

Н123
321

НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ

Народы Северо-Востока Сибири



Серия
«НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ»

Основана в 1992 году

Ответственные редакторы серии:

В. А. ТИШКОВ,
С. В. ЧЕШКО



МОСКВА
НАУКА
2010

ННЗЗ 321

Народы Северо-Востока Сибири

Айны. Алеуты. Ительмены. Камчадалы.
Кереки. Коряки. Нивхи. Чуванцы.
Чукчи. Эскимосы. Юкагиры

Ответственные редакторы:
Е. П. БАТЬЯНОВА, В. А. ТУРАЕВ



МОСКВА
НАУКА
2010

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 08-01-16099д*

Ответственный секретарь серии
“Народы и культуры”
Л.И. МИССОНОВА

Рецензенты:
кандидат исторических наук В.Г. СМОЛИЦКИЙ,
доктор исторических наук Ч.М. ТАКСАМИ

Народы Северо-Востока Сибири / отв. ред. Е.П. Батянова, В.А. Тураев ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН ; Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. – М. : Наука, 2010. – 773 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-036993-1 (в пер.).

Очередной том серии «Народы и культуры» посвящен этнографии коренных малочисленных народов Северо-Востока Сибири: айнам, алеутам, ительменам, камчадалам, керекам, корякам, нивхам, чуванцам, чукчам, эскимосам, юкагирам. Это первый обобщающий труд, в котором представлена подробная характеристика этнических культур всех палеоазиатских народов Дальнего Востока. Книга знакомит читателя с результатами новейших исследований по антропологии, археологии, этнической истории этих народов, традиционным хозяйством, социальной организацией, верованиями, обычаями и праздниками, уникальным народным и профессиональным искусством, фольклором, общественной жизнью. В научный оборот вводятся новые материалы из музеев, государственных архивов, частных собраний. Особенно интересны фотоматериалы Северной экспедиции Института этнологии и антропологии РАН 1950–2000-х годов.

Для этнологов, историков и более широкого круга читателей.

По сети “Академкнига”

ISBN 978-5-02-036993-1

- © Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН, 2010
- © Российская академия наук и издательство “Наука”, серия “Народы и культуры” (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2010
- © Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2010

ПРЕДИСЛОВИЕ

Представляемая читателям коллективная монография “Народы Северо-Востока Сибири” – это очередной том серии “Народы и культуры”. Он подготовлен в рамках проекта “Народы и культуры”, осуществляемого Институтом этнологии и антропологии РАН в сотрудничестве с научными центрами Российской Федерации и ряда зарубежных стран при поддержке Президиума РАН, Российского гуманитарного научного фонда и издательства “Наука”. Подготовка рукописи осуществлена в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ № 05-01-01167а.

Монография посвящена айнам, алеутам, ительменам, камчадалам, керекам, корякам, нивхам, чуванцам, чукчам, эскимосам, юкагирам – коренным народам Северо-Востока Сибири – особой этногеографической области Дальнего Востока, которая включает восточную часть Якутии, Чукотку, Камчатку, о. Сахалин, Командорские и Курильские острова. Проживающие в этой части России аборигенные этнические сообщества являются исконными насельниками данных территорий, создателями и хранителями своеобразных культур, которые составляют важную часть человеческой цивилизации. На протяжении многих веков обитатели Севера и Дальнего Востока осваивали арктические и горно-таежные ландшафты, адаптировались к экстремальным природным условиям, выработывали самобытные традиции. Обширные территории проживания аборигенных народов Северо-Востока являются важнейшими ресурсными регионами России. Историческая колонизация и современная промышленно-хозяйственная деятельность почти всегда заключали в себе сложный конфликт между традиционными системами жизнеобеспечения аборигенов и индустриальными новациями, запросами переселенцев из европейской части страны, ставших численно преобладающими.

Как показал недавний опыт осуществления международных нефтегазовых проектов на о. Сахалин, решение отмеченной выше фундаментальной коллизии интересов не найдено до сих пор. Занятия рыболовством, оленеводством и промыслом морского зверя находятся под постоянной угрозой и несут серьезный ущерб, зачастую без поддержки и компенсаций со стороны компаний и государства. Будущее аборигенной экономики, скорее всего, за культурно ориентированной модернизацией. Видимо, эта стратегия должна соединять в себе развитие (с учетом современных технологий) традиционных занятий как условие сохранения этнокультурной преемственности и новых, более доходных и специализированных занятий в экономике, включая частное предпринимательство.

