутылки с водой. Позднее почки тополя раскрываются, и жилье наполняется ароматическим запахом».

ЭВЕНЫ. 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 поводка, оленя заставляли ускорять или замедлять шаг, поворачивать в ту или иную сторону. Когда олень привыкал ходить под седлом, пластинка снималась. Недоуздок надевали на каждого верхового или вьючного оленя. Он состоял из ременной петли-обручи с двумя ре-

мешками, которые завязывались за рогами животного, и поводка для управления. К обручи обязательно пришивались бахрама 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 подобию загон. По наблюдениям В.Г. Богораза, в некоторых хозяйствах оленей не могли собрать и по нескольку дней.

Эвены подходили к оленю, седлали и выючили, 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 имелся металлический крюк, которым женщины поправляли вечно сползавшие вьючные 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. 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.

Мужские седла отличались от женских меньшими размерами, их луки изготовлялись из рога. Деревянная основа седла, так называемый ленчик, обшивалась оленьей шкурой мехом внутрь, полушки седла 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



Грузная упряжь с двумя перемычками

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.

У каждого ездового или выючного 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, олени шкуры (постели) перевозил олень *хулрзрук*, посуду — *хэрукурук* и т. п. Замыкающим в кочевом караване всегда был олень *ирукарук*, тащивший за собой шесты для остова юрты или чума.

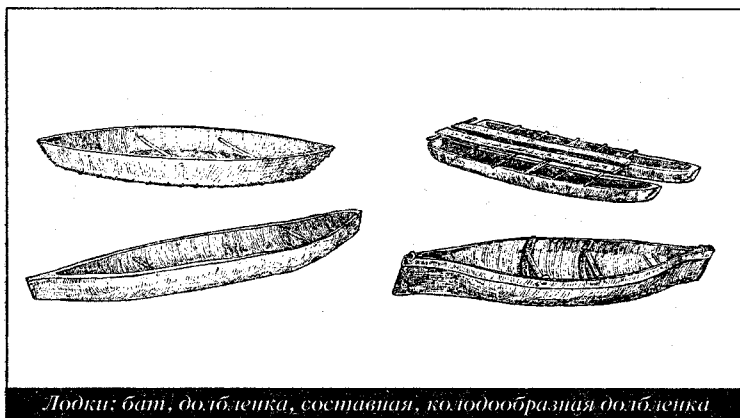
Для перевозки различных вещей у эвенов были специальные парные переметные сумы *хэстук*, *хэрук мунгэрэ* из оленьего камуса. Их вешали по обе стороны грузового седла, а чтобы они не сползали, притягивали к седлу подпругой или специальным ремнем, проходящим через грудь оленя. При перевозке маленьких детей в люльке ее обязательно уравнивали противовесом *гасан*. Чаше всего эту роль выполняла обычная выючная 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 выючные сумы обязательно укрывали крышкой *кумнан* из шкур с головы оленя или камуса. В прошлом они также богато орнаментировались. Общий вес груза, переносимого выючным 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 выючной 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. Выючно-верховые лошади имеются практически в каждой оленеводческой бригаде, во многих 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 три женские. В их распоряжении имелось 614 нарт и 1534 ездовых оленя. Средняя заработная плата каюра за сезон составляла около 3 тыс. рублей.

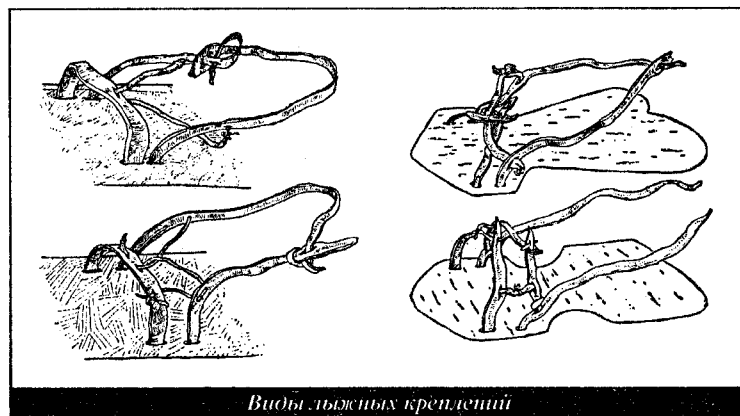
В грузовую нарту впрягалось обычно два оленя, которые перевозили 150 кг груза. Каждый каюр вел за собой 7–8 упряжек. Средний переход с нагруженными нарами составлял 20–25 километров. Перевозка осуществлялась по так называемым «трактам» — кратчайшему расстоянию



Лодки: бат, долбленка, составная, колодообразная долбленка

с удобным рельефом местности. Особой известностью в Охотском районе пользовался Оймяконский тракт протяженностью около 400 километров. 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 оленним 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.

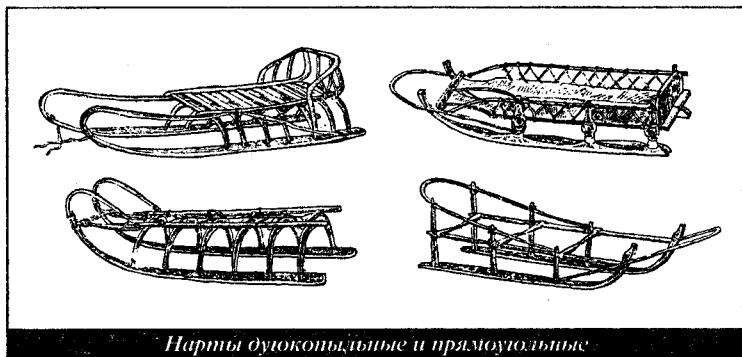


Виды лыжных креплений

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 годы.

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-восьмилетнем 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 до полного года на привязи под открытым небом.

В настоящее время собаки в качестве транспортных животных используются нечасто. Связано это в основном



Нарты оуокопытные и прямоугольные

с дороговизной содержания собачьей упряжки. Собаками пользуются в основном охотники, причем к месту охоты они едут на оленях, а на самом промысле используют преимущественно собак. Охотники с собачьим транспортом добывают пушнины, как правило, больше. Собачьи 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 шести 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 *мэрэнтэ*. 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».

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. 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 *не-луч*. 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.



Чарнолуцкий Владимир Владимирович (1894–1969) — этнограф и фольклорист, исследователь кольских саамов.

Родился в Петербурге в семье известного деятеля народного просвещения. В 1914 г. окончил коммерческое училище. С началом Первой мировой войны ушел добровольцем-санитаром на фронт.

В Петербургский географический институт поступил по профсоюзной

путевке. Интерес В.В. Чарнолуцкого к саамам, ставший решающим в его научной судьбе, зародился под влиянием друга семьи В.И. Нелировича-Данченко, записывавшего лопарские сказки еще в 70-х гг. XIX в. К тому же саамы и их культура оставались все еще незаполненной нишей в науке. В.В. Чарнолуцкий участвовал более чем в десяти экспедициях на Север, в основном на Кольский полуостров; кочевал вместе с саамами, выучил саамский язык. Предметом его исследований стало оленеводство саамов, их быт и фольклор. В середине 1930-х гг. он опубликовал обработанные им саамские сказки в журналах, подготовил для печати очерки по истории саамов. В 1938 г. был арестован. После освобождения работал в 1943–1945 гг. в трудармии, затем совхозным пастухом в Снежных под Москвой. Двери официальной науки и литературы оставались закрыты для него в течение 15 лет. Самый плодотворный научный период в жизни ученого начался после выхода на пенсию в 1958 г. Живя в г. Пушкине, он работает над своими материалами и рукописями. В 1962 г. опубликованы его «Саамские сказки», затем — «Легенда об олене-человеке» (1965), в этом же году появляется несколько научных статей.

Уже после смерти исследователя в 1972 г. выходит в свет его книга «В краю летучего камня» (фрагмент из которой предлагаем читателям). Сборник саамских сказок и мифов, записанных и обработанных Чарнолуцким, издан в 1993 г. в Италии, одновременно в Швеции опубликован записанный им саамский миф об олене-человеке с рисунками автора.

В архиве В.В. Чарнолуцкого осталась подготовленная к печати книга саамских сказок и легенд в записи и обработке автора с его иллюстрациями.

В ТУНДРЕ С СААМАМИ

Тронулись, вероятно, в час дня. Впереди хозяин на саних, запряженных четырьмя самыми лучшими, самыми выносливыми оленями. За ним хозяйка с малым дитем в люльке. Ее сани были не простые, но приспособленные для переездов с детьми. В детские сани запряжены самые «мудрые», самые спокойные и смиренные быки. Женские сани были сани-балок, то есть с брезентовым покрытием, защищавшим едущих от ветра и мороза. За балком шли сани детей повзрослее. На санях ехали Вылля и Выэтар. Девочка управляла оленями и держала хорей, а мальчик сидел на самой макушке воза, упакованного прочно, намертво. В этих санях перевозили *кувас* со всеми его покрывками из холста и шестнадцатью шестью-цантиками; верхушки их торчали и почти волочились по земле позади саней. За ними следовал Роман с Устей. Они ехали на своем скарбе. К их саням были привязаны запасные олени — на случай выхода из строя какого-нибудь из оленей-работяг. За ними следовала моя *кережа*, та самая желтая лодочка, которую я заметил еще в первый день приезда. Мой олень был, несомненно, менее мудр, чем олени, запряженные в детские сани. Это было однорогое создание, лишенное второго рога только вчера. Левая половина головы его смотрела немного ввысь и наискосок. Не потому ли мне приходилось удерживать его порывы в правую сторону пути?

Аппарат управления моим косоглазым оленем состоял из одной длинной вожжи, вырезанной из тюленьей шкуры, и очень длинной хворостины. Напрасная длина! Мой мудрец бежал, когда бежали все олени, сворачивал там, где сворачивали все олени, останавливался там, где все стояли, и трогался с места, не спрашивая моего согласия. Надо соизнаться, на меня он не обращал ни малейшего внимания. Он добросовестно делал дело, порученное ему хозяином. На мои приемы управления он поглядывал косо и делал вид, что совершенно не понимает, чего от него хочет эта чурка с глазами, которая сидит позади, в кереже.

По мере того как мы поднимались все выше и выше, тундра теряла свою кустарничковую поросль; все более выступал каменистый ландшафт с озерами, в которых отражались невысокие увалы. Всюду камни и кочки, наростившие над

такими же камнями; между ними проглядывают веточки ивняка и березок-малюток. С высоты я оглянулся на пройденный путь: все та же морена, скалистая тундра, запорошенная снегом, из-под которого проступают мох и торф или веточки кустиков. Все те же картины, что и на востоке.

Под вечер начался спуск. Теперь мы ехали по склонам, покрытым сначала крупными кустарниками, а потом и деревьями, которые все еще низки. В ущельях они становились уже лесной порослью, а подчас выступали как настоящий полярный лесок из лиственных деревьев — ольхи, березы, ивы и даже осины.

Уже было совсем темно. Вероятно, наступило часов восемь вечера, когда мы въехали в какой-то овражек. Вдруг передние сани, те, что с детьми, опрокинулись. И опрокинулись так, что мы — Сидор Савельевич, Окся и я — не могли их поднять и поставить прямо: они застряли левым полозом между двумя камнями и деревом. Левого оленя придавило, он не смог подняться. Сидор Савельевич тщетно пытался вытянуть его из-под саней. Казалось, олень должен встать, а он лежал, словно ленивец. Хозяин долго бился над ним. Ничего не помогало. Я всмотрелся внимательно в положение оленя и увидел, что его задняя нога как-то затейливо притянута к полозу тяжем саней. Мы развязали тяж, и олень вскочил. Этот маленький эпизод произвел большое впечатление на Сидора и Оксю. Он создал мне какой-то авторитет на всю дальнейшую поездку в эту осень.

Пришлось распрягать оленей, а сани вывозить из щели с помощью *ваг* — специально срубленных шестов. Наконец вывернули сани и поставили их на правильный путь.

Было уже не менее девяти-десяти часов вечера. Продолжать движение, чтобы в двенадцатом часу ночи ввалиться в вежу Катерины и разбудить взрослых и ребятшек, Сидор Савельевич не хотел.

— Ладно, — сказал он, — тут уж и до дому недалеко, однако поздно будить людей. Заночуем здесь. Вот поднимемся на гору в лесочек, там заночуем. Погода отличная — лучше не придумаешь.

Стояла высокая, ясная луна. Светло, как днем! *Райда** вытянулась; упряжка пошла за упряжкой, олени опять за-

*Райда — поезд, состоящий из оленьих упряжек.



Вежа и туна — традиционные жилища самоев

трусили по снегу. Выехали из темной пади. Внизу остался провал ущелья и звук журчащего ручья. Ручей еще не успел замерзнуть. Наверху, где остановились мы, была круглая площадка, открытая со всех сторон. Лесок налево был уже пощипан порубками: видимо, здесь устраивают ночлег не впервые. На ровном пятнышке нашей лужайки разбегались следы дороги на север, откуда мы приехали, и на юг, куда мы держали путь, прямо на озеро Нял, — там стояла вежа Катерины и Лавра.

На месте старого *алаша* (то есть старой стоянки куvasа) Окся начала утаптывать снег; она устанавливала *ваньку* (так называется система шестов для котла). Выля и Выэтар побежали за хворостом из березовых кустиков, а Сидор и я пошли в лесок нарубить цянгов, на которых будут растянuty полотна куvasа.

Минут через десять — пятнадцать все было готово, возы распакованы, и все вещи, необходимые для ночлега, уже расположены по кругу, над которым мы все, сообща, быстро воздвигли конус шалаша. Огонь пылал. Уже было тепло. Ребятишки чувствовали себя как дома, они сбросили свои маленькие малицы и сидели по-домашнему. Не надолго, однако. Скоро они опять натянули их на себя и уснули.

Роман с Устей уже приспособились с левого края нового дома и жевали вяленую щуку. Чайник кипел, котел булькал, как дома. Кончив все дела, то есть привязав оленей на корм, подогнав овец поближе к дому и к собакам, Сидор Савельевич заглянул в куvas, а затем, подобрав поллог, пролез верхней частью туловища к очагу. И мне он посоветовал поступить так же, поскольку полного места внутри куvasа для нас все равно не найдется. Так мы сиде-

ли и возлежали вокруг огня, обсуждая события нашего вечера. Когда поспело варево, Окся отпустила нам первым наши порции, чтобы мы не мешали и могли поскорее начать устройство своего ночлега под небом.

Это было очень просто. Мы вытоптали две ямки, на дно их положили по две оленьих шкуры, ноги просунули в малицы, которые нам дала Окся из каких-то запасных. Теперь оставалось только лечь и закрыть глаза. Свежий воздух не морозил, потому что из глубины капюшона шло ровное тепло от всего тела. Меня охватил покой, какого я еще никогда не испытывал.

Утром я встал бодрый, словно преображенный. Сидор уже запрягал оленей. Утро было теплое, легкий мороз не чувствовался. Окся откинула одну половину куваса; так, «по-весеннему», мы напились чаю. А ведь ночью было не менее двадцати пяти градусов мороза.

Если вчера ночью мы быстро раскинули наш волшебный шатер, то сегодня утром никто не торопился с его уборкой. Солнце светило через марево слоистых облаков. Не холодно. Мы сидели в тепле очага под открытым небом, как весной. Чай благоухал дымком. Хозяин с хозяйкой вели, видимо, не очень приятную беседу. Насколько я понял, маленькая Устя, жена Романа, отказалась идти пешком вслед за овцами, позади нашей райды. Слой снега был рыхл и слишком глубоок для коротеньких ног малорослой Усти. Она изнемогала, утопая в снегу.

Поручить Роману «бабское дело» — гнать овец — нельзя; тем более невозможно, не к лицу это Сидору Савельевичу, который ехал во главе всего нашего поезда в качестве «опаса». Ох и неохотно же взялась Окся за это докучливое и утомительное дело — гнать овец позади кочей райды!

Однако тронулись. Поехали. Солнце стояло уже высоко, когда мы услышали собачий лай, а затем, обогнув круглую горушку, очутились нос к носу с огромным стадом оленей. Тут же, с краю стада, стоял хозяин его Лавр. Он, видимо, поджидал нас. Мне показалось, что это был не саам, а русский человек. Он был высок ростом, цвет волос русый, с русой окладистой бородой, очень красивой; он и

сам был красив, этот человек, — рослый и, конечно, очень сильный. Одет он был не в саамский печок, а в нарядную малицу, покрытую черной рубахой. Это делало его похожим на ижемца. Сидор Савельевич уже говорил с Лавром, когда мы к нему подъехали.

После перекура, подождав Оксю с овцами, дав ей передохнуть, Сидор Савельевич повел нашу райду дальше, домой, в вежу Катерины, супруги Лавра.