Одним из условий осуществления такой стратегии является вовлечение представителей коренных народов в сферу высшего образования и систему повышения профессиональной квалификации. Хорошо подготовленные специалисты для образования, здравоохранения, управления, науки, предпринимательства – это неременная предпосылка для поступательного развития аборигенных народов региона. Меры, предпринимавшиеся в этом направлении в советское время, нельзя недооценивать. Однако в современных условиях политика “мяг-

кой аккультурации” требует особого внимания и деликатности. Особенно важно, чтобы подготовленные специалисты оставались в регионе и работали на благо своих народов и в свое удовольствие. Разумеется, это реально только при серьезном и комплексном подходе к экономическому, социальному и культурному развитию северных территорий.

В уязвимом положении находятся культуры рассматриваемых в томе народов, особенно их языки. Ассимиляция в пользу доминирующих культурных систем (русской или якутской), повсеместное утверждение общероссийских культурных норм, а также распространение глобальных культурных явлений через современные средства коммуникации, телевидение, международные контакты определяют новые, более сложные культурные стратегии.

Сложной и неоднозначной по своим последствиям является проблема утраты родных языков и перехода на русский язык. Суть проблемы – могут ли данные культуры воспроизводиться и развиваться на иной языковой основе. Мировая практика показывает, что последствия могут варьировать. Соотношение между *аккультурацией* и *ассимиляцией*, о чем писали еще в конце первой половины прошлого века Р. Линтон, Р. Редфилд и М. Херсковиц (*Redfield, Linton, Herskovits*, 1940), разнятся в каждом конкретном случае. Обнадешивает то, что коренные народы региона по истечении столетий нахождения в составе Российского государства – при всех сопутствующих трудностях – обнаружили замечательные свойства адаптации к резко меняющимся привходящим условиям и способность сохранять функциональные традиции – те традиции, которые и сегодня соответствуют потребностям людей.

С точки зрения государственных интересов надо, в частности, понять, что и в будущем представители малочисленных народов Северо-Востока будут составлять одну из основ развития этой территории страны. Именно они останутся носителями адаптационных практик, уникального народного знания, своеобразных духовных ценностей. Сохранение и обеспечение социально-экономического и этнокультурного развития народов Северо-Востока представляет собой общенациональный приоритет и один из важных приоритетов мирового культурного наследия.

Стратегия государственной политики в отношении народов региона, равно как и народов других “аборигенных” областей страны, должна заключаться в поддержке этнокультурных ориентаций, стратегий этих народов и их социальных сегментов. В равной степени неверны и жесткий патернализм, осуществлявшийся в СССР, и “музейный подход” сохранения всеми силами прежнего уклада, к чему зачастую призывают некоторые ученые и активисты национальных движений (обычно, кстати, предпочитающие урбанизированный образ жизни). Люди должны иметь право выбора. А власти обязаны обеспечить возможности для реализации этого выбора.

Подготовку данного тома координировал Институт этнологии и антропологии РАН совместно с Институтом истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. Для написания монографии были привлечены известные исследователи истории, этнографии, археологии, фольклора, языков народов Северо-Востока из научных центров Москвы, Санкт-Петербурга, Владивостока, Магадана, Хабаровска, Южно-Сахалинска, Якутска.

В книге даются общие сведения об исследуемых народах, рассматриваются их этногенез и этническая история, характеризуются материальная и духовная культура, общественные и семейные отношения. Особое внимание уделяется этнокультурным процессам в советский период и постсоветским трансформациям, связанным с ростом этнического самосознания северных народов, с изменения-

ми в хозяйстве, культуре, в отношении к родному языку, религии, традициям. Каждому из народов посвящен отдельный очерк. Объем очерка, его структурные и содержательные особенности определяются численностью рассматриваемого народа, степенью его этнографической изученности и этнической репрезентативности той или иной сферы его культуры.