Ясно было: место это жилое, вполне обитаемое. Об этом свидетельствовали разреженные кустарники и кустарнички. Вон прогалинка между кустами, она совсем свободна от всякой поросли, а рядом какой-то сгусток кустов вокруг большого камня конической формы. Собаки наши уже убежали вперед и крутились теперь около этого камня. Значит, где-то тут жилье. Но где? Я не мог рассмотреть это место, даже когда сани Сидора остановились около кустов, привлечших мое внимание. Наконец остановка. Словно окаменев, уперся и мой строптивый бык. Он опустил голову, и единственный рог опять перевесил его голову вправо, а левый глаз поднялся и устоялся в небо, как у заправского ханжи. Потом он посмотрел на меня, словно спрашивая: «Ну, чего сидишь? Приехали! Распрягай, что ли! Я голоден!»

Это и я видел, что приехали, что все уже распрягают оленей и тут же отпускают их на волю. Олени, свободные, закинув головы на спины, убегают прочь. «Но куда мы приехали?» — думал я в недоумении, пока на фоне большого камня не появилась фигура Катерины. Она открыла «дверь», то есть входную занавеску из оленьей шкуры. Положительно, я не понимал, куда мы приехали. Только подойдя к людям, собравшимся вокруг хозяйки, я увидел наконец жилье человеческое — саамскую вежу. Она вся была покрыта снегом и действительно походила на камень. Катерина только что приехала со всеми своими семью кошками. Она не успела еще расположиться в веже, даже не «разживила» очаг.

Катерина — хозяйка этой неприметной вежи и того большого стада оленей, от которого мы недавно отъехали. В молодости она была, несомненно, очень красива. Выше

среднего роста, смуглянка, она была быстра в движениях и очень привлекательна. Живые и выразительные глаза постоянно менялись: то она ласково улыбалась, как бы снисходительно слушая то, что ей говорят, то словно бы гневалась. Она любила шутить. Говорила она низким контральто и всегда в повелительном наклонении. Внимательным взглядом она следила за каждым моим движением, словно была готова парализовать какое-то мое агрессивное действие. Что-то в ней было общее с Лавром, хищное.

Скоро подошла Окся со своими овцами. Она загнала их в овчарню — шалашик, сложенный из жердочек. Он был совершенно завален снегом. С появлением Окси началось устройство вежи под жилье. Я заглянул внутрь этого неподвижного дома кочевников. Холодно. Темно. По стенам паутина. Сидор, стоя на коленях, уже «разжиглял» очаг.

В веже было мрачно. Множество, не менее сорока штук, березовых и еловых шестов сходилась в пучок в макушке крыши; дымовое отверстие смотрело прямо в небо. Между шестами и поверх них наложены пластины еловой коры и бересты, а поверх последних настланы большие квадраты дерна. Вежа была лишена венцов, которые так привлекательны в вежах терских саамов. Венцы делают вежу более основательным и теплым жилищем. Вежа Катерины имела коническую форму. Ничего подобного я еще не встречал. Я даже не слышал о существовании подобных веж. Стояла она прямо на земле, видимо, на песчаном грунте, окруженная кустами и деревцами молодых березок. Как заявили мне хозяева, эта вежа очень древнего фасона, а строил ее дедушка, имени которого уже никто не помнил.

Жизнь в веже показала, что из углов ее, то есть из мест, где края крыши упирались в землю, не дуло. Миша, сын Лавра, и я очень гордились этим обстоятельством, так как это нам было поручено окопать всю вежу кругом надежным слоем снега.

Мужчины занялись оленями, теми, которые всегда ходят при доме на случай поездки; их ставят недалеко, на привязи, на ягельник. Женщины принялись за приведение вежи в жилой вид. Но еще до этого они повесили котел с водой над огнем. Роман, вернувшись от оленей, принес кучу *ёры* (веток карликовой березки). Вылley и Вызтар принесли подстилки. Весь пол вежи устлали вет-

ками. На них положили доски пола; они были заново вымыты. Они излучали пар и приятно светлели среди темной ёры. Вылley и я отправились с ведрами за чистой водой. Вылley, конечно, убежала вперед. Когда мы вернулись, между полтами уже стояло ведро Катерины с водой, натопленной из снега.

Не прошло и получаса, как вежа уже имела жилой вид. На полу были разостланы оленьи шкуры, под углы и под края крыши уложены свернутые шкуры, ровы, одеяла; поверх них положили подушки, много подушек. Под потолком оказались протянутыми бечевки и тонкие жердочки, а на них развешены шарфы, пимы и яры попеременно с шерстяными чулками, носками и рукавичками узорного вязания.

Катерина и Окся жили в содружестве. Первая вела свое хозяйство на левой стороне вежи, вторая — на правой. Роман с Устей жили «на задках» — сразу налево от входа, там, где лежат дрова. Лавр и Катерина спали под пологом, рядом со своими полтами; тут же ютились все семь кошек. Владение семью кошками, по суевериям саамов, приносит счастье их хозяйке: «Кошка моя душа», «Кошки все понимают и отвечают, только не говорят!» На свою любимую кошку Катерина «положила оленя»; это значило, что олень должен принести счастье своей кошке; только на этом своем олене она совершает кочевки.

Окся освоила уголок правее полтов. Она спала с дочкой Выллей и сынишкой. Потом лежал Сидор, а я помещался вправо от входа, поближе к середине. Кучки дров защищали меня от холода из дверей. Между мною и дровами спали гости. Впрочем, очень скоро Сидор и я объединились под одной ровой. Так теплее. Если бы меня поместили чуть пониже и я касался бы ногами дров и умывальной мокроты, я уже мог бы обижаться на невнимательность со стороны хозяев. Гости же спали так, что в их положении ничего обидного не было. Один гость, как правило, спал с хозяином в его рову.

В тот день как-то очень быстро промелькнуло время. Лавр рано возвратился из стада, и Роман ушел вместо него. Пришли гости, очень усталые. Все рано легли спать.

А наутро началась трудовая жизнь. Мужчины ушли отбивать от большого стада Катерины инородных оленей, приставших к стаду. Это происходит каждый год во время

передвижения оленей от берегов моря на юг, в лесотундру. Сама Катерина уехала на свое покинутое место за оставленными там вещами.

В веже остались Окся и дети. Я сидел в своем углу с дневником. Маленькая подробность в быту саамов привлекла мое внимание. Я решил ее записать. В охотничьем походе, если в нем участвует несколько человек, в непогоду или для ночлега в пути саамы употребляют все свои кережи, на которых они едут, сдвигают их вместе и обтягивают *салвасами*. Получается вполне надежное и теплое убежище. В таком временном жилище охотники жили и день, и два, и больше, в зависимости от того, сколько продолжалась метель или охота. Однако все это предание старины глубокой, все отошло в этнографию прошлого.

В дальнейшем я много занимался с Катериной по программам. Незадолго до отъезда обратился к ней за разъяснением одного обстоятельства. Оно казалось мне очень важным. Катерина произвела на меня впечатление очень толковой женщины, несмотря на своих бесчисленных кошек. Обдумав вопросы, я задал их ей. В надежде получить точные ответы.

Я спросил так:

— Для чего у вас так много разных жилищ? И куvas, и вежа, и тупа с камельком, и избушка с печкой? Не разберешь, что к чему! Там вежа, тут тупа, в летнем месте изба или еще что-нибудь!

— Ну а как же ты хочешь?

— Как у русских: в деревне избы, на озерах избушки.

— А у нас деревень нет. У нас садки — погосты, *сийт*; это значит «жилое место», если сказать по-вашему — временное место. Если строить избушки на всех тонях, на всех промысловых местах, где мы живем на озерах и реках, то надо прямо сказать: не поднять одному хозяину этого — на всех местах иметь избушки. Сил не хватит.

Вот Агиевы, наши соседи, — ты у них побывай обязательно — они девять раз переезжают с места на место. На каждой тоне свой промысел, свое занятие, свой зверь для охоты, своя рыба. И сроки разные. Летом у моря живут, с апреля до сентября — октября, считай шесть-семь месяцев. С середины сентября уже поехали в осенние кочевки — в озерах ловить осеннюю рыбу, в тундре собирать оленей. Живем — одни в куvasах, другие, покрепче хозяева, — в ве-

жах, а иные — в тупе. У меня на первом месте стоит тупа. А здесь жить недолго — вежа. И еще одно место — вежушка старая, там на озере рыбу половим, в куvasах будем жить, а там уж и зимнее место придет — тут избушки и *пархты**: тепло, лес близко, свадьбы играем, святки. Вот так мы и живем. Мы кочевники, мы кочевой народ, — сказала Катерина с гордостью.

КРУГЛЫЙ ГОД

Смысл кочевничества, по моему представлению, определяется сезонностью перемещений всем домом в связи с сезонностью промысловых занятий кочевников. Начать с рыболовства в его разных видах: сиг, проходные рыбы, семга... Каждый вид рыбы имеет свои сроки движения, заходя в определенные места на нерестилища. Собираение оленей, так называемое *имание* оленей, диктуется привычкой оленей к совершенно определенным миграциям, которые происходят ежегодно в определенные сроки. Принудительный выпас оленей в лесах зимой избавляет их от потрав волками. Все это в моем представлении укладывалось в определенный, кочевой цикл. Каждое передвижение было оправдано настолько, что укладывалось в определенную графическую схему. Кончилось тем, что я набросал такую схему. Она состояла из ряда концентрических кругов, разделенных на двенадцать секторов, по числу месяцев. Каждый сегмент условно разделен на четыре части, по числу недель в месяце. На внешнюю сторону первого круга вынесены даты праздников; кто хочет, может делать здесь отметки местного календаря. Вокруг этой схемы удобно было бы заранее наносить устойчивые метеорологические данные: средние сроки выпадения снега и замерзания озер, появления зелени, начала сокодвижения и т.п. Обследователь к этим данным легко может присоединить данные текущего года. Я быстро продумал всю эту схему в подробностях.

Теперь я знал, с чего начинать беседу с Катериной. Я начал задавать ей вопрос за вопросом о начале и конце того

*Место хранения имущества.

или иного промысла, о занятиях мужчин и женщин, о датах переездов с места на место, где что ловят и как именно, какими орудиями труда, где они хранятся. Катерина отнеслась к беседе с большим интересом, даже с увлечением.

В результате «урока» с Катериной к обеду у меня была в руках схема «производственного календаря» оленеводов-саамов Катерины Лукиной и Сидора Агиева.

Во время этой беседы и составления календаря я, само собой, вошел в круг хозяйственных и бытовых интересов мотовских лопарей. Очень часто ссылалась Катерина на погоду, на признаки наступления той или иной погоды. Невольно я подумал: а не является ли Катерина знатоком погоды, причин ее изменения, не может ли она предсказывать погоду? Вне всяких сомнений, Катерина — большая умница и весьма одаренная женщина. На другой день с утра мы снова засели за «урок». Катерина занималась своими хозяйственными делами, я записывал ее сведения. Этот «урок» вылился в очень интересную беседу. Окся изредка вставляла свои замечания. Они всегда были дельными или покрыты таинственностью, преодолеть которую мне не всегда удавалось. Беседы с Катериной касались самых различных тем из области саамского «погодоведения».

Зима

— Давай начнем сказку про нашу жизнь с конца зимы — с начала весны, — сказала однажды Катерина.

— После нового года полный снег ложится. Вот отшутили последние снежные пурги, что в конце февраля и в начале марта бывают. Наступило легкое время ранней весны, *сьюхч* называется. Это время хорошее: ночью морозы, днем солнышко не только светит, но уже и греет; правда, самую малость, всего на одну сосульку, а все-таки греет. Если мы в дороге — откроем солнечную половину куваса и так живем, а сами еще в зимней одежде ходим и сидим у очага. Однако уже тепло, дышится легче. С масляной недели, с четверга, начинаем *кыргылы пейвс* — «гулёмный день» называется. Тут и вечеринки бывают, и песни поют, днем катаются на оленях. Веселое время, хотя оно еще и очень морозное бывает. Потом пост. С этого времени снегу не прибавляется. Дни стоят ясные, не обидные. Старики и старушки теперь куропаток хорошо берут, даже на прода-

жу хватает. В это время в стаде оленей важеньки становятся сразу вслед за важенькой-вожаком. Они, эти важеньки, идут во главе стада, тесно друг к другу держатся, а все быки и *хирвасá* идут в пятке (то есть в конце) стада. Ну как бы сказать, они оборону держат. Ведут стадо важеньки, они теперь чувствуют тягу к местам отела, к берегам моря. Тогда их тянет, где родились они, где тешились они сами в прошлые годы, где все важеньки телились испокон веку. Эта тяга очень сильная, олени все чаще и дальше уходят от зимних пастбищ и тянут на север. Пастухам надо ухо держать востро: бывает, стадо сорвется и уйдет одно, без пастуха, к северу. Это важеньки его уведут. Пастухам все труднее становится возвращаться домой, на ночевку. Это уже ведомо: как заметят пастухи тягу оленей к берегу моря, тут и решают: надо кочевать, надо уходить с зимнего места, надо возвращаться в летние погосты. Вот с этого времени стадо быстрее перегоняют к местам отела.

Весна

Женщины кончают свои зимние работы, мужчины быстро починяют сани, кережи и сбрую. Запрягают ездовых оленей — и в путь, на первое весеннее место, а потом и на второе, и на третье — у кого они есть. На весенних местах живут неподолгу, поспеваем за оленями и за рыбой, как она в озерах и в реках ходит. Тут уж как погода покажет. Если бывают холодные ветры, что редко, задерживаемся, а все больше вперед подаемся, от пастбища к пастбищу, вверх, на север. Опять мужикам далековато кажется ездить домой ночевать. Переедем, прикочем поближе. Очень хорошее это время. Теперь в озерах рыбу ловим, каждое утро свежую рыбу едим всласть. Зимой-то свежей рыбы не было, одна только соленая. И мясо еще есть у тех, кто побогаче, а кто победнее — в долг берет, осенью отдаст. Солнышко с неба почти не сходит. Днем в дороге живем, а на привале кувас наш открыт. Ребятишки начинают играть в лапту, а у мужиков большая забота — чинят старые и изготавливают новые вязки для важенок. Когда изготовят вязки, на них поставят стельных важенок, уже на местах отела.

Лед на озерах стал ломкий, ехать надо осторожно. Опаздывать нельзя. Тут уж слушаем, что скажут знающие

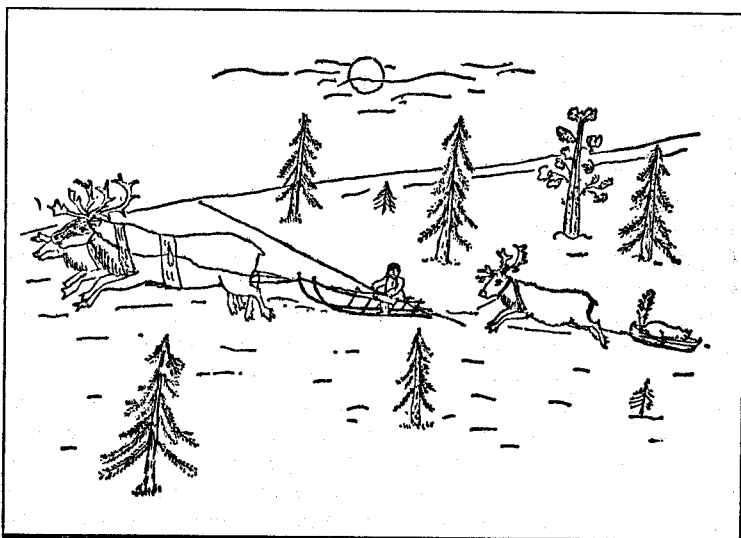


Рисунок саамского школьника. Из книги «В краю летучего камина»

старики, как они? Ну уж как они там скажут — не скажут, а до распутицы мы обязательно в летнее место должны попасть! В летнее место приехать надо вовремя, это обязательно. О кострах забыли и думать, теперь печки топим. *Султыгу* забыли, *риске* забыли, теперь печеный хлеб едим, радуемся.

Тут я встречаю в речь Катерины:

— Такого вкусного хлеба, как у вас, в лопарях, я нигде не едал.

— Ладно уж, рассказывай!

Важенки, как только выбрались из тундры, встали на свое привычное место отела, на летних пастбищах. Теперь оленицы начинают жить в отдельности. Каждая важенька находит свое старое место отела, а молодые облюбовуют себе новое место на всю жизнь. Тут и травка поднимается, пушица ли, осоки некоторые, мох-ягель есть тут обязательно. И обрывчик земли надо ей непременно иметь около себя, чтобы ей корешками можно было закусить и чтобы вода тут тоже была. Это обязательно надо. Мужчины берут важенок на вязку и держат их до конца отела. Ухаживают за ними за всеми до конца отела, переставляют с места на место, на водопой водят. Важенька отелилась, те-

ленок на ноги поднялся, побежал за матерью — значит, исправны и мать, и теленок, их отпускают на волю.

Теперь мужики, бывает, на несколько дней уходят из дому. Все время работают в стаде, там и ночуют: принимают телят, смотрят, чтобы матки в порядке были, бывает, приходится звать крепко знающего человека, *пастай* его титул. Он умеет помочь важеньке во время отела. Бывает и так, что мы, женки, ходим в стадо, носим мужьям обед. Однако оленей не касаемся. Пока важеньки телились, быки и хирваса вовсе от важенок отбили. Они ходят сами по себе, с важеньками теперь они не соединяются. Мы за ними не смотрим, хотя они и ходят по воле без пастухов.

Все олени на воле. Важеньки живут по отдельности. Быки тоже особняком. Пусть ходят на просторе! Волка нет! Он у моря не бывает, а олень на воле здоровеет. Пастухи ходят к ним по очереди или кому дело есть в тундре; сходят посмотрят: как олени? где они ходят? нет ли больного? где он лежит? К нему хозяин придет, полечит или забьет. Впрочем, это редко бывает.

Однако не всех оленей отпускают на волю. Самых смиренных, самых «мудрых» быков — ручных оленей перегоняют на острова, что в море против каждого погоста лежат. Там им очень хорошо! Комара нет, корма отличные, ветерок с моря самый приятный. На островах пасутся те олени, которых по осени первых возьмут в руки. Это с ними саамы отправятся собирать в тундре вольно пасущихся оленей.

Лето

Кончился отел, а уж свободные люди, то есть те, которые раньше освободились от важенок, теперь ведут подготовку к постройке на реке забора на красную рыбу — семгу. Когда все саамы-хозяева съедутся домой, тогда собирается весь народ на сход — на *суйм* (так раньше назывались общие собрания граждан сельского общества). Это бывало в солнечные дни, на улице собирались всем миром. Судили и рядили: где и как строить забор на семгу в этом году, кому поручить это дело, кого выбрать заборщиком? Надо, чтобы это был *знаткой*, никому не обидный человек.

Первую рыбу поймали — тут общий пир открывается. Эту рыбину приносили в жертву хозяину воды, хозяину реки. *Гарвами* тоже ловили. У нас весь улов в общий котел

шел. Свежину варили в особой избушке. Хороший это был праздник — все сообща, все на воле, на берегу реки гуляли и веселились. В это время всегда солнечные дни стоят.

Пришло время сѣмужного лова. Многие хозяева попозже уходили и на тресковый промысел. Это все одно; треска и семга ловились всем обществом. Весь улов делился по паям, между всеми хозяевами погоста. Кое-кто, кому нужна была, ходили к морю за нерпой; впрочем, этим промыслом попозже занимались.

Доход от семги шел на уплату податей. Доход от трески — на покупку хлеба на весь год. А было время, раньше, до революции, — весь улов семги отдавали купцу из Колы; он за это рассчитывался с казной. Купец снабжал саама хлебом и платным товаром (одеждой) и записывал за ним новый должок. Всегда мы, саамы, бывали в долгах; повелось это еще до того, как губернатор через всю нашу землю проехал верхом на людях. Ну к чему это, скажи на милость, верхом на человеке ехать?

В конце лета многие на тресковый промысел уходят. Это те, у кого дрова уже припасены, сбруя и сети на осень починены. А те, кто еще возится с ними, те сидят дома и работают. Ну а женщинам все те же заботы и хлопоты: поделявают шкуры, шьют шапки, а кому надо — малицы и пимы. Летом, в дни солнцестояния, мужчины играют в лапту. Женщины и девушки по гостям ходят, или ездят в соседние погосты, или ждут гостей к себе. В конце лета девушки по ягоды ходят, на прибрежных островах собирают чернику и воронику, бруснику и морошку. Кисель-то из морошки куда как хорош! Бывает, и варенье варим. Однако дорого! Заготавливаем всего впрок на зиму, кому что не лень, особенно кто любит послаще покушать.

По вечерам — вечеринки, *сирпархт* называются. Они бывают в конце лета. Танцуем, играем — и девушки, и молодые женщины, и парни, и молодые мужчины, которые любят потанцевать. Все собираются в избушки, нарочно для этого нанятые.

Лето проходит быстро, с августа начинаются праздники. Праздников много. Если осень хорошая, то есть туманная и теплая, да часты устойчивые восточные ветры, тогда хорошо для оленя, тогда жди хороший выход приплода. В такие годы телята рождаются двойнями, даже тройнями, случается.

Осень

Переменились ветры, потянули с юга, олени отошли от берегов и вернулись в тундру. Первая половина августа уже прошла, вторая началась. Саам впервые в этом году опять берет в руки оленя — островного быка. Вот и наступила осень. Для оленей это орхальное время (период случки). А для саама началась его страдная пора. Мужчины уходят в олени, в тундру, за хорошим мехом для шапок, для *малиц* и *печков*. Вернутся мужики — мало времени пройдет, скоро наступает время имания оленей. С первых или средних чисел октября, а то и раньше бывает, все мужчины уже в тундре. Ищут и ловят оленей, собирают их в стада, считают и распределяют по хозяевам. И мы, женщины, едем с ними в тундру. У терских саамов теперь бабы не ездят, дома остаются, да и в наших местах так бывает, однако редко. Хорошо, как муж старательный — он тебе и дров припасет, и наколет их вволю. Такой женщине легко и одной, и с ребятами. А как нерадивый попадется — горе той женщине! И в холоде, и в голоде будут жить и дети, и жена. Одна надежда на свои руки.

Первая задача мужчины во время имания оленей — поймать ручных оленей. Для этой цели он и берет тех оленей, что на островах все лето паслись. Олень оленя не боится. Близо подходят они друг к другу, только успевай изловить. Не так это просто, как говорится, но, как только сбили стадо, наловили оленей для переезда — собираются в поход, всем домом переезжают из летнего места на осенние места. Так вот и начинаем нашу жизнь каждый год словно заново. За лето олени хорошо откормились, ходят веселые. Теперь они живут в тундре, около озер держатся и там, где перелески и кустики; угощаются грибами, ягодами, заметно жиреют. Тут они входят в тело; с выпадением снега начинают кормиться главным образом ягелем.

Теперь гуляют олени! Хирваса стали сильными, грудастыми. Они очень красивы в это время и бывают опасны. Это надо знать. Хирвас с хирвасом вступают в борьбу из-за маток. Они сильно бьются. Каждый хирвас-победитель собирает вокруг себя двадцать пять важенков. Не отпускает от себя ни одну. Это орхальная пора началась. Мужчи-

ны знают ее и уже поспевают в тундру ко времени — не опоздать бы! В это время примечают погоду: если в день 21 сентября нет росы, то около 14 октября (на Покров) будут сильные снега; снег ляжет и не сойдет. А если этого нет, то на 27 сентября жди штормов и снега. А после этого бывает оттепель. Все это надо знать, чтобы управляться с оленями вовремя.

Женщины тем временем живут дома, в летнем месте. Они собирают, чинят и упаковывают вещи, готовятся к кочевке. Около 14 сентября начинают собираться в отъезд на осенние или зимние места. И глядишь — запрягли оленей, собрались, снялись с места и поехали на юг, кто в санях, кто в кережах, а кто и вовсе только с *ташками* — пешком, с оленями под седлом. Детей и добро, которое берегут, перевозят в ташках.

Приехали на первое осеннее место — мужчины сейчас же идут в тундру, там ловят они и собирают оленей в стадо и отделяют от него чужих оленей. Тут у нас бывает большая гостьба. Друг к другу ездим в гости, чтобы отделить оленей своих от чужих. Кто остается дома — заготавливает дрова, чинит сбрую, вежу или тупу утепляет, а потом все равно и они уходят оленей собирать, разъединять в стадах, выделять своих, отделять чужих; пасут свои стада, у кого они были, или отбывают очередь в стаде хозяина, которому отдали своих оленей на выпас. Ночевать домой являлись обязательно! У женщин в это время много хлопот: овец колют, чинят зимние одежды, обувь готовят, довязывают рукавички и чулки, дом или вежу в порядок приводят, сетки чинят. Если озера станут рано, все мы начинаем ловить рыбу сетками. Мужикам некогда: они пасут и собирают и разделяют оленей; правда, они приезжают на озера, когда начинается лов, рубят проруби или переставляют сети на новые места, но большее время они живут в оленях.

У каждого хозяйства свои озера, свои уголья. Иные по девять раз в году переезжают с места на место. У нас до зимнего погоста только три *садки*, то есть три места обитания. У Агиевых два. А Чапуровы имели семь кочевых мест — одно зимнее, возле леса, и одно летнее, на берегу моря, остальные на озерах.

Зима

На какой день солнце совсем садится — не примечала. В декабре оно не показывается. В это время мы живем уже в зимнем погосте.

Наступило время *скамм* — темное, бессолнечное время. Однако оно не очень долгое, оно тянется только до Крещенья. Тут забот много. Переезжаем в зимний погост. Начинается зимнее жительство. Пока в доме обживемся, устроимся, пока оленей разберем по рукам да беднота раздаст своих оленей в стада крупным оленщикам на выпас, пока очередь для караула в стадах установится, пока управимся со всякими делами, мужики хоть раз на охоту сбегают, глядишь, одного-двух песцов принесут, или лису, или выдру — тут и святки наступят. В это время зима в самый сильный разгар войдет. А там, глядишь, и солнце покажется.

Солнышко из-за края земли выглянуло — стало жить легче. Веселее стало жить — так и у вас говорят, вот и мы теперь так же говорим на день 19 января. Теперь молодежь чаще устраивает вечеринки, чуть ли не каждый день. В эти дни и свадьбы играем, а иные свадьбы на весну переносят. Как кому нравится, кому заработки позволяют. В эти дни устраивают гонки оленей, другие купаются в проруби — кто выживет? Устраивают катание на оленях, девушки гадают; самые это хорошие, самые развеселые праздники.

Не знаю, как у вас, а мы зиму любим. Покойное, сытное это время — зима.

По-нашему, солнечное время — от появления солнца над краем земли и до того дня, как осенью оно скроется и уже не показывается, — называется это время *талъв*.

Хорошее время, особенное: олени в руках, куропатки в лесах по кустам бегают, в силки ловятся. У кого олень не хватает, тот кормится куропаткой, несмотря на посты. Недаром об этой птице говорят: «Куропать — летучая рыба». Она бедняку взамен мяса идет, вместо рыбы. Даже несмышленые ребята добывали эту дичь; а старики и старухи даже подрабатывали на ней. До войны сотни, тысячи этой куропатки от нас увозили. Теперь сами поедем; однако куропатки ныне мало осталось.

Не знаю, как у вас, а мы зиму любим больше лета. Летом комары и гнус, олени далеко, весной мокрота, осенью до-

жди и слякоть, не знаешь, что надевать, где пройдешь, где утонешь. А зимою везде все дороги открыты, имей только олень. С оленем жить весело. Без оленя сиротское дело, считай что погибель.

Зимою олени в лесу в безопасности живут. Очередь пастухов легкая, пастухов много, стад всего три-четыре. Все олени по этим стадам розданы. Жди, когда-то до тебя очередь дойдет, а тем временем делай неотложную работу. Олени в безопасности; потому это так, что зимою волк из лесу уходит. Он в перелесках охотится на дичь, на мелко-го зверя. Много волков уходит на юг, на Терский берег, в русские деревни. Там хватают они где что попадетсЯ.

Зимою вся одежда припасена, дрова заготовлены, соленую рыбу в бочках привозим от тех мест, где ее изловили. И ягоды припасены, кому какие нравятся, не ленись кушать. В тупах тепло, кто как любит, так и топит. В зимних погостах лес и сушняк всегда под рукой. А кто русские избушки поставил, тот день и ночь в тепле живет. Бражка со стола не сходит, дорожных гостей угощаем. И запасной бочонок с бражкой за печкой всегда пыхтит, а другой поспевает, других гостей дожидается. Кто с нами дружбу водит и бражку пьет, тот половину саамской жизни знает; горя на-шего примешь — пожалуй, всю нашу жизнь узнаешь!

Большие праздники мы, бабы, отгуляем — тогда за дело принимаемся: поделываем шкуры, кроим одежду и шьем. И все на полу, потому что сподручней.

Мужики в это время охотой занимаются. Хоть и любимое это дело — охота, а бывает им худо и тяжело, потому что приходится им уходить из дома. И неделю, и две, и три, бывает, пропадают в тундре. Эта страда у них бывает после зимних праздников — пропадают в тундре подолгу. Все зависит от того, какой зверь попадетсЯ, как он водит человека. Случается, подолгу охотник домой не возвращается, все бродит в тундре или в перелесках один. Олень да собака с ним, да кережа, в которой он едет, следит пушного зверя или дикого оленя*.

Каких трудов, какого холоду, какого горя натерпится охотник, пока добудет одну шкурку зверя. Ну и то надо правду сказать, бывало, приносили домой и не одну шкур-

ку, а много. Вот Павел Юрков в прошлом году ходил по капканам две недели, а в третью снял двенадцать лисиц сиводушек, а бывало, и штук сорок песцов приносил. Стоит того! Мужик на охоте по неделям пропадает, а бабы тем часом дают себе отдых, по гостям катаются на своей пятерке оленей. А упряжь-то — загляденье, если это женщина справная.

Мужик с охоты вернулся, отдохнул, погулял, праздники справил и обжился. Большую дружбу в это время ведут мужчины. А если ссорятся, то очень скоро тот, кто считает себя виноватым, идет к другому и винится, просит у него прощения. В ссорах серьезных кланяются друг другу в ноги и молятся. Теперь уже этого нет. О случаях упорства в ссоре, непримирения — не слышала. А если и бывает, то человека такого народ не любит. А бывает и так, и очень часто бывает, что муж с женой по гостям поездят вместе, отдохнут, и опять он в тундру едет, пропадает там, гоняясь за пушным зверем. Это мужик ладный, трудник!

А бывает и так, что самостоятельная женщина нарядится во все лучшее и поедет одна по гостям, к своим подружкам, к сестрам, к братьям и приятелям. А потом они к ней приедут, живут у нее, жируют, гуляют, отдыхают и веселятся. Этим временем наши женщины умеют пользоваться, не зевают, дают себе отдых, не гляди, что попусту катаются на своих нарядных упряжках.

И не заметишь, как время подкатит к весне. Глядишь, опять важеньки повернули на север, опять они стали во главе стада. Месяц март наступил... Вот и готовятся к весне, вот и новая жизнь начинается. Все то же самое по кругу идет, из месяца в месяц, а не похожее на старое, прошлогоднее, — словно бы новое.

— Мы кочевники, — такими словами закончила Катерина нашу беседу. — Мы кочевой народ; мы как олени.

*Сейчас саамы на диких оленей не охотятся.



Чернецов Валерий Николаевич (1905–1970) – выдающийся отечественный археолог и этнограф-уровед, доктор исторических наук, педагог.

Родился в Москве, в семье архитектора. Окончил Московский электротехнический институт. В 1923–1925 гг. как радиотехник участвовал в геодической экспедиции на Северный Урал. Подолужил среди обских урвов, в частности, уральских манси, выучил мансийский язык и собрал богатый

фольклорный материал.

В 1930 г. окончил этнографическое отделение географического факультета Ленинградского университета. Работал в Научно-исследовательской ассоциации Института народов Севера и одновременно занимался педагогической деятельностью. С 1935 г. – сотрудник Музея антропологии и этнографии в Ленинграде.

С 1940 г. В.Н. Чернецов в Москве, в Институте истории материальной культуры. В 1941–1944 гг. – заместитель заведующего его Московским отделением. В Институте археологии АН СССР он работал до последних дней своей жизни. Ученый внес большой вклад в разработку мансийской письменности и создание учебной литературы. В 1930–1940-е гг. им опубликованы «Очерки фонетики, морфологии и синтаксиса мансийского языка», «Большой мансийско-русский словарь», «Вогульские сказки».

В 1925 г. В.Н. Чернецов провел пять месяцев у манси. В 1927 и 1928 гг., изучал таилыские наскальные изображения и этнографию лозьвинских манси, на Ямале стал первооткрывателем арктической культуры на побережье Карского моря. На Сосьве, Конде и Средней Оби собирал этнографические и фольклорные материалы, в том числе по медвежьему празднику у обских урвов. С 1948 г. руководил археологической экспедицией, открывшей ряд памятников Западной Сибири.