Введены в научный оборот новые архивные документы и материалы этнографических экспедиций. Привлечены фонды и коллекции отечественных и зарубежных музеев, архивов, в том числе Американского музея естественной истории (Нью-Йорк), Института этнологии и антропологии РАН, Государственного архива Российской Федерации, Российского государственного архива древних актов, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), окружных и областных архивов, статистических управлений, похозяйственные списки сельских администраций. Представлен богатый иллюстративный материал, большая часть которого публикуется впервые. Особый интерес представляют фотографии из Фотоархива ИЭА РАН (Фонды Северной экспедиции), сделанные в 1950–2000 гг. во время полевой работы сотрудников Института на Северо-Востоке Сибири, а также снимки образцов косторезного искусства из коллекции В.А. Тишкова. Подготовку фотографий для печати осуществляли М.Б. Лейбов и Н.В. Хохлов. Иллюстрации, публикуемые в томе, сопровождаются краткими аннотациями с обязательным указанием на место съемки в соответствии с современным административно-территориальным делением.

Редакторы серии выражают благодарность директору Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Ю.К. Чистову, заведующей Отделом Сибири МАЭ Л.Р. Павлинской, директору Музея народов Востока А.В. Седову, разрешивших использовать для подготовки тома иллюстративные материалы из фондов этих музеев, а также исследователям, представившим для тома фотографии из своих личных архивов: Т.С. Балусовой, Е.П. Батьяновой, С.В. Березницкому, М.М. Бронштейну, А.Ю. Вахрушеву, К.А. Днепровскому, Н.А. Кренке, Н.А. Месштыб, О.А. Мурашко, В.В. Подмаскину, А. Сухонину, В.А. Тураеву, Н.В. Хохлову, Т.С. Шенталинской, В.И. Шадрину.

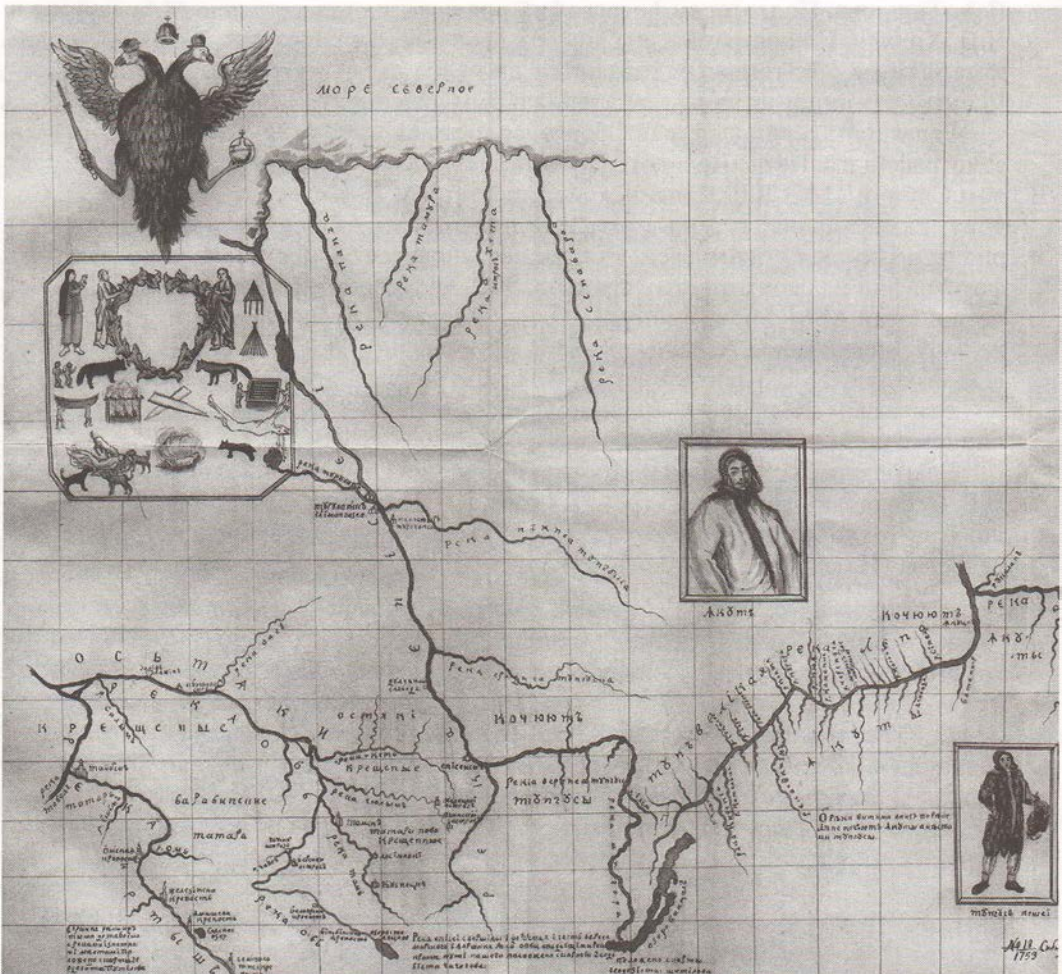
Выражаем искреннюю признательность рецензентам тома: к.и.н. В.Г. Смолицкому и д.и.н. Ч.М. Таксами.