Научные интересы В.Н. Чернецова были чрезвычайно широки: он занимался археологией Зауралья и Сибири, исследовал языки, этнографию и фольклор народов региона, изучал вопросы происхождения и древнейшей истории обских урвов.

Предлагаем читателям страницы из полевого дневника ученого.

МАНСИ. ИЗ ПОЛЕВОГО ДНЕВНИКА

Тахых ойка, Халев ойка были богатырями, но они могли принимать облик соответствующих им птиц. Раньше была все вода, тогда Тахых отыр сказал: «Я нырну, пожалуй, достану землю». – «Ну нырни». Он нырнул. Достал немного земли и стал остров. Тогда нырнул Лули отыр. Нырял трое суток, достал земли и стала большая земля.

Жил человек с женой, был у них маленький сын, в колыбели еще лежал. Однажды женщина пошла за водой и видит: менкв гонит шестиноного лося. Приходит домой, муж ее спрашивает: «Что сказать имеешь?» – «Ничего нет, видела, как менкв шестиноного лося гнал». Мощ хум услышал это, выскочил из колыбели и побежал. Погнался за лосем. Долго ли, коротко ли гонялся он за лосем, догнал и отрубил ему две задние ноги. Остались две передние да две средние. Дорога, по которой бежал Мощ хум, видна и теперь, это Млечный Путь. Также виден и лось (Большая Медведица). Раньше, когда лось имел шесть ног, его люди не могли догнать.

Солнце – это Хоталь эква, а луна – Этнос ойка, они муж и жена. Мужчина не может обнажать половых органов перед солнцем и огнем, так как и то и другое – существа женского пола: Хоталь эква, или Хоталь нэ, и Най эква, или Най нэ.

«Моя жена закрывает лицо от моего отца и старшего брата, от младших братьев не закрывает, хоть бы их сколько было. Также закрывает от братьев отца. Мать моей жены закрывает лицо от меня и больше ни от кого». (Нелинья-пауль, Мелентьев). [...]

Хулим-сунт-пауль. П. Буксанов. Сами (его собственная) покрыта соболиными лапками, только нижняя часть рукавов из неплюя. Обшлага, края, пол и подол из взрослого оленя. Воротник из светлого соболя. Подкладка из неплюя, по подолу и по полю орнамент (кве ракт хараньт).

Совья вай – чулки из оленьей замши с подошвой из лошадиного камуса. Подошва пришита сборчатым швом так, что края ее загнуты вверх. Перед из кожи, окрашенной охрой. К переднему концу подошвы пришиты два тонких



Ура пантьяк на священном месте у Хиль-пауль.

ремешка, которые продеваются по краю подошвы в имеющиеся там петли и тем самым не дают ей хлябать на ногу. Концы ремешков завязываются на щиколотке. Чтобы чулок не съезжал, он привязывается к поясу ремешком, пришитым для этого к верхнему краю чулка и, кроме того, подвязывается под коленом.

Маници вай из оленьей замши. Сшиты точно так же, как и суконные, то есть подошва пришита сборчатый швом. Надеваются под нярки.

В Ильпи-пауле у вогулки *сахл* покрыта неплюем, нижняя часть из взрослого оленя, прошивки из белого теленка. С внутренней стороны подкладка — на спинке из зайца, полы из шкурок черняди (25 шкурок).

В Нижнем Пелхлате первый раз увидел, что у вогула нож не привязан к ноге, а висит на двух цепочках по-самоедски. Выше этого места такой привязки не встречал. Здесь же почти не видно, чтобы носили нярки, больше все — совы вай. В Соме-пауль ханты носят нож, привязывая ножны к ноге, но, выезжая на неводьбу, привязывают *синаль пор кволи* к поясу.

Олтотумп-пауль. На вогуле надета рубашка из ситца с прямым воротом и завязками вместо пуговиц. Справа на по-

ясе висит нож. Ножны сосьвинского типа, но синаль пор кволи привязан к поясу так, что получается прикрепление самоедского типа. На ногах — совы вай, на голове — платок. Волосы заплетены в две косы, обвитые шнурком. Поверх рубашки вытертая старая малица. Справа нож, слева платок. На женщине надето *нуй сахи* — нечто вроде халата из красного сукна с нашитыми полосками синего и красного сукна вдоль распах и по подолу. Вместо пуговиц — завязки из кожи. Стоячий воротник шириною 7 см имеет спереди выступающие концы в виде языков длиной 12 см.

Хохань-пауль. Мальчик сделал лук, но стрела вместо зарубки имеет маленькую дырочку, которой она надета на тетиву, так что стрела не летит, а остается на тетиве. И. Вангалев сказал, что вогулка не продаст тучана: старый еще можно, но новый нельзя. Особенно старые вогулки ни за что не продадут его.

Олтотумп-пауль. *Тумре* — музыкальный инструмент в виде пластинки, вырезанной из оленьей лопатки с прорезанным язычком. Лево́й рукой берут за конец и прикладывают к губам. При этом правой рукой дергают за веревочку или жилку, привязанную к другому концу, чем достигается вибрация язычка. Слегка вдыхая или выдыхая воздух, можно добиться различных тонов. Вогульская девушка для этого беззвучно произносит слова, определенные для каждого мотива. Так, например: «*Гаврике гаврике, вас пириц вас пириц! Гаврике вас пириц, вас пириц, вас пириц*».

В Яны-пауле вогулка, подоив корову, подержала покойник над ее спиной.

В Ильпи-пауле вогул перед отправлением на охоту окурив дымом гриба-трутовика *сос* свои вещи (лыжи, миску и пр.).

Сакв-сунд. В истолченную махорку (для нюхательного табака) женщина, приготавливая ее, прибавила немного пепла из очага.

Ворсик ойка — Ялпинг-ньёр. *Тохыт ойка* — Соме-пауль. Нельзя убивать нигде. *Халев ойка* — Нильданг-пауль. *Хортхан ойка* — Ялпинг-я (выше юрт Тобольчинских). *Сорт ойка* — Манчесс-пауль. *Сухал эква* (Пурипан эква) — Хангласс-пауль. *Катя из* — Казым (почитаются и на Сосьве). *Нялтон ойка* — Яли-ул-пауль (нельзя убивать). *Тоуль уй ойка, Тоуль уй карс* (Есуй ойка) — Сосьва, Нюс-

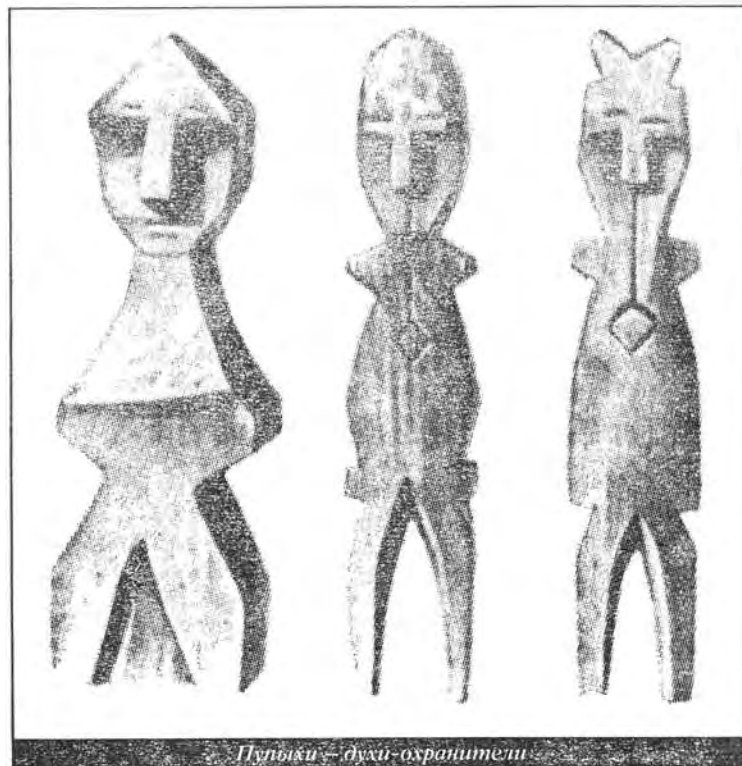
гой ойка — ниже Березова (их не то отец и шесть сыновей, не то семь братьев). *Мир сусне хум* — Троицкие юрты на Оби. Других птиц нельзя убивать лишь в тех паулях, где они являются тотемом. Щуку и налима нельзя женщинам резать там, где они тотем. Беспольных тотемов (чайка, ястреб) избегают убивать где бы то ни было.

Ниже Ват-тары-пёла. С. Пакин с братом делали жертвоприношение Халев ойке. Они ехали на лодке в Березов с рыбой. Проехав с версту ниже поселка, вогул, сидевший на корме, постучал по лодке, выплеснул из кружки в воду вина и опять постучал по лодке. После этого вино распили. Семен сказал, что стучать надо для того, чтобы Халев ойка услышал.

Семь орлов захотели лететь на небо. Сначала один поднялся, начал кружиться и скрылся, за ним второй и так все. Они достигли неба и прилетели назад. Потому теперь поют: «*Сат йисуй лулийт сорм!*»

Щуку или налима, в которых найдена лягушка, есть нельзя, а надо выбросить в лес или же засолить. В соленом виде есть можно. Лягушка — *пурынан экв*. В Ханглас-пауле это название не употребляют и говорят *Хал эква*, то есть «между кочек женщина». Она дочь Хортхан ойки, сестра *Кери хамлах* (проверить). Хранится и почитается на Сосье. Там убивать ее нельзя.

По берегам рек живет *ялпинг уй* — змей. Длиной он достигает до 4 саженей. Раньше они достигали величины до 7—8 саженей. (самые старые толщиной в руку и толще). На брюхе имеет ряд костяных пластинок, от которых остается след на песке в виде ряда поперечных полосок. Весной он кричит, издавая крик, похожий на крик утки: «Неч, Неч» — или по-другому, когда крик походит на капанье воды. В последнем случае подходить к нему опасно. Он бросается на человека, обвивает его, душит и перетирает своими пластинками. Сила его такова, что, обвив дерево во время сна (на земле он не спит), ялпинг уй врезается пластинками и на дереве остается след в виде бороздочки. Дед Пакина однажды ставил сетки на Оби, а в том же месте жил ялпинг уй. Как-то во время лова змея высунула голову возле самой лодки, но Пакин не растерялся и притиснул змею к дну (здесь было мелко) заранее срубленной рогаткой. Он пробовал рубить, но отрубленный кусок превратился в целую змею. Тогда он бросил все и бежал. Придя на другое утро,



Пурьки — духи-охранители

он нашел вилы истертыми в мелкие щепочки, а змея ушла. Ялпинг уй не умирает, а однажды ложится на землю, свертывается в кольцо и превращается в камень (аммониты вверху по Сосье находят чрезвычайно крупные).

Медведь и лось не умирают своей смертью. Они начинают есть землю и, наевшись ее, опускаются в воду, где продолжают свое существование. Если животное опускается в озеро, то превращается в *виткуль*, если в реку или вообще в быструю воду, то образуется *виткищ*. Виткищ роет землю, отчего в образовавшееся отверстие уходит вся река. Но занимается он этим лишь летом. Конец виткищ заключается в том, что он начинает рыть землю зимой. Где большая глыба земли, с которой виткищ не может справиться, придавливает его и убивает. Какова бывает смерть виткуль, не известно (С. Пакин).

Ящерица *ойчялэв* фигурирует в виде пуговиц у *Яли-ус ойка* (Яли-ус-пауль, Люликарские юрты). Видеть здоровую ящерицу — ничего, но кто встретится с ней в тот момент, когда у нее отваливается хвост, тому грозит смерть — как ему самому, так и его семье. Самостоятельного *пупыха* ящерица не имеет.

Ялпинг уй — священный зверь. Существо, имевшее в длину несколько сажен, видом напоминавшее ящерицу (Еgrim-пауль). Ялпинг уй — существо, живущее в земле и весной издающее звуки, похожие на крик утки. Всех, кто попадает ему на глаза, он моментально убивает, и поэтому вогулы его чрезвычайно боятся. Он обвивается вокруг деревьев, отчего они сохнут. С виду ялпинг уй похож на язык пламени.

Первое небо находится невысоко над землей. На нем живет *Чахил Торум*. Из слов Пакина я понял, что Чахил Торум раньше жил на земле, а затем поднялся на небо. Насколько я понял, Чахил Торум представляет из себя нечто вроде народа, как *Мис махум*. Над первым небом находится другое, где обитает *Нуми Торум*. Над ним есть еще третье небо, где находится *Корс Торум* (высокий бог), или *Нуми Корс* (верхний, высокий), или просто Корс. На земле живут люди и кроме них еще Мис махум и менквы, или *учих*. И те и другие подвластны младшему сыну Нуми Торума — *Мир сусне хуму*, ежегодно платят ему дань. Собирает дань «десятник» Мир сусне хума — *Чохрын ойка*, сын *Ялпинг ойки* — богатыря, родившегося на земле. Под землей живут *куль* — черти, не подвластные Мир сусне хуму. Семь сыновей Нуми Торума живут в семи углах мира, они были богатырями. Они, а также сыновья, родившиеся уже на земле, теперь почитаются в виде пупыхов, а другая часть сделалась людьми. В местах жительство богатырей теперь находятся пупыхи и живут потомки этих богатырей. Им нельзя убивать соответствующее животное (которое является пупыхом и образ которого имел богатырь-предок), так как оно «приходится родней» живущим людям.

На мой вопрос, кто такой Мощ хум, вогул Хуры Костя сказал: «Вот один Мощ хум», — указал на сына (лет 5), — а я Пор хум, ты тоже Пор хум, а может быть, и тоже Мощхум».

Созвездие Северная Корона. *Мошь нэ кол тагла* — женщины Мощ хума, не известно — жены ли это его или сестры (Хулим-сунт-пауль).

Куль и менкв — существа величиной с дерево, живущие в лесу. Будучи злыми существами, они всячески вредят людям. Убить их человек не может, но их убивает Чахил Торум своими пламенными стрелами *торум санкв*. И те и другие имеют жен и детей. Кроме них в лесу живут Мис махум (народ Мис). Это добрые существа. Они чрезвычайно богаты и посылают также богатства людям. Встреча с *Мис хум* приносит счастье. Иногда девушка или женщина Мис приходит к вогулам, становясь женой кого-либо, вместе с ней приходит счастье. Точно так же вогулы ходят искать *Мис нэ*. Чтобы взять ее в жены. Самые черные соболи (*сормени пун иёхс*) — это соболи, посланные народом Мис.

Менкв, куль и Мис обычно не доступны взорам людей и становятся видимые по своему желанию. Точно так же менкв может изменять свой рост. Мис махум лишь немного выше людей (Хулим сунт). Отличить человека Мис можно по тому, что он имеет длинную шею, семь пальцев (К. Пакин).

Кроме менквов и Мис хум в лесу же живут *учих*. Это тоже менкв, как сказал вогул, это злое существо, все покрытое шерстью. Глаза у него помещаются не как у всех смертных, а один глаз на лбу справа, а другой слева около подбородка. Подобно этим лесным чудовищам в воде живут виткиц и *юр*. Облик их очень схож. Они величиной до четырех сажен. Копают землю и при случае едят людей. В прежнее время в земле жил *махар* — мамонт. Он имел на голове два громадных загнутых рога. [...]

В Олтотумп-пауле в доме над *мули пал* устроена полка *норме* из прибитых к стене корней и положенных на них трех досок. На эти доски положены круглые палочки, которые образуют четырехугольник. Эти палочки называются *ана* — колыбель. На них положена сложенная шкура медведя, так что голова лежит на передних лапах, под которые положено полено *кат сунп нор* — «половина рук бревно». На пальцы и когти лап надеты медные кольца по 5–7 штук на палец. Нос медведя закрыт крышкой от круглой жестянки, а на глаза положены серебряные монеты по 20 коп. Между лап под мордой положен платок *пупых оини тор* — бога имения платок, т. е. приклад. На голове за ушами из трех шкурок сделаны косы, украшенные медными кольцами. Голова покрыта черным платком. Этот медведь был убит три года назад, и вот шкура его хранится все время. На вопрос:



Бубен ийерем-койп. Сев. Соевва

зачем? — вогул объяснил, что эта голова лежит и еще медведи придут. А когда убьет другого медведя, эту шкуру можно продать, а играть лишь перед этим медведем.

У вогулов из Ханглассам-пауль, выехавших на неводьбу ниже Егрима в *суэль кол*, вместе с пупухами и койпом лежит свернутая шкурка медвежонка. Свернута она так, что голова лежит на передних лапах.

В деревянном пупухе делается зарубка в виде ниши, в которую выливается свинцовая, серебряная или золотая фигурка. Такие фигурки находят в земле. Вогул Пакин объ-

яснил, что эти фигурки падают на землю из туч во время молнии. Падая, они уходят в землю, но потом поднимаются на поверхность. Иногда они изображают человека, иногда человека, сидящего на лошади. Раз в год на пупухе меняют одежды, причем делают это трое старых вогул. В это время они огораживают себя так, чтобы никто не мог увидеть фигурку. Молодым смотреть на нее не разрешается.

Бубен — *койп*, деревянный обруч — *койп йив*, внешняя обвязка — *койп кисе*, шишечки в обруче — *койп юр*, колотушка — *койп нял*, скоба — *кер лакв*, кольцо — *койп лакв*, шнур для привязки ее — *койп тор перым кваллане*, кожа колотушки — *койп няле*, кожа бубна — *койп сов*.

Торум санке — божий клин; падая на землю, пробивает дерево, выходит в него или в землю. Через семь лет он поднимается на поверхность и возвращается на небо, если его кто не найдет в этот момент.

Рождение близнецов вогул С. Пакин объяснил следующим образом. Весной, когда появится молодая трава, выпадает вроде снега крупа. Если женщина невзначай замочит середину подошвы этим снегом, то у нее будет двойня. «По нашему, — сказал Пакин, — у женщины внутри как шишка есть, и когда она ступит на такой снег, у нее еще одна прибавляется». Если мужчина ступит на крупу, то у него начинается какая-то болезнь половых органов (какая — я не понял). Если у женщины после замужества первым или вторым ребенком родится двойня, это к тому, что у нее будет много детей. Если же двойня родится третьим ребенком, то после этого последует или ее смерть, или у нее будет 12 детей, а она сама доживет до глубокой старости.

При смерти старшего брата его младший холостой брат обязан взять вдову в жены. Разрешается иметь связь с женой братьев отца и матери и с женами старших братьев при жизни самих мужчин. После смерти на его вдове женится племянник. В таком случае имущество дяди переходит к нему. (Записано от вогула Филиппова и проверено у вогула Пакина из Реземовских). В случае смерти дяди его наследство переходит к племяннику, но если у дяди имеется сын, то он и является наследником.



Шатилов Михаил Бонифатьевич (1883 — год смерти неизвестен) — этнограф. Родился в Томской губернии. Учился в Томском университете. С 1922 г. руководил культурно-историческим отделом Томского краеведческого музея. Изучал этнографию северных народов, совершил экспедицию в Принарымский район. В 1926 г. ездил к ваховским осяткам (хантам). Собрал ценную коллекцию предметов их материальной куль-

туры (находится в собрании Томского краеведческого музея). В 1931 г. впервые арестован, два года спустя арестован повторно и осужден на 10 лет. Дальнейшая судьба неизвестна.

В 1982 г. в сборнике «Археология и этнография Приобья» опубликована работа М.Б. Шатилова «Драматическое искусство ваховских осятков». В 2000 г. в Тюмени переиздан главный его труд «Ваховские осятки», фрагменты из которого мы предлагаем вниманию читателей.

ОБЩЕЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ И ВЕРОВАНИЯ

Общее мирозерцание первобытных народов, их представление о мире выражается в различных обрядах, суевериях, формах культа и т.п., но главным образом в мифах. Мифология является главным источником познания внутреннего мира, психологии первобытного человека, его религиозных воззрений.

Внутренний мир человека, его психика, его религиозные воззрения — область, наиболее трудно поддающаяся наблюдению постороннего человека, и тем более человека иной культуры.

Поэтому об этой области жизни наблюдаемого народа должно судить с необычайной осторожностью.

Произведенные нами наблюдения по Ваху дают некоторый материал и в этом отношении, разумеется, далеко

не полный, отрывочный, но в некоторых частях представляющий, несомненно, научный интерес

Ваховские осятки, как и все их сородичи, при русской колонизации края на первых же порах были в массе обращены в христианство или, вернее, крещены и официально зачислены как христиане. Здесь не место останавливаться на условиях и способах обращения их в христианство — все это является предметом специальных исследований, но известно, что это официальное «перечисление» осятков в разряд христиан ничуть не тронуло их национальных религиозных воззрений и только в некоторых местах, где осятки подверглись вообще значительному культурному влиянию русского населения, мы имеем постепенное видоизменение общего мирозерцания осятка.

Ваховские осятки в этом отношении подверглись вообще весьма незначительному воздействию русской культуры, а вместе с тем и религии.

Все ваховцы, хотя и считались официально христианами, по существу они остаются верными последователями своих прежних верований с некоторым, легким, едва заметным налетом чуждых влияний. Исполняя бессознательно некоторые церковные обряды (почти исключительно венчание и крещение), осятки совершенно иначе относятся к своей обрядности, которую они понимают как унаследованную от глубокой старины, от предков, которая вошла в их быт.

О характере религиозных воззрений осятка в смысле точного их определения говорить очень затруднительно, поскольку воззрения эти представляют целый ряд различных элементов как пережитков различных стадий развития их религиозных воззрений. Можно сказать, что в религии осятка мы имеем некоторые элементы целого ряда верований: культ Торума, культ лунгов, культ медведя, следы тотемизма и анимизма и сверх всего некоторое отождествление христианских святых с осятскими божествами или героями народного эпоса, как, например, «Микола-Торум» или «Микола-ике».

Ваховцы признают и, главным образом, почитают верховное божество *Торум* (по другим наречиям Тором, Торым, Тори), он же *Алле-ике* (Большой Старик) или *Нат-ике* (Белый Старик). Почитая Торума, осятки, однако же, имеют весьма слабое о нем представление. Торум — это

верховное божество, которое обитает где-то на недостижимой высоте, на небе, именуемом *торум-вох* (божье железо). Торум является божеством изначальным, высшим, добрым и всеобщим для всех людей — для *какта-ку* (остяка) и *«руть»* — (русского). Он положил начало всему миру, но в дальнейшем он почти не имеет никакого отношения к этому миру вообще и к жизни человека в частности. Поэтому непосредственно к Торуму остяк в своих молитвах обращается очень редко.

По внешнему виду Торум похож на человека или, вернее, человек на Торума. Многие шаманы, особенно в старину, говорят остяки, видели его в своих чудесных странствиях в «небесные дали», а затем о внешнем виде Торума остяк заключает еще и из следующих соображений: «Торум похож на человека, и человек похож на Торума, почему все звери и птицы, не боясь внешнего вида друг друга, боятся человека, трепещут перед ним. И убегают от него, как бы от самого Торума» — так рассуждают остяки (Никита Лаврентьев Прасин — юрты Большие Лариакские).

Торум — очень древний по летам старик, *Алле-ике* — большой древний старик, а поэтому он убелен сединой — белый старик — *Наи-ике*.

Так, в сказании путешествия шамана, мною записанном, шаман долетает на чудесной птице далеко-далеко. Долетает... «что светлота лучше некуда, восемь солнц светит, восемь месяцев светит, серебро течет, как река, юрта золотая стоит, из юрты большой старик *Алле-ике*, старый старик смотрит. Белый старик — *Наи-ике*, как снег, белый старик смотрит и говорит».

Причем в дальнейшем оказывается, что это и есть Торум. Торум — этот древний и белый старик — *Ике* живет по образу и подобию человека, живет также в юрте, хотя и золотой, имеет оленей, нарты, а значит, и ездит на них и даже занимается промыслами, ставит слопцы на птиц и зверей, как это нами записано в том же сказании: шаман на той же чудесной птице летит к Торуму; и вот летели, летели — *тюменталь, тюменталь*, вдруг птица крыльями сильно зашумела и видит *ёлта-ку* — ворожей (шаман): от неба до земли поставлен слопец (остяцкий самолет на птицу и зверя).

Торум-сёсек — божий слопец. Птица и говорит: «Что-нибудь приготовь и бросай». Ворожей достает кусок мяса,

бросает в слопец, слопец падает, и они благополучно его минуют.

О деятельности Торума в отношении человека вообще и, в частности, о творческой деятельности его нам удалось записать всего несколько моментов и между прочим очень распространенный среди остяков миф о сотворении земли *мыг*. «Без лесу вода, без травы вода, без земли вода... ничего на ней не было, ни птицы, ни зверя не было видно, высоко, высоко, одна гагара *Тахтин* летала... А по большой воде Торум плавал... Плавал, плавал, приставать к земле надо... земли не видать, травы не видать... Тогда велел Торум гагаре глубоко нырнуть. Ныряла, ныряла гагара и принесла в клюве немного илу. Взял Торум ил из клюва гагары и сотворил землю, и горы, и реки на ней, и урман, и траву, и птиц, и зверей. И стал человек жить на земле; сначала люди были одни, а потом разделились на остяков *какта-ку* и русских — *руть*».

Сказание о появлении человека, его сотворении нам записать не удалось. Сотворивши человека, Торум не оставил его своим попечением; он прежде всего привел к нему жену, научил добывать огонь, делать лодку, изготавливать лук, стрелы и разные ловушки и пользоваться ими и сказал, как надо жить.

Исполнив все это, Торум ушел на небо и с тех пор уже неизменно пребывает в недостижимой для человека высоте, на небе *торум-вох*. При этом он сказал: «Я все сделал хорошо, теперь буду сидеть на месте, отдыхать, а на земле будет всем управлять Микола-Торум и другие мои помощники».

Итак, как видим, во главе всего мироздания находится Торум, сотворивший землю и человека.

Текущей повседневной жизнью вселенной, различными явлениями природы управляют разные помощники Торума — лунги, среди которых главное место занимает *Микола-Торум* и *Пугос-лунг* (мать-дух).

Микола-Торум (Микола-бог) управляет всеми делами на земле и, главным образом, ведает пушным промыслом, почему его еще называют *Вэит-ике* (Урманый старик). Отправляясь на охоту, остяк молится Торуму и Микеле-Торуму вместе. Обитает Микола-Торум в вершине Оби — *Асьях-ёган*. Как видно из наименования этого божества, здесь мы уже имеем некоторое влияние русской куль-



Стойбище остяков. Из книги А. Брема «Жизнь на севере и юге», 1891г.

туры, правда, выразившееся всего лишь в перенесении на одного из остяцких национальных божеств имени христианского святого Николая, причем и местом обитания его намечается вершина Оби, которая, по представлению остяков, населена русскими, т.е. как раз тем народом, от культуры которого и позаимствовано имя божества Микола-Торум.

Рыболовному промыслу покровительствует *Инк-ике* (Водяной старик); он живет в воде, почему и жертвы приносят ему, опуская их в воду. *Инк-ике* обитает в омутах и в устье каждой реки.

Большое значение в жизни человека имеет *Пугос-лунг* (Мать-дух) или *Торум-анки* (Мать-бога).

Пугос-лунг обитает в той стороне, где разгорается солнце, — на востоке; там на большой воде — на море есть остров-город (*мы-най-ват*) или *ват-пугос-лунг* — город Матери-духа. От этого духа зависит рождение человека: она маленьких ребят выкачивает, таких маленьких, что на глаз не видно, а при восходе солнца, с первым лучом посылает их на землю. «Куда этот луч попадет впервые, там и родится ребенок, все равно — остяк ли, русский ли», — говорят остяки.

По одной из наших записей, и первые люди посланы на землю тоже *Пугос-лунг*, которая также именуется иначе — *Торум-анки* — божья мать, что указывает как бы на происхождение самого Торума от нее — этой общей, изначальной жизнеподательницы. Каких-либо более полных указаний об этом нам получить не удалось.

На «полуденной» стороне, на юге — *котла-ёр* (полдень) — обитает добрый дух *Тоглон-Ваях-лунг* — птичий дух, который ведает распределением птиц по земле, определяет время их перелетов весенних, место их назначения и т.п. От этого же *Тоглон-Ваях-лунг* зависят поэтому и успехи при охоте на птицу.

Среди добрых духов можно отметить *Телег-тегор-лунг* — «зимний заяц дух», который покровительствует оленям вообще и особенно оленям, ему посвященным. Посвящение это делается в целях предохранения оленей от болезней, диких зверей и проч. и выражается в том, что подшейный белый волос — *сурам* оленя собирается в пучки, завязывается узлом, причем приговаривают: «Прими, *Телег-тегор-лунг*, и охраняй», — и тем самым олень считается посвященным этому духу. Такого оленя нельзя заколоть.

Остяцкий пантеон, как и у других народов, населен не только добрыми духами — лунгами, но и злыми — *атам-лунг*, которые главным образом и требуют умиловительных жертв.

Так, если на востоке обитает жизнеподательница *Пугос-лунг*, то на западе — *ыл-ванг* живет самый злой дух *Атам-лунг* — злой, худой дух. Даже солнце, дойдя до того места, прячется и краснеет, ему страшно. Он живет на самом краю неба, за большой водой, за морем. Когда он приходит на землю, то люди поголовно вымирают, олени умирают; все болезни, все зло от него. Он же искушает человека на грех, от него и грех по земле пошел.

Особый дух ведает тучами, молнией и громом *Ылян-пелек-лунг* — дух с северной стороны, он пугает людей, стреляет каменной, огненной стрелой в людей, в деревья, в землю.

В связи с этим можно отметить и духа, ведающего ветром, — *Вот-лунг* — ветренный дух. Когда он в дружбе с *Ылян-пелек-лунг*, ведающим тучами, то он ему помогает, гонит тучи на землю, а когда они «подерутся», то *Вот-лунг* все тучи разгонит по сторонам, а тот «где успеет, прогремит, а то и нет, только сверкнет — осердится».

Урманом, лесом, кроме Миколы-Торума или *Вонт-ике* (Урманый старик) — духа доброго, ведающего лесом, ведает и злой дух — *Вонт-лунг*, урманый лунг. Он приносит человеку большой вред в лесу, на охоте; человек может захворать, замерзнуть, заблудиться в лесу. Охотник видит белку, а убить никак не может, не может выследить зверя. Лунг следы все запутает или отведет охотника от норы.

В лесу же встречается иногда особый дух — *Потчак*. Он похож на маленького человечка. В лесу, говорят остяки, он гонится за охотником, путает следы, кричит «уа», «уа», а оглянешься, никого нет, а ночью от него как бы искры сыпятся. Когда «Потчак станет обходить тебя, значит, что захвораешь или заблудишься. Чтобы отогнать его, надо за собой на снегу или на земле сделать палкой знак — небольшой круг и по бокам два креста, и приговаривать: «Если больше Торума имеешь силы, то перепрыгнешь, а если нет, то не погонишься». Как сделаешь это, отстанет».

Этим перечнем, наверное, пантеон остяцких (ваховских) небожителей не исчерпывается; но нам лично больше не удалось установить имен лунгов, которые бы ведали более или менее определенной отраслью и носили бы характер по сфере своего влияния общеосяцкий или хотя бы общеваховский, к последним должно отнести всех вышеперечисленных духов.

Однако же, кроме этих лунгов более широкого масштаба, имеются еще много лунгов добрых и злых, но сфера деятельности которых в сознании остяка уже не так строго очерчена, как это мы видели выше, и, вернее, отличается полной неопределенностью, имея лишь ту или иную тенденцию — злой, добрый, очень злой и т.д. Затем эти духи обычно территориально связаны с определенным местом, обитают именно по Ваху, а не где-нибудь «на полуденной

стороне» или на «большой воде», как говорится о вышеприведенных духах.

Имена всех этих лунгов второго порядка связаны обычным со священными, жертвенными местами, к описанию которых и позволим перейти.

Мне по пути нашего следования удалось собрать некоторые сведения о 15 жертвенных, прикладных местах, часть из которых (8 мест) мною обследованы и сфотографированы.

Переходим к описанию их в порядке наблюдения вниз по течению Ваха, начиная от устья его правого притока реки Кулун-ёгана и до устья реки Ваха.

1) Священное, жертвенное место — *Юм-сур-лунг*, здесь обитает «с начала века» злой дух — Юм-сур (без перевода — собственное имя). Место это находится ниже устья правого притока р. Ваха, Кулун-ёгана, на правом берегу Ваха в густом смешанном лесу, метров 10–20 от берега.

Имеются жертвоприношения — *ирех*: на высокой, прямой, наполовину оголенной от сучьев березе висят два черных полотнища квадратных, одно на другом, свешиваясь вниз и не доходя до земли нижней кромкой до 50–70 см. Размер полотнища — длина до 2 метров, ширина 1½ метра. В нижней части полотнища по черному фону крестообразная нашивка из тесемок белой материи размером 30х50 см. Недалеко, шагов 20 от этого приклада, почти на вершине тонкой и длинной березы в таком же положении повешено белое полотнище. Судя по состоянию прикладов, оба сравнительно недавнего происхождения, но черные полотнища более старые, лет около пяти.