Благодарим сотрудников Института этнологии и антропологии РАН к.и.н. В.В. Степанова – автора электронных карт, Г.П. Петухову, Е.А. Юрину и Н.В. Павлову за техническую подготовку тома, заведующую редакцией истории издательства “Наука” Н.Л. Петрову, ее коллег.

В.А. Тишков, С.В. Чешко

ВВЕДЕНИЕ

Традиция рассматривать Северо-Восток Сибири как единый этногеографический регион восходит в российской науке к XVIII в. Начало этнографического изучения этого региона связано с Первой Камчатской экспедицией Витуса Беринга, предпринятой в 1725–1730 гг. по инициативе Петра I. Исследования на Северо-Востоке были успешно продолжены Второй Камчатской (Великой Северной) экспедицией (1733–1743) и Северо-Восточной экспедицией (1785–1793), руководимой капитаном И.И. Биллингсом. Труды участников

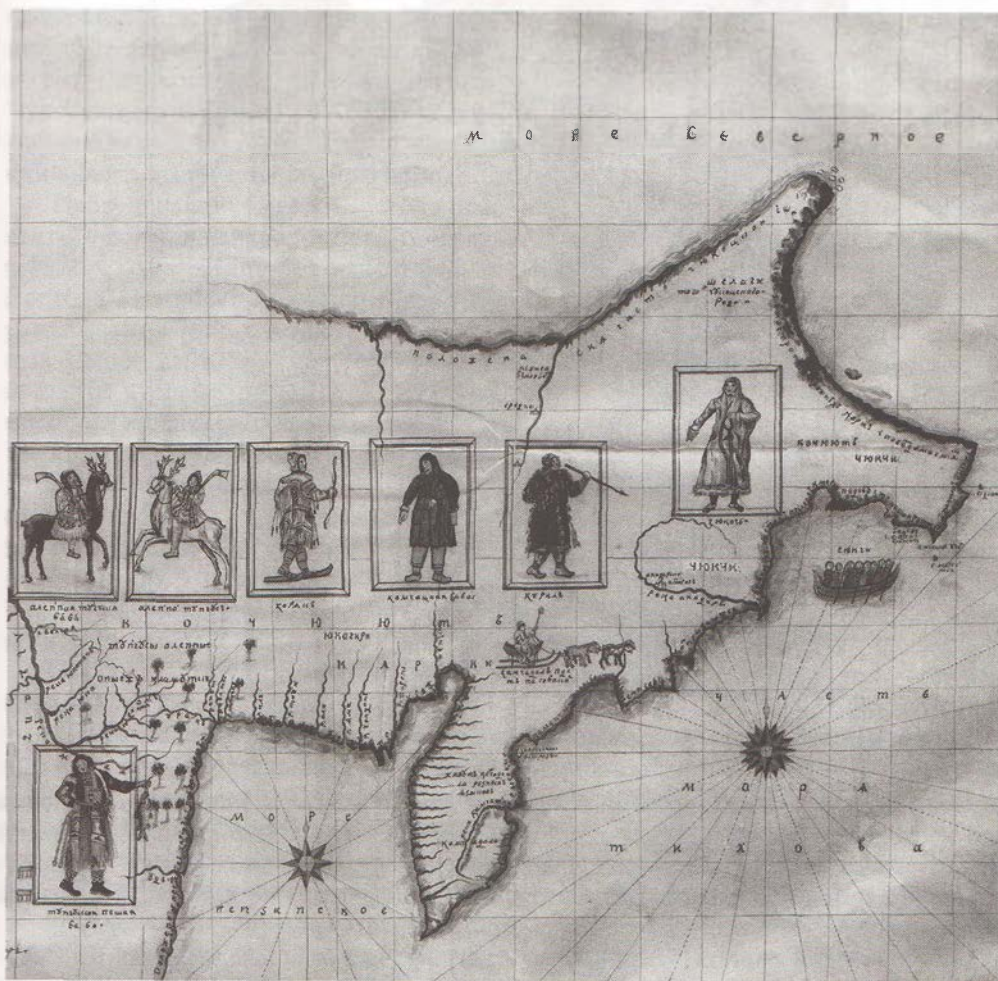


Этнографическая карта Сибири
Первая Камчатская экспедиция В. Беринга

этих экспедиций до сих пор составляют фундаментальную основу этнографических знаний о народах, населяющих регион. Уже в первом сводном труде о народах России аборигенам Северо-Востока Сибири, выделенным в особую группу, был посвящен специальный раздел (Георги, 1799).

В XIX в. изучение истории и культуры народов Северо-Востока, как и всего дальневосточного региона, велись преимущественно учеными Москвы и Санкт-Петербурга – этнографических центров РАН и Русского географического общества. Ситуация стала меняться лишь с образованием во Владивостоке в 1884 г. Общества изучения Амурского края (ОИАК), осуществившего на Северо-Востоке ряд собственных этнографических исследований.

Среди наиболее известных трудов XIX – начала XX в., оставивших заметный след в истории изучения Северо-Востока, работы А.И. Аргентова (1857, 1869, 1876, 1879), Н.В. Буссе (1872), Ф.М. Депрерадовича (1875), В.П. Маргаритова (1895), Г.Г. Майделя (1894), А.А. Ресина (1888), А.П. Сильницкого (1897), А.В. Олсуфьева (1896), Н.Л. Гондатти (1897а, б, в, г, д), А.Е. Дьячкова (1893), Н.П. Сокольников (1911, 1912), Н.Ф. Калинин (1912), В.В. Солярского (1916),



спедиции Института. Результаты экспедиционных сборов обобщались в статьях, монографиях, а также экспертных документах: справках, докладных записках, направляемых в директивные органы. В документах анализировались насущные проблемы развития хозяйства и культуры аборигенов Севера.

С 1957 г. на Чукотке начала работать организованная Институтом этнографии археологическая экспедиция, занимавшаяся раскопками Уэленского и Эквенского древнеэскимосских могильников. Ее возглавлял известный этнолог и антрополог заместитель директора Института М.Г. Левин. Одним из руководителей экспедиции многие годы был С.А. Арутюнов. Экспедиция внесла выдающийся вклад в изучение культуры древних эскимосов.

Среди многочисленных трудов, посвященных Северо-Востоку, подготовленных сотрудниками Института, следует отметить монографии Г.Ф. Дебеца (1951), М.Г. Левина (1958), И.С. Гурвича и К.Г. Кузакова (1960), Ч.М. Таксами (1967, 1975), И.С. Вдовина (1965, 1973), С.А. Арутюнова и его соавтора Д.А. Сергеева (1969, 1975), А.В. Смоляк (1984б, 1991), М.Я. Жорницкой (1983), Б.П. Полевого (1997), И.И. Крупника (1989), ряд коллективных монографий и сборников. Особое место занимает фундаментальный обобщающий труд И.С. Гурвича “Этническая история Северо-Востока Сибири” (1966), где автор исследовал 300-летний путь этноисторического развития региона с начала его освоения русскими до современности. В 2008 г. вышла книга-альбом В.А. Тишкова “Тундра и море: Чукотско-эскимосская резьба по кости”, где помимо описаний предметов косторезного искусства из коллекции автора дан этнографический и искусствоведческий анализ этого уникального народного творчества.