2) Второе прикладное место — *Ирех-огорт-юх-пеля*, «приклад — высокий лес, гора», находится на левом берегу Ваха, между юртами *Нягал-юх-пугол* и *Огорт-юх-пугол*, или между Верхними и Нижними Ромкиными, ближе к Верхним, и представляет собой большую песчаную, совершенно правильной формы пирамиду, на вершине которой небольшая сосна, где и приносятся приклады *ирех*. Пирамида эта находится между обрывистым песчаным берегом реки и песчаной отмелью. Со стороны реки пирамида значительно скрыта густой зарослью талового леса, так что с реки виднеется только вершина пирамиды. Прикладов немного, отдельные лоскутки материи, бисер и медные кольца.

Гора эта являлась в старину, а отчасти и теперь служит родовым священным местом для рода Прасиных-Ромкиных, происшедших, по преданию, от Кул-Косяк — «подъязка». Здесь приносились общие родовые жертвы и здесь же совершались и родовые празднества — *маян-котл* — гостиный день. Все это происходило на высоком берегу против жертвенной горы. «Гора эта существует с начала веков. Давно-давно, — говорят остяки, — когда Торум сотворил землю, он дал и эту гору всем людям для прикладов». При этом они добавляют: «Сам ты должен знать это, как поди не знаешь».

3) Жертвенное место — *лунг-сур-ирех-сылта-кэх-най* «лунг живет, прикладный камень-остров» находится на левом берегу близ юрты Нягал-юх-пугол, или Нижне-Ромкины. В бору метров около 300 от юрт в прямом направлении на юго-восток, по едва заметной тропинке находится громадная сосна, около которой виднеется небольшой священный камень — *кэх-най* — «камень-остров».

У самого основания сосны старательно сложены в кучку лошадиные кости, здесь же около сосны и в самой сосне (воткнутой) на разной высоте стрелы, подвешены небольшие куски материи, всего до 30 отдельных лоскутков, а также сложены медные деньги.

Вблизи этой сосны на особой перекладине, прикрепленной к двум молодым сосенкам, подвешена хорошо сохранившаяся шкура лошади в виде как бы бегущей несколько вверх лошади.

Три года тому назад здесь была принесена в жертву лошадь, специально для того купленная в нижнем течении Ваха, так как здесь лошадей нет. Жертва была принесена сообща остяками двух юрт — Нижне-Ромкиных и Верхне-Ромкиных по случаю какой-то эпидемии, когда злой дух сильно «пожирал людей» — люди помирали.

Часть жертвенного мяса, сердце было сожжено на жертвенном костре, остальное мясо пошло на общую жертвенную трапезу. Кости лошади собраны и сложены около сосны, а шкура развешена в жертву духу и символизирует лошадь, как бы бегущую на небо, где она и должна предстать как умиловительная жертва остяков.

4) Против летника юрт Больших Лариакских в озере *Алле-Эмтер* — Большое озеро на большой глубине обитает злой дух — *кул-сарт-лунг* — «рыба щука-лунг», в виде

огромной щуки, голова которой покрыта мхом. Этот лунг, по словам остяков, может утащить в озеро всякого неосторожного рыбака, остяки уверяют, что на их глазах исчезали в воду лебеди: как только садились на озеро, их хватала якобы эта огромная щука, в которую превратился упомянутый злой дух.

Рассказы об огромной величины щуках нам, между прочим, пришлось слышать по Ваху в нескольких местах. Так, в юртах Больших Полиных меня уверяли, что однажды на большом озере, недалеко от юрт Нижне-Вартовских на Оби, такая щука схватила рыбака за ногу, когда он неосторожно погрузился у берега в воду, и рыбак этот с трудом выбрался на берег.

Очевидно, по глухим озерам действительно водятся щуки необычайной величины, и остяки, пораженные их величиной, обоготворили их, как боготворят все необычайное. Так создалось представление об особом духе — *кул-сарт-лунг*.

5) Вдали за этим озером — вместилищем этого злого духа, на возвышенном южном берегу озера, где местность круто поднимается увалом, покрытым густым хвойным лесом, в отличие от светлых лиственных лесов в низинах по сторонам также обитает злой дух — *Атым-лунг* — «худой дух». В этот лес по увалу остяки ходить избегают, так как случается, что *Атым-лунг* уводит человека к себе безвозвратно. Так, несколько лет тому назад Атым-лунг, по словам остяков, увел к себе в урман лариакскую остячку, девуцу Пурсолю (Парасковью) и «живет теперь с ней», причем уйти она от него никак не может, хотя дорогу и знает.

Лариакский шаман не раз ворожил, гадал по этому поводу.

6) Наиболее интересное жертвенное место находится на пути от юрт Алле-Лариах-Пугол, или Больших Лариакских, к юртам Чухломейги-пугол — Чухломеевским на Большой Лариакской протоке, на небольшом острове у правого берега протоки. Остров круглый, довольно высокий, песчаный, покрыт дремучим кедровником, среди которого есть кедровые большие, засохшие, покрытые мхом.

Место это называется *Ирех-сылта-най-кор-тегар* — «Прикладный остров Болотный заяц».

Это прикладное место посвящено очень жестокому, злому лунгу *Кор-Тегар* — «Болотный Заяц».

Это место наиболее богато прикладами из всех, обследованных нами по Ваху.

Посреди острова — *най* находится особый прикладный лабаз — *ирех-лабаз*.

Лабаз, или амбарушка, поставлен на обычных для постройки лабазов бревенчатых четырех стойках на высоте 80–90 см от земли.

По вскрытии двери лабаза в присутствии остяков нам представилась довольно внушительная картина прикладов по их количеству и ценности.

В лабазе по углам, у стенок, на особых перекладах из жердей оказалось 126 прикладов из материи, среди которых 32 приклада состоят из целых кусков материи, дорогих шалей и платков, остальные же 94 приклада — из отдельных полотнищ, лент и лоскутов.

Кроме того, в лабазе были медные и бумажные деньги (около 40 монет и 12 бумажек разного достоинства от 1 руб. до 5 руб. старого выпуска). Деньги были сложены на оловянном блюде, имеющем, как известно, у остяков (именно оловянное) ритуальное значение.

Затем в одном углу направо от входа поставлены стрелы — до 15 экз., в другом налево — медвежьи кости и череп.

Наибольший интерес из прикладов в самом кедровнике представляют четыре громадных халата. Халаты развешены по кедром на значительной высоте. Халаты из разноцветной материи, два синих, один голубой в клетку и один белый. Размер халатов: длина до 2½ — 3 м, ширина до 2 м, длина рукавов до 1½ м. Эти халаты предназначены для предков, богатырей — «матур», души (*лилель*) которых пользуются богопочитанием и требуют так же, как и все духи-лунги, умиловительных жертв.

Подобные халаты нами встречены лишь на данном прикладном месте, хотя, по словам остяков, вообще этот обычай в большом ходу.

Нами произведено здесь три фотографических снимка: а) вид лабаза, б) вид халатов на кедром, в) общий вид прикладов с лабазом в перспективе. Несмотря на весь соблазн получить для музея хотя бы один из халатов, нам этого сделать не удалось — остяки не позволили этого.

7) Высокий песчаный яр, где теперь среди кедровника расположено с. Лариакское, или, как его называют остяки, *Торум-кат-пугол* — «Божья юрта юрты» было в стари-

ну точно так же большим прикладным местом, где обитал *Вонт-ике* — Урманый старик, получивший впоследствии, как это выше указано, имя Микола-Торум и занимающий второе место в ваховском пантеоне.

Здесь же было древнейшее кладбище — *лян-каса-яг-пугол* — юрты покойников.

Возможно, что это место было наиболее почитаемым по Ваху, почему русские миссионеры, желая поразить воображение остяка, и избрали это место как опорный пункт в своей деятельности и для постройки церкви — *Торум-кат*, юрты Торума, которая, очевидно, в сознании остяка мало чем отличается, а первое время и совсем не отличалась от прикладного места вообще, от прикладного лабаза в частности. По преданию, здесь же, в озере около Лариака, и происходило крещение остяков.

8) Несколько пониже с. Лариака на Вахе при устье р. Сабуна, правого притока Ваха, находятся остатки яра, на котором когда-то был построен первый русский дом — *руть-кат* — русская юрта по Ваху еще до прихода миссионеров. Проникновение русских в среду остяков, наверное, воспринималось сознанием последних как проявление какой-то грозной, сверхъестественной силы, какого-то духа-лунга. И вот место постройки первого русского дома и есть обиталище особого духа — *пеля-руть-кат-лунго* — «яр-русской-юрты-дух». Возможно, что место это является действительно историческим, как первый опорный пункт проникновения русской культуры на Ваху.

9) Спускаясь от Сабуна ниже по Ваху, проезжая юрты Оленьи — *Вели-Пугол*, мы через два часа доезжаем до летника — юрты *Пуг-юх-пугол* — «Стрелочное дерево юрты», на правом берегу Ваха. Отсюда идет довольно широкая судходная протока Ваха — Быстрая протока — *Окон-муго*, при впадении которой в Ваху стоит юрта *Окон-муго-пугол* — «Быстрая протока юрты».

Против юрты *Пуг-юх-пугол* на левом берегу Ваха расположен хвойный лес, где обитает особый лунг — *Пуг-юх-лунг* — «Стрелочного дерева дух». По преданию отсюда в древности богатыри — *матур* добывали особо крепкое дерево для своих богатырских смертоносных стрел.

10) Ниже этих последних юрт на значительное расстояние по Ваху идет перерыв в смысле обитания каких-ли-

бо лунгов, насколько это удалось нам установить. Возможно, это пробел случайный.

Между юртами Лапчинскими — *Левке-пугол* и Мелинскими — *Мелин-пугол* — «омут-озеро» немного пониже так называемого Болотного Яра — *Коем-лог-пеля* расположены два крутых яра по обоим берегам Ваха (один несколько ниже по течению другого), которые по их разрезу, по обрыву производят такое впечатление, как бы они были когда-то одним гребнем, так как в своем разрезе тот и другой яр очень похожи друг на друга.

По преданию, это так и было; это был один увал, где обитали *ике* — старик и *име* — старуха. Долго так было, говорят остяки, но потом Торум сказал: «Вы отодвиньтесь друг от друга и здесь по реке будут плавать мои люди». Так они и сделали; и теперь Ике обитает по правому берегу, а несколько ниже по течению — Име по левому берегу Ваха.

Ике и Име давно-давно играли в мяч, и вот остались от них две старых сосны и два кедра на левом берегу Ваха против первого мыса — это были палки для их игры в мяч. Первый мыс теперь называется *Левке-пеле-ике* — «мыс лапчинского старика», второй — *Левке-пеле-име* — «мыс лапчинской старухи».

11) Несколько выше правого притока Ваха р. *Колок-егана* (Воронова река) в Вах впадает небольшая речка *Ар-игал* — «раздельная речка».

Пониже устья *Ар-игал*, метров до 100 от него, рекой Вахом и его небольшим заливом образуется возвышенный небольшой мысок, где среди лиственного леса затерялась группа около десяти могучих, частью покрытых седым мхом кедров. Этот-то кедровник, так странно затерявшийся среди сплошного лиственного леса, и служит обиталищем местного лунга *Колок-еган-лунг-параны*, — «Колок-егана лунг лесной».

В центре прикладного места старый, очень толстый, душной кедр, весь покрытый зеленовато-седым мхом, который уже сам по себе, своим видом, древностью должен внушать почтение.

Он-то и является центром приклада; вокруг него положены или поставлены стрелы, бубен, облас и деньги, а вокруг на ветках других деревьев развешены лоскутки, ленты, бусы, бисер и кольца.

Тут же разбросана жертвенная посуда, в которой в свое время употреблялось жертвенное блюдо или ставилось здесь для лунга. Это место нами сфотографировано: общий вид, центральный кедр и приклады.

12) В двух часах езды от устья *Колок-егана* вниз по Ваху с правой стороны в него впадают две речки очень близко одна от другой. Первая речка — *Яль-Нельтан-игал* — «Войска поклялись-речка» и вторая — *Вока-вонт-игал* — «Лисичий урман-речка»

С первой речкой связано очень интересное, уже изложенное выше, предание об остяцком богатыре, его борьбе с русскими — *Сар-нян-автав-кантах-кан* — «Золотоволосый остяцкий царь». На второй же речке, немного повыше ее устья, есть высокий кедровый остров — прикладное место, известное под именем *Торум-танес-най* («Торум хрюкал-остров»). Больше об этом интересном по названию острове, к великому моему сожалению, узнать ничего не удалось.

13) Ниже второго летника юрт Больших Полиных — *Алле-Полин-Пугол* при впадении в реку Вах слева речки *Кулун-игал-еган* — ниже устья есть мыс, *аютай*, покрытый смешанным лесом, среди которого есть сосна, являющаяся центром прикладного места. Здесь обитает очень интересный дух *Пугос-лунг* — «Мать-дух», или *Торум-анки* — «божья мать». Здесь необходимо отметить, что лунги, по представлению остяков, могут одновременно обитать в разных местах, что и имеет место в данном случае. Как уже отмечалось, *Пугос-лунг* или *Торум-анки* является божеством, общим для всего Ваха, и тот же дух связан территориально с несколькими пунктами. [...]

Этот же дух, обитающий «где солнце восходит», связан и с данной местностью, а также встречается, как увидим ниже, и еще раз по Ваху. Это жертвенное место носит следы какой-то хаотичности, приклады страшно разбросаны, но зато в большом количестве. Здесь всего подсчитано: лоскутков — 23, платков — 8, колокольцев — 12, ковшей железных — 6, чугуна большой, котелков — 66, чайников — 4, стрел — 18, домбры — музыкальный инструмент — 2, бубна — 2 и сверх того много различных предметов в том же роде, не учтенных и сильно заросших травой. Кроме того, здесь имеется жертвенная лошадиная шкура, были здесь и олени шкуры, но, как говорят, «их съел зверь».

Завидный удел

(вместо послесловия)

14) Ниже устья правого притока Ваха — речки *Песек-еган*, «песцовая река» (в трех часах езды) расположен второй по течению летник юрт Сороминых. Против зимника юрт Сороминых на левом берегу Ваха по пошвору на расстоянии около 400 метров от реки находится кедровый остров, где обитает известный уже нам дух *Пугос-лунг* — Мать-дух. Прикладное место, имеются жертвенные шкуры лошади и оленя.

15) Против юрт Больших Тарховых на правом берегу Ваха, на его заливных лугах, имеется довольно высокая, странно выдающаяся на общей низменности возвышенность, известная под именем *Тара-лунг-най* — «Журавлиный лунг-остров». По его имени названы и самые юрты Б. Тарховы, *Алле-Тара-пугол*.

Об этом лунге известно следующее: ниже с. Лариака есть *Пух-юх-най*, «Стрелочное дерево-яр», уже известный нам, «откуда в старину в половодье отделилась часть земли, плавучий остров. Сначала он приплыл ниже юрт Тарховых, где уже была подобная же глыба-сестра («текай») этого лунга — *Тара-лунг-текай*, «Журавлиный лунг сестра», но там ему не оказалось места, и он вернулся в Б. Тарховы и остановился на лугах.

Сестра этого лунга — *Тара-лунг-текай*, тоже приплывший остров, находится на полпути от Б. Тарховых к Малым Тарховым, но где именно, установить дорогой не удалось.

16) Наконец, ниже юрт Савкиных, или *Рограм-Пай-Пугол*, «Прорытый остров юрты», в самом устье Ваха обитает, как и следовало ожидать, добрый дух — *Инк-ике*, «Водяной старию» — покровитель рыболовства. Он, как известно, обитает в устье каждой реки, но именно этот ваковский *Инк-ике* имеет свои специфические задания — в весеннее половодье направляет вверх по Ваху рыбу из Оби.

Я — этнограф. Подобно геологам, мы появляемся в самых отдаленных уголках земли, в тайге или пустыне. Люди, как правило, знают, что нужно геологам, но что надо этнографам? Геологи чаще ездят туда, где нет людей, мы, этнографы, — к людям. Для чего?

Изучать историю и быт иных народов, ради того чтобы ценить творчество человека и уважать его независимо от цвета кожи или расы, знать иные обычаи, церемонии и верования, иной язык и иные легенды, быть все время в пути, в поиске, каждый день обретать новых друзей — таков наш завидный удел.

Наша профессия — одна из самых гуманных. Наши исследования проводятся людьми и ради людей. Встречи на этнографической дороге дают возможность в таком, казалось бы, привычном мире увидеть образы, рожденные жизнью и фантазией другого народа.