Исследованию Северо-Востока посвящены многие работы сотрудников Института истории, археологии и этнографии Дальнего Востока ДВО РАН. Начиная с 1970-х годов, Институт издает серию “История и культура народов Дальнего Востока”. Вводный том серии “Народы Дальнего Востока СССР в XVII–XX вв.” увидел свет в 1985 г. К настоящему времени вышло из печати еще 10 коллективных монографий этой серии: “История и культура чукчей” (1987), “История и культура ительменов” (1990), “История и культура коряков” (1993), “История и культура нивхов” (2008) и др.

С начала 1960-х годов обширные археологические и этнографические исследования развернулись в Северо-Восточном комплексном научно-исследовательском институте в Магадане. Их результаты получили всестороннее освещение в коллективной монографии “История Чукотки с древнейших времен до наших дней” (1989), в книгах В.В. Леонтьева (1973, 1983), Н.Н. Дикова (1977, 1979), Т.М. Диковой (1983), А.А. Орехова (1987), А.И. Лебединцева (1990), М.А. Кирьяк (1993), С.Б. Слободина (1999), Л.Н. Хаховской (2003) и др.

Этнические культуры Северо-Востока Азии успешно исследуются Государственным Музеем народов Востока (*Бронштейн* и др., 2002, 2008), Российским этнографическим музеем (*Горбачева*, 2004), Институтом природного и культурного наследия (*Богословская* и др., 2007; Тропою Богораза, 2008).

Среди фундаментальных работ по Северо-Востоку Сибири следует отметить коллективную монографию “Антропоэкология северо-восточной Азии” (М., 2008), где обобщены результаты 10-летней работы экспедиций НИИ и Музея антропологии МГУ и Института этнографии на Чукотке, Камчатке и Командорских островах.

Народам, населяющим Северо-Восток Сибири, посвящены тысячи книг и статей историков, археологов, этнографов, лингвистов, фольклористов, социологов, культурологов.

Этнографическая специфика рассматриваемого региона заключается в том, что здесь издревле проживают палеоазиатские народы – потомки древнейшего

населения Азии, сохранившие до настоящего времени архаические черты в мировоззрении, материальной культуре, обрядах, фольклоре.

Термин “палеоазиаты” был предложен Л.И. Шренком в середине XIX в. для народов Северной и Северо-Восточной Сибири с архаическими чертами культуры и во многом является условным. К палеоазиатам были отнесены чукчи, коряки, ительмены, юкагиры, чуванцы, нивхи, кеты, эскимосы, алеуты и айны. По своему происхождению с палеазиатами (ительменами) связаны и современные камчадалы.

Основанием к выделению палеоазиатской группы народов послужило то, что их языки не связаны с большими языковыми семьями Северной Азии. Внутри палеоазиатской группы выделяют обычно пять родственных по языку подгрупп: эскимосско-алеутскую (эскимосы, алеуты); чукотско-камчатскую (чукчи, керекчи, коряки, ительмены); юкагиро-чужанскую (юкагиры и чуванцы); нивхскую (нивхи); кетскую (кеты, котты, арины, ассаны)¹. При этом юкагирский, нивхский, кетский и айнский языки принято считать изолированными.

Объединять в одну общую группу эти, в большинстве своем далеко не родственные народы позволяет не только условная лингвистическая классификация. Не меньшую роль играет принцип географического соседства – совместное проживание в пределах определенной территории – Северо-Востока Азии (Сибири). В этом отношении не все упомянутые народы могут считаться автохтонами территории. В свете современных знаний “северо-восточными палеоазиатами”, по мнению ряда ученых, можно считать только чукчей и коряков, однако, все они связаны общностью проживания здесь.

Одна из глав в томе посвящена айнам – древнейшим обитателям Дальнего Востока, традиционная территория проживания которых издавна включала, помимо Японского архипелага, Курильские острова и о. Сахалин. В первые годы после окончания Второй мировой войны большинство айнов, проживавших на Сахалине, было депортировано в Японию, так как с 1933 г. они считались японскими подданными. Всесоюзная перепись 1979 года зарегистрировала всего лишь трех айнов. Перепись 2002 г. зафиксировала самоназвания *аин*, *айн*, *айна* в Камчатской, Рязанской, Ярославской и Сахалинской областях и в Красноярском крае. В настоящее время айны проживают в Японии на о. Хоккайдо и насчитывают около 27 тыс. чел. Потомки айнов на территории России добиваются признания за ними прав коренных малочисленных народов.

Все рассматриваемые в томе народы (кроме айнов) относятся к группе коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Общая их численность в Российской Федерации по данным переписи 2002 г. составляет 40 039 чел. Наиболее крупные по численности – чукчи (15767), коряки (8743) и нивхи (5162). Ительменов в 2002 г. насчитывалось 3180 чел., камчадалов – 2293, эскимосов – 1750, юкагиров – 1509, чуванцев – 1087, алеутов – 540. Численность керекчей, которые в качестве отдельного народа после Приполярной переписи 1926–1927 гг. в официальных документах до 2000 г. не значились, составила в 2002 г. всего 8 человек.

Несмотря на сложную этнодемографическую ситуацию в 1990-е годы, численность большинства перечисленных народов по сравнению с последней советской переписью 1989 г. выросла. Небольшая убыль была зафиксирована лишь у алеутов.

Народы Северо-Востока расселены на территории шести субъектов Российской Федерации – Камчатского края, Магаданской и Сахалинской областей,

¹ *Коты, арины и ассаны* относятся к исчезнувшим народам. В настоящее время в эту подгруппу входят только кеты. См. о них том “Народы Западной Сибири”, вышедший в данной серии в 2005 г.

Чукотского автономного округа, Республики Саха (Якутия) и Хабаровского края. В Камчатском крае сосредоточена основная часть алеутов, камчадалов; в Корякском округе – коряков и ительменов, коряки традиционно проживают также в Магаданской области (Северо-Эвенский район); эскимосы, чукчи, керекы и чуванцы – в Чукотском автономном округе, небольшая часть чукчей проживает также в Камчатском крае и колымских районах Якутии; большинство юкагиров относительно компактно – в Нижнеколымском, Аллайховском и Верхнеколымском районах Якутии, Среднеканском районе Магаданской области и в Чукотском автономном округе (Анадырский и Билибинский районы); нивхи расселены на Сахалине и в низовьях Амура.

Места проживания аборигенов крайнего Северо-Востока остаются неизменными на протяжении нескольких столетий. В результате административных переустройств советского периода произошла лишь их концентрация в крупных населенных пунктах, где они в настоящее время живут совместно с русскими, украинцами, представителями других народов, переселившимися на Дальний Восток в годы социалистического строительства.

Все рассматриваемые в томе народы за исключением алеутов, эскимосов и айнов живут только в Российской Федерации. Большая часть алеутов проживает в США на Алеутских островах, островах Прибылова и юго-западной оконечности полуострова Аляска. Общая их численность около 6 тыс. чел. Алеуты занимают промежуточное положение между Старым и Новым Светом, относятся к единому кругу народов Тихоокеанского севера, которых принято называть берингоморцами. Их этногенез тесно связан с проблемами заселения Америки, распада единого эскоалеутского языка. По мнению большинства исследователей, алеуты как этнос сформировались на территории Алеутских островов, однако откуда пришли их предки, остается загадкой до сих пор. Многие элементы традиционной материальной и духовной культуры алеутов дают основания считать их далеких предков выходцами из южных, более теплых районов нашей планеты, возможно, даже из Океании. Об этом свидетельствуют и антропологические материалы. Алеуты в составе арктической расы занимают особое положение, у них обнаружена примесь южных элементов тихоокеанской ветви монголоидов. Предки современных российских алеутов появились на Командорских островах в первые десятилетия XIX в.

Прародиной эскимосов, также являющихся древнейшим населением Берингоморского региона, скорее всего, был крайний Северо-Восток Азии, откуда и началось их продвижение через Берингов пролив на Северо-Запад Америки. Как этнос они сформировались около 5 тыс. лет назад. В настоящее время большинство эскимосов проживает в США (35 тыс.), Канаде (26 тыс.) и Гренландии (45 тыс.). Эскимосов, живущих на Чукотке, а также на о. Св. Лаврентия и островах Диомида (США), относят к сибирской или азиатской эскимосской группе.