Много народов в разных странах мира сошло с исторической сцены. Они ушли, но оставили нам, потомкам, загадку своего существования и своей культуры. А все живущие на планете народы задают нам, этнографам, стоявшие важными для них вопросы: «Кто мы? Кто наши предки? Каков наш вклад в мировую культуру?»

Человек ищет своих предков, чтобы в великой и созидательной жизни многих поколений землян — людей, преобразующих Землю, сделавших ее удобной для своей жизни, — найти свое место, которое принадлежит ему по праву творца и мыслителя.

В наше бытие из прошлого пришли человеческий труд и талант, страсти и ум сотен поколений. Великое свойство прогрессивного человека — не забывать прошлого и быть благодарным тем, кто шел впереди!

Поэтому материалы, собранные учеными в экспедициях или среди книг и архивов, в музейных собраниях, дают возможность правильно ответить на заданные разноязычными народами Земли вопросы. Правильно — значит доказательно и объективно.

Знание правды о культуре и быте народа, его происхождении может служить могучим оружием против расизма, шовинизма и национализма. [...]

Этнограф, отправляющийся в экспедицию, должен обладать умением наблюдать, беседовать, соучаствовать. Кажется, все очень просто, но на самом деле у каждого из нас разный взгляд на одно и то же явление, разная манера разговора, разное отношение к людям. Поэтому этнографу необходимо выработать специальные навыки.

Этнографы работают с людьми, и успех научной работы зависит в первую очередь от людей, ради которых принимаются дальние и близкие поездки.

Когда я выезжал в «поле», в экспедицию, и встречался с незнакомыми людьми, то всегда бывало так, что они мне помогали и соучаствовали в исследовательской работе.

Помню, как во время одной из первых поездок к кетам на Енисей мы попали на стойбище в то время, когда там скончался от случайного пулевого ранения — самострела — охотник Сергей Серков.

Мы помогали рыть глубокую, более двух метров, могильную яму. Я внимательно наблюдал за всем, что происходило вокруг: как роют, как устанавливают гроб, как разбивают и портят домашние вещи умершего и его олени санки, как засыпают могилу и как уходят с места захоронения.

Из всего увиденного я запомнил, как старший родственник — Илья Серков, замыкавший шествие с кладбища, не оборачиваясь, бросил за спину на тропинку прутик и что-то сказал. Когда прошло уже несколько дней и мне показалось, что можно спрашивать, я спросил Илью Агафоновича, зачем он бросил прутик — специально или случайно, и услышал любопытный ответ: «Мы никогда не ходим на могилу умерших. Я последний шел с кладбища и бросил, не оборачиваясь, прут со словами: «Чтобы нам никогда больше по этой тропе не ходить», что значит: «Пусть у нас все будут живы и никто не умрет».

Или как-то зимой идем мы с тем же Ильей Агафоновичем через озеро Налимье на лыжах. Он идет первым. Опи-

баем островок с огромной лиственницей. Илья не замедляя хода подбежал к ней, что-то бросил и, не оглядываясь, пошел вперед, да так быстро, что я крикнул: «Подожди меня!» Илья не оглянулся, но остановился и стоял, ждал меня не оборачиваясь.

Добрались до места, пьем чай, беседуем. Я и спрашиваю, зачем он так делал, Илья Агафонович усмехнулся и рассказал: «На лиственнице изображена личина Холой — хозяина озера, его кормить надо, вот я и сыпанул крошки хлеба. А еще на озере оглядываться нельзя. Хозяин Холой рассердит и прихватит тебя, будешь век как бы двигаться лыжами, а по-настоящему стоять будешь и погибнешь. Нельзя, когда идешь через озеро, оборачиваться».

...Наблюдательный этнограф замечает много нового, неизвестного ему, необходимого для него. Увидев и запомнив, этнограф спрашивает у местных жителей — у информаторов — что и как. Начинается беседа — тоже важнейший инструмент полевой работы.

«Почему ты не хочешь работать, говорить со мной, а все с Харлампием да с Харлампием. Я тоже шаман, не хуже его», — обиженно говорил мне на Елогоу старик Матвей. Он на самом деле был когда-то шаманом, а Харлампий Бальдин шаманом не был, но много раз был нетоком — песенным помощником шамана, человеком, который подхватывает песню шамана и дает ему возможность передохнуть. Шаманские песнопения прежде продолжались несколько дней.

Мы очень хорошо работали с Харлампием, потому что он много знал и был самым уважаемым человеком в селении. Выбор информатора нами был сделан верно.

Наблюдать, беседовать — очень важные составные части полевой работы, но «земля держится на трех китах», как считали древние, и третий кит полевой этнографии — соучаствовать. В социологии есть выражение «социальный эксперимент» как методика исследования. Но как можно ставить эксперимент в реальной жизни? Попросите кого-нибудь из нанайцев (а так уже было) поставить, сделать вам национальную свадьбу. Они ее сделают, сделают «понарошку», ибо вправду никакой свадьбы нет и быть не может. Какой-либо торопливый исследователь такую свадьбу и на киноленту снимет, и запишет, но это не будет правдой, это будет придумано.

Нет, для этнографа эксперимент — это право быть участником события. В Келлоге мы жили в семье Харлампия Петровича, жили не день, не два, а уже несколько недель. Мы стали своими. Я колол дрова, носил воду, ходил с хозяином проверять сети.

Мы были настолько свои, что с нами советовались по разным житейским вопросам.

Как-то поздно вечером пришел племянник Харлампия Николай, стоявший с семьей вверх от поселка на Елогуе. Была ранняя весна, когда еще не вскрылись реки, снег не таял, но уже был рыхлый для лыж, и в тайгу не ходили. Голодно тогда было на стойбищах. Птицы нет еще, рыбу подо льдом уже не достанешь, в тайгу за зверем не уйдешь.

Николай рассказал, что недалеко от стойбища он нашел медвежью берлогу. Нашел медведя — значит должны собраться все родственники и идти на него.

Сговорились идти на медведя (а правильное по-кетски в таком случае «в гости к дедушке») завтра рано утром. Меня тоже брали, но спросили, хочу ли я идти «к дедушке». Я ответил согласием. Это был редчайший случай. Харлампий и Николай, приглашая «к дедушке» меня, не родственника их семьи и рода, нарушали неписаные законы кетского общества. Я знал о них и был удивлен приглашением и обрадован.

А зря радовался: охотиться меня все-таки не взяли. Но я дал согласие идти «к дедушке», и за это был приглашен участвовать в медвежьем празднике.

Вот это и было этнографическим экспериментом, участием в крупном общественном или семейном событии. У меня было много экспедиций, и мне неоднократно везло. Меня приглашали на праздник наречения имени новорожденному, на свадьбу, на похороны, на обряд — призыв перелетной птицы на озеро близ стойбища, на шаманские камлания, на поминки, на посиделки, на различные игры — на участие в таких действиях, которые для посторонних не предусмотрены.

Благодаря таким событиям появлялись ценные сведения. Экспедиции становились не просто частью этнографического исследования, но и его живым источником, кладезю новых оригинальных данных.

Можно считать, что этнографу очень повезло, если народ, которым он решил заняться, оставил о себе письмен-

ные свидетельства. Как, например, предки рапануицев с их письмом «говорящими дощечками» «ронго-ронго». Или создатели знаменитой древней культуры долины Инда, которая существовала пять тысяч лет назад, оставившие письменные свидетельства, правда еще не расшифрованные. Или древние майя, с их иероглификой, понятой и изученной советским ученым, ленинградцем Юрием Кнорозовым. Ну а если нет письменных собственных свидетельств, тогда появляется надежда на сообщение соседей, имевших письменность и знавших исследуемый народ. Такое бывает, такое случается. О многих народах мира поведали античные источники Европы, Малой и Восточной Азии, о других — средневековые арабские и китайские источники, но о большинстве нет никаких письменных сообщений. Нет свидетельств, а археологи находят города и селения, курганы и крепости. Нет письменных сообщений, но есть устные предания и сказания, где появляются имена народов и племен, где обозначаются их земли.

Надо установить связь тех упомянутых, но уже не существующих народов с современными, связать их культуру с памятниками, открытыми археологами, выявить их след в истории человечества.

Трудна эта задача, но и увлекательна.

Этнографы-этногенетики занимаются проблемой происхождения народа, ищут ответ на вопрос, кто из живущих — потомок исследуемого народа или хотя бы наследник его культуры. Еще раз хочу подчеркнуть, что ничего не исчезает из созданного в прошлом человечеством, особенно его достижения на пути прогресса.

Чтобы быть понятым, обращусь к близкому мне примеру. В истории южной части восточной Азии на территории современного Китая в VII—XIII веках нашей эры существовало царство Наньчжао. Из истории известно, что оно выступало противником могущественных средневековых китайских династий Тан и Сун и что эти династии пали, обессилев в бесплодной борьбе с Наньчжао. Каким могущественным должен быть народ, создавший Наньчжао, которое занимало большую часть современных юго-западных и центрально-южных провинций Китая, север Бирмы и Вьетнама, имея выход к морю в районе Тонкинского залива? Что это за народ? Кому из ныне живущих он приходится предком?

Историки эти вопросы не интересовали, они ограничивались изучением истории Китая. Но этнограф обязан ответить на них. Потому что в этом районе Китая живут многомиллионные не китайские народы чжуан, мяо, наси и загадочные носу, или лоло.

Эти народы внесли огромный вклад в китайскую и мировую культуру. Но мы, люди конца XX века, совсем не знаем ни о духовной, ни о социальной культуре этих народов, а прозвучавшие их имена слышим впервые.

Западноевропейская наука безапелляционно считала Наньчао царством, созданным предками тай. Доказательств никаких, чисто умозрительное рассуждение. Раз из всех современных народов только тайский имеет свое государство, значит, и Наньчао создано ими!

При таком подходе отрицается даже право носу или чжуан на свою государственность в прошлом, а это противоречит опыту истории, которая знает взлеты и падения тех или иных государственных объединений.

Историческая загадка! Но почему-то никто не занялся изучением человеческого документа, по сути, полевого дневника IX века тайского дипломата Фань Чо, плененного наньчаосцами. Фань Чо было предоставлено право широкого знакомства с Наньчао, чтобы убедить Китай прекратить агрессию против Наньчао. Фань Чо написал «Книгу о варварах» и поднес ее по возвращении императору. Тот не оценил шага чиновника и сослал его в дальние края. Однако дневник сохранился, и в нем оказался словарь слов умань — главного населения Наньчао и баймань — южных соседей, вассалов умань. Была дана характеристика материальной и духовной культуры умань. Так вот оказалось, что уманьские слова — это слова народа носу, а байманьские — народа тай; что описанные Фань Чо обычаи и культура умань подобны культуре носу и отличаются от культуры тай. Итак, оказалось, что современные носу, которые в январе 1957 года отпустили на волю последних пятьсот тысяч рабов, которые имеют укрепленные города-крепости и развитую сословно-кастовую систему, а также пиктографическое письмо, — наследники культуры Наньчао и потомки умань. Этот вывод объяснял особые черты социального строя носу и их положение в Китае на протяжении многих веков, когда они обособлялись от Китайской

империи в своих заоблачных высотах (а носу живут высоко в горах, в отрогах Синих Гималаев).

Увлекательны походы в прошлое, поиски исчезнувшего народа и его культуры, но они не могут быть успешными без современных экспедиционных исследований. Только экспедиции могут аргументированно рассказать о самом народе и о его предках, о их соседях. Именно в рассказах на стойбищах, зимовьях, становищах, селениях, аулах и деревнях люди дают нам, этнографам, информацию, которая стекается ручейками в одну реку — реку знания.

Вспоминается легенда, услышанная во время нашего пребывания в Пакулихе, небольшом кетском становище на навалочном, левом берегу Енисея. Рассказывал ее Михаил Михайлович Дибиков долго и обстоятельно, и смысл ее заключался в том, что некогда народу кетского на здешних пакулинских просторах было видимо-невидимо. «Выйдешь утром в парке новой шерстью наружу, а к вечеру — одна ровдуга: все о людей вытер, так много было народу». Дибиков рассказал, как трудно стало жить на Земле, и попросили люди шамана великого Доха найти на небе новую Землю, где будет всего довольно: и зверя, и птицы, и рыбы, и березы, и осины. По кетским поверьям, над нами семь небес, под нами семь подземелий. Дох повел людей, и оставались они на пятом и шестом небе жить, но лучшая Земля была на седьмом небе. Туда довел Дох людей, но его жена не выполнила условие: взяла в поход старую вещь — старую колыбель, а нужно было брать только новое, и сломалось у Доха копье, когда он сражался с громом, и сжег гром молнией людей, жену Доха, добирался уже до его сына, а сам Дох был бессмертным. Дох превратил сына в гагару, рассек небо и бросил его вниз, от молнии спас. Наказал Дох сыну опуститься на сосновом лбу — высоком берегу с соснами и остаться с людьми.

Сын Доха увидел сосновый лоб, опустил и удивился, что люди, бежавшие к нему, его слов не понимают, кричат как бы по-кетски, но в то же время по-чужому, стрелы натягивают. Люди убили сына Доха, приняв его за гагару, свели и тотчас умерли. С тех пор нет людей, которые жили близко от кетской земли и говорили почти как кеты. А тех людей знали юги.

О югах мы уже слышали. О них как о древних соседях предков кетов говорилось во многих кетских преданиях, но

кто их наследники, потомки, мы не знали. Записав предание, мы покинули Пакулиху. Прошло много месяцев. Мы были в станок Ворогово, большое русское поселение на левом берегу Енисея. Огромные дома с подворьем, глухими ставнями и мощными воротами напоминали крепости. Основали село лихие русские люди — речные разбойники, и жили в этом же селе Латиковы — особая группа людей, которая отличала сама себя от русских и считала потомками каких-то сибирских переселенцев. Мы долго исследовали их материальную культуру. Она не отличалась от сибирско-русской. Найти какие-то родственные культурные корни с селькупам, кетам или эвенкам мы не могли. Уже отчаялись, когда старик Евлампий Латиков дождливым вечером рассказал нам легенду о том же сыне Доха. Вплоть до заключительной сцены обе легенды совпадали. Однако Латиковы рассказывали в конце легенды, что сын Доха упал на землю, занятую их предками. Предки Латиковых убили сына Доха, не поняв его речь и приняв его за гаягу, и погнали, съев мясо убитого. Получалось, что Латиковы — потомки тех, кого кеты называют югами. И тут брат Евлампия Матвей Латиков сказал, услышав легенду: «Наши отцы и деды говорили, что до прихода русских они уже жили в этих местах по речке Сым и их называли югами».

Так экспедиция при сборе современного материала открыла важную страницу исторической этнографии югов — исчезнувшего народа.

Для нас ожило слово из легенды, а сколько хранит в своей памяти изделие народного умельца, ставшее музейным экспонатом. Этнографический музей — и прежде всего... Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого АН СССР в Ленинграде, бывшая «Кунсткамера», — это всегда мгновенный снимок веков и поколений, народов и племен, их жизни, застывший в экспонатах, хранящихся в фондах, выставленных на витринах в музейных залах.

Разговорите вещи — и они поведают вам о своем мастере, об эпохе и судьбах людей. Это тоже путешествие в прошлое, тоже увлекательное, но оно еще в будущем.

Из книги «К людям ради людей».
Ленинград, 1987

Советуем прочитать

Аврорин В. А. Грамматика манчжурского письменного языка. СПб., 2000.

Аврорин В. А. Грамматика нанайского языка. Л., 1959, 1961.

Аврорин В. А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986.

Аврорин В. А. Очерки по синтаксису нанайского языка. Л., 1948.

Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Ороческие тексты и словарь. Л., 1978.

Ороческие сказки и мифы / Сост. В. А. Аврорин, Е. П. Лебедева. Новосибирск, 1966.

Языки и фольклор народов Севера: [Сб. ст.] (Памяти В. А. Аврорина посвящается). Новосибирск, 1981.

Анисимов А. Ф. Космогонические представления народов Севера. М.; Л., 1959.

Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.

Анисимов А. Ф. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1938.

Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М.; Л., 1967.

Антропова В. В. Культура и быт коряков. Л., 1971.

Антропова В. В. Трубки народов Сибири // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 1995. Вып. 2/3.

Арсеньев В. К. Быт и характер народностей дальневосточного края. Хабаровск; Владивосток, 1928.

Арсеньев В. К. В горах Сихотэ-Алиня // Сквозь тайгу. М., 1997.

Арсеньев В. К. В дебрях Уссурийского края. М., 1987.

- Арсеньев В.К. Дерсу Узала // Сквозь тайгу. М., 1997.
- Арсеньев В.К. Избранные произведения: В 2 т. М., 1986.
- Арсеньев В.К. Лесные люди удэгейцы. Владивосток, 1926.
- Арсеньев В.К. По Уссурийскому краю. Хабаровск, 1988.
- Владимир Клавдиевич Арсеньев и его наследие / Матер. Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 125-летию со дня рождения В.К. Арсеньева. Владивосток, 1997.
- Тарасова А.И. Владимир Клавдиевич Арсеньев. М., 1985.
- Хасанова М.М. Путь В.К. Арсеньева — этнографа. Владивосток, 1988.
- Басилов В.Н. Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.
- Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984.
- Василевич Г.М. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / Запись текстов, пер. и коммент. Г.М. Василевич. М.; Л., 1966.
- Василевич Г.М. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.
- Василевич Г.М. Эвенки. Истор.-этнограф. очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969.
- Вопросы языка и фольклора народностей Севера (Посвящ. памяти Г.М. Василевич). Якутск, 1972.
- Вдовин И.С. Из истории отношений чукчей и эскимосов Аляски. М., 1964.
- Вдовин И.С. Из истории становления социальной организации аборигенов Северо-Востока Сибири // Этнические культуры Сибири: Пробл. эволюции и контактов. Новосибирск, 1986.
- Вдовин И.С. Исследование шаманизма народов Сибири и Севера. М., 1973.
- Вдовин И.С. Историко-культурные данные к этногенезу чукчей и коряков // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986.
- Вдовин И.С. Очерки истории и этнографии чукчей. М.; Л., 1965.
- Вдовин И.С. Очерки этнической истории коряков. Л., 1973.
- Вдовин И.С. Язык как историко-этнографический источник (На материале чукот. и коряк. яз.) // Изв. Сиб.

- отд-ния АН СССР. Новосибирск, 1987. № 10. Сер. истории, филологии и философии. Вып. 2.
- Грачева Г.Н. Нганасаны // Расы и народы. М., 1988. № 18.
- Грачева Г.Н. Новые данные о сакральных предметах у энцев и нганасан // Современное финно-угроведение. Л., 1990.
- Грачева Г.Н. Следы ранних представлений о природных связях у нганасан // Фольклор и этнография. Л., 1990.
- Грачева Г.Н. Ранние представления нганасан о человеке (По материалам погребального обряда XIX — начала XX в.): Автореферат. Л., 1974.
- Грачева Г.Н. Социализация детей и подростков в традиционном обществе нганасан // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988.
- Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на матер. нганасан XIX — начала XX в.). Л., 1983.
- Гурвич И.С. Алеуты Командорских островов // Советская этнография. 1970. № 5.
- Гурвич И.С. Древние этнокультурные контакты на Северо-Востоке Сибири по этнографическим данным // Этнические культуры Сибири: Пробл. эволюции и контактов. Новосибирск, 1986.
- Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленьеводов: К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа. М., 1977.
- Гурвич И.С. Чуванцы // Этногр. обозрение. М., 1992. № 5.
- Гурвич И.С. Этническая история Северо-Востока Сибири. М., 1966.
- Гурвич И.С. Этнические и субэтнические общности на крайнем Северо-Востоке Сибири // Этнос и его подразделения. М., 1992. Ч. 1.
- Гурвич И.С. Этнографические исследования на Камчатке // Новое в этнографии. М., 1989. Вып. 1.
- Гурвич И.С., Кузаков К.Г. Корякский национальный округ (Очерки географии, истории, этнографии, экономики). М., 1960.
- Народы Дальнего Востока СССР в XVII—XX вв.: Ист.-этногр. очерки / Отв. ред. И.С. Гурвич. М., 1985.
- Семейная обрядовость народов Сибири: Опыт сравнит. изуч. / И.С. Гурвич и др. М., 1980.

Этническое развитие народностей Севера в советский период /И.С. Гурвич, В.И. Васильев, З.П. Соколова и др. М., 1987.

Долгих Б.О. Кеты. Иркутск; М., 1934.

Долгих Б.О. Легенды и сказки нганасанов / Текст и предисловие Б.О. Долгих. Красноярск, 1938.

Долгих Б.О. Особенности шаманистического мировоззрения энцев (По фольклор. материалам) // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986.

Долгих Б.О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М., 1970.

Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVIII в. М., 1960.

Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Запись и подг. текстов Б.О. Долгих. М., 1976.

Дульзон А.П. Кетские сказки: Тексты и перевод. Томск, 1966.

Дульзон А.П. Кетский язык. Томск, 1968.

Дульзон А. П. Очерки по грамматике кетского языка. Томск, 1964.

Галкина Т.В., Осипова О.А. А.П. Дульзон: Лингвист, археолог, этнограф: К 95-летию со дня рождения. Томск, 1995.

Евладов В.П. По тундрам Ямала к Белому острову: экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928–1929 гг. Тюмень, 1992.

Житков Б.М. К истории исследований русского Севера // Землеведение. 1924. № 1–2.

Житков Б.М. Краткий отчет о путешествии на полуостров Ямал. СПб., 1909.

Житков Б.М. Морские пути в Сибирь и северные инородцы // Естествознание и география. 1914. № 1.

Житков Б.М. Наш Крайний Север. 2-е изд., сокр. М., 1924.

Житков Б.М. Полуостров Ямал // Зап. по гидрографии. 1911. Вып. 33.

Житков Б.М. Полуостров Ямал // Зап. ИРГО по общ. географии. 1913. Т. 49.

Жорницкая М.Я. Народные танцы Якутии. М., 1966.

Жорницкая М.Я. Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири. М., 1983.

Жорницкая М.Я. Северные танцы. М., 1970.

Иванов С.В. Древний андронидный комплекс в современном орнаменте народов Сибири. М., 1964.

Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в. Сюжет, рисунок и другие виды изображений на плоскости // Тр. Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 22. М.; Л., 1954.

Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока. // Тр. Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 81. М.; Л., 1963.

Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л., 1970.

Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. XVIII – первая четверть XX в. Л., 1979.

Итс Р.Ф. Введение в этнографию: Учеб. пособие для студентов гуманитар. спец. вузов. Л., 1991.

Итс Р.Ф. Века и поколения: Этногр. этюды. Л., 1986.

Итс Р.Ф. Последний аргиш: Этногр. повесть. М., 1964.

Итс Р.Ф. Шепот Земли и молчание неба: Этногр. этюды в традиц. народных верованиях. М., 1990.

Этносы и этнические процессы: Памяти Р.Ф. Итса. М., 1993.

Крейнович Е.А. Исследования и материалы по юкагирскому языку. Л., 1982.

Крейнович Е.А. Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.

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

Крейнович Е.А. Юкагирский язык. М.; Л., 1958.

Леонтьев В.В. Антымавле – торговый человек: Повести, рассказы, новеллы. М., 1974.

Леонтьев В.В. Охотники пролива Беринга: Морские новеллы. 2-е изд., доп. Магадан, 1969.

Леонтьев В.В. По земле древних кереков: Записки этнографа. Магадан, 1976.

Леонтьев В.В. Хозяйство и культура народов Чукотки (1958–1970). Новосибирск, 1973.

Леонтьев В.В. Этнография и фольклор кереков. М., 1983.

Леонтьев В.В., Новикова К.А. Топонимический словарь Северо-Востока СССР. Магадан, 1989.

Ляпунова Р.Г. Алеуты: Очерки этнич. истории. Л., 1987.
Ляпунова Р.Г. Головные уборы алеутов в собрании МАЭ // Культура народов Америки. Л., 1985.

Ляпунова Р.Г. Очерки по этнографии алеутов (конец XVIII – первая половина XIX в.). Л., 1975.

Ляпунова Р.Г. Этнокультурные контакты русских с алеутами и тихоокеанскими эскимосами в XVIII–IX вв. // Америка после Колумба: взаимодействие двух миров. М., 1992.

Меновщиков Г.А. Материалы и исследования по языку и фольклору науканских эскимосов. Л., 1987.

Меновщиков Г.А. Материалы и исследования по языку и фольклору чаплинских эскимосов. Л., 1988.

Меновщиков Г.А. Местные названия на карте Чукотки: Краткий топоним. словарь. Магадан, 1972.

Меновщиков Г.А. На чукотской земле: Из записок учителя: путев. заметки. Магадан, 1977.

Меновщиков Г.А. Эскимосы: Науч.-попул. ист.-этногр. очерк об азиатских эскимосах. Магадан, 1959.

Меновщиков Г.А., Вахтин Н.Б. Эскимосский язык. Л., 1990.

Сказки и мифы эскимосов Сибири, Аляски, Канады и Гренландии / Пер. с эским., сост., предисл. и примеч. Г.А. Меновщикова. М., 1985.

Окладников А.П. Верхоленский могильник – памятник древней культуры народов Сибири. Новосибирск, 1975.

Окладников А.П. Древняя письменность якутов. Якутск, 1942.

Окладников А.П. История Якутской АССР. Т. 1. Якутия до присоединения к Русскому государству. М.; Л., 1955.

Окладников А.П. Ленские древности. Якутск, 1945–1950. Вып. 1–3.

Окладников А.П. Лики древнего Амура. Петроглифы Сакачи-Алян. Новосибирск, 1968.

Окладников А.П. Неолитические памятники как источники по этногонии Сибири и Дальнего Востока // Антология советской археологии. М., 1995. Т. 2.

Окладников А.П. Олень Золотые рога: Рассказы об охоте за наскальными рисунками. Хабаровск, 1989.

Окладников А.П. Открытие Сибири. Новосибирск, 1982.

Окладников А.П. Петроглифы Байкала – памятники древней культуры народов Сибири. Новосибирск, 1974.

Окладников А.П. Петроглифы Верхней Лены. Л., 1977.
Окладников А.П. Петроглифы Нижнего Амура. Л., 1971.

Окладников А.П. По Аляске и Алеутским островам. Новосибирск, 1976.

Окладников А.П. Русские полярные мореходы XVIII в. у берегов Таймыра. М., 1957.

Окладников А.П., Василевский Р.С. Северная Азия на заре истории. Новосибирск, 1980.

Окладников А.П., Деревянко А.П. Далекое прошлое Приморья и Приамурья. Владивосток, 1973.

Окладников А.П., Запорожская В.Д. Петроглифы Забайкалья. Л., 1969–1970. Ч. 1–2.

Орлова Е.П. Ительмены: Ист.- этногр. очерк. СПб., 1999.

Орлова Е.П. Чукотская, корякская, эскимосская, алеутская резная кость. Новосибирск, 1964.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.

Пелих Г.И. Селькупский фольклор. Томск, 1998.

Пелих Г.И. Условия возникновения территориальной общины-юрты у селькупов // Уч. зап. Томского пед. ин-та. 1955. Т. IV.

Петри Б.Э. Внутриродовые отношения у северных бурят. Иркутск, 1925.

Петри Б.Э. Далекое прошлое Прибайкалья: Науч.-попул. очерк. Иркутск, 1928.

Петри Б.Э. Народное искусство Сибири. Иркутск, 1923.

Петри Б.Э. Охота и оленеводство у Тутурских тунгусов в связи с организацией охотхозяйства. Иркутск, 1930.

Петри Б.Э. Территориальное родство у северных бурят. Иркутск, 1924.

Петри Б.Э. Этнографические исследования среди малых народов в Восточных Саянах. Иркутск, 1927.

Попов А.А. Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Попов А.А. Материалы по родовому строю долган (извлечение) // Традиционная нормативная культура, организация власти и экономика народов Северной Евразии и Дальнего Востока (ненцы, манси, ханты, кеты, селькупы, нганасаны, долганы, эвенки, эвены, юкагиры, коряки, чук-

чи, ительмены, негидальцы, орочи, ороки, ульчи, нанайцы, удэгейцы, нивхи, айны). М., 2000.

Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.

Попов А.А. Шаманство у долган // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.

Грачева Г.Н. Этнограф по призванию. К 90-летию А.А. Попова // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 2—3. СПб., 1993.

Сем Ю.А. Нанайцы. Материальная культура (вторая половина XIX — середина XX в.). Этнографические очерки. Владивосток, 1973.

Сем Ю.А. Родовая организация нанайцев и ее разложение. Владивосток, 1959.

Симченко Ю. Нганасанское лето / Рос. этнограф. М., 1993.

Симченко Ю.Б. Понятие нгадюма' (надюма') у нганасан // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990.

Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан (Материалы и исслед.). М., 1987.

Симченко Ю.Б., Афанасьева Г.М. Опыт генеалогических описаний (На прим. чукчей) // Сов. этнография. М., 1986. № 3.

Симченко Ю., Савоскул С. Самые северные люди Земли // Родина. 1990. № 4.

Туголуков В.А. Идущие поперек хребтов. Красноярск, 1980.

Туголуков В.А. Кто вы, юкагиры? М., 1979.

Туголуков В.А. Межэтнические связи и культура приангарских эвенков в XVII—XVIII вв. // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986.

Туголуков В.А. Предания об уходе юкагириков на острова и «за море» // Сов. этнография. 1986. № 6.

Туголуков В.А. Следопыты верхом на оленях. М., 1969.

Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. М., 1985.

Чарнолуский В.В. В краю летучего камня: Записки этнографа. М., 1972.

Чарнолуский В.В. Легенда об олене-человеке. М., 1965.

Чарнолуский В.В. Материалы по быту лопарей: Опыт определения кочевого состояния лопарей Восточной части Кольского полуострова. Л., 1930.

Чарнолуский В.В. Саамские сказки: Пер. с саамс.; Запись, пер., обработка, предисл. и примеч. В.В. Чарнолусского. М., 1962.

Чернецов В.Н. Вогульские сказки: Сб. фольклора народа манси (вогулов). Л., 1935.

Чернецов В.Н. Древняя история Нижнего Приобья. М., 1953.

Чернецов В.Н. Земляной братец: Манс. сказки, предания, песни, загадки. Томск; Екатеринбург, 1997.

Шатилов М.Б. Ваховские остяки: (Этнограф. очерки). Томск, 1931.

Шатилов М.Б. Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района: (Путев. заметки). Томск, 1927.

Содержание

<i>К читателю!</i>	5	И.С. ГУРВИЧ	113
В.А. АВРОРИН	8	Свадебные обряды	
Орочи		Б.О. ДОЛГИХ	132
А. Ф. АНИСИМОВ	23	Происхождение энцев	
Култ медведя у эвенков		А.П. ДУЛЬЗОН	152
В.В. АНТРОПОВА	35	Из истории изучения кетского языка	
Материальная культура коряков		В.П. ЕВЛАДОВ	161
В.К. АРСЕНЬЕВ	44	По тундрам Ямала к Белому острову	
Быт удэхейцев		Б.М. ЖИТКОВ	172
В.Н. БАСИЛОВ	55	Северные туземцы и черты их жизни	
Избранники духов		М.Я. ЖОРНИЦКАЯ	190
Г.М. ВАСИЛЕВИЧ	71	Обрядовые танцы эскимосов	
Роды и уход за новорожденным		С.В. ИВАНОВ	204
Имя		Орнамент народов Сибири	
Воспитание детей		Р.Ф. ИТС	218
И.С. ВДОВИН	83	Одевание для деревянного человека	
Коряки северо-западного побережья Охотского моря		Шаманский «дар» и плащ со «змеями»	
Г.Н. ГРАЧЕВА	95		
Представления нганасан о природе			

Е.А. КРЕЙНОВИЧ	235	В.А. ТУГОЛУКОВ	442
Охота на морского зверя		Юкагиры	
Собаководство у нивхов		Эвены. Средства передвижения	
В.В. ЛЕОНТЬЕВ	248	В.В. ЧАРНОЛУСКИЙ	464
Жилища Нигрина		В тундре с саамами	
Р.Г. ЛЯПУНОВА	261	Круглый год	
Орудия охоты на морских зверей и водоплавающих птиц		В.Н. ЧЕРНЕЦОВ	484
Г.А. МЕНОВЩИКОВ	284	Манси. Из полевого дневника	
Азиатские эскимосы		М.Б. ШАТИЛОВ	494
А.П. ОКЛАДНИКОВ	300	Общее миросозерцание и верования	
Космический лось		Р.Ф. ИТС	509
Е.П. ОРЛОВА	313	Завидный удел (вместо послесловия)	
Ительмены		<i>Советуем прочитать</i>	517
Г.И. ПЕЛИХ	331	<i>Содержание</i>	526
Расселение селькупов			
Б.Э. ПЕТРИ	375		
Первобытная орнаментика			
А.А. ПОПОВ	386		
Охота и рыболовство у долган			
Ю.А. СЕМ	404		
Пути сообщения, способы и средства передвижения нанайцев			
Ю.Б. СИМЧЕНКО	420		
Основные промыслы древнего населения тундровой зоны			