Первые упоминания о народах региона в русских документах относятся к XVII в. В досоветский период некоторые из них были известны под другими именами. Так, юкагиров одно время называли *омоками*. Старое русское название нивхов – *гиляки*. Эскимосов русские казаки не отличали от береговых чукчей, называя и тех и других *чухчами*. Керекы в самых ранних исторических документах именовались коряками, *чухмарями*. В качестве локальной группы коряцкого этноса они долгое время рассматривались и в этнографической литературе. Первая попытка комплексного описания кереков в качестве самостоятельного народа была предпринята лишь в начале 1970-х годов В.В. Леонтьевым. Официальное признание их в таком качестве, явно сильно запоздавшее, состоялось только в 2000 г.

Весьма непроста история этнонимов *ительмены* и *камчадалы*. Первоначально камчадалами называли коренных жителей южной части Камчатки – ительменов. В таком понимании этноним использовался до середины 1920-х годов, хотя в научной литературе уже в XIX в. происходила постепенная дифференциация понятий камчадалы и ительмены. Официальное их разделение на два самостоятельных этноса произошло при проведении Приполярной переписи 1926–1927 гг. *Ительменами* с этого времени стали считать коренных жителей девяти селений западного побережья Камчатки, сохранивших ительменский язык и некоторые архаические черты в материальной и духовной культуре. Этноним *камчадалы* закрепился за обрусевшими, русскоговорящими ительменами, а также за русскими старожилами долины р. Камчатки и некоторых селений в окрестностях г. Петропавловска-Камчатского, которые к этому времени представляли собой единую этнокультурную общность. Однако во всех последующих советских переписях, как и в других официальных документах, камчадалов как самостоятельный народ не учитывали. Этнографы долгое время определяли их как субэтническую группу русских.

Ситуация изменилась в конце 1980 – начале 1990-х годов, когда на волне демократических преобразований, затронувших и сферу межэтнических отношений, на Камчатке возникло движение за признание камчадалов самостоятельным народом. Признания в качестве самостоятельного коренного народа камчадалы добились лишь в 2000 г. Сходные процессы лежали в основе формирования аналогичной по происхождению группы русскоязычного населения на Охотском побережье Магаданской области, которую в настоящее время также относят к камчадалам.

Естественно-географические условия территории расселения северо-восточных палеоазиатов не могли не оказать влияния на формирование их материальной и духовной культуры, языка, мировоззрения, а также антропологических особенностей. Коряков, кереков, чукчей, ительменов, эскимосов и алеутов антропологи относят к особой арктической расе. При этом коряки, чукчи, кереки и ительмены имеют между собой больше общих черт, чем с эскимосами.

Особняком на этом фоне стоят юкагиры и нивхи, которых относят к палеоазиатам условно. Юкагиры – древнейшее население Восточной Сибири. С ними связывают позднепалеолитические культуры, распространенные от Таймыра на Западе до Анадыря на Востоке и Прибайкалья на Юге. Для них характерен байкальский тип североазиатской расы. Позднее обширная юкагирская общность распалась. Юкагиры приняли участие в этногенезе чукчей, чуванцев и других народов Северной Азии.

Прямыми потомками древнейшего населения низовьев Амура и Сахалина являются нивхи. Существует точка зрения, что предки современных нивхов, чукчей, коряков, эскимосов и индейцев Америки – звенья одной этнической цепи, охватывавшей в далеком прошлом северо-западные берега Тихого океана. На современный этнический облик нивхов большое влияние оказали их этнокультурные контакты с тунгусо-маньчжурами, айнами, корейцами и японцами.

Общность происхождения, длительные этнокультурные контакты северо-восточных палеоазиатов нашли отражение в топонимике Северо-Востока Сибири, при этом распространение топонимов соответствует характеру расселения отдельных народов: на морских побережьях распространена эскимосская, чукотская, ительменская, корякская топонимика; в континентальной части – юкагирская, кочевых чукчей и коряков. Этнографы отмечают особенно большое сходство в культурном комплексе чукчей и коряков, которые родственны и по языку. Близкими к ним долгое время считали и ительменов, однако, в последние годы

появилась точка зрения, что ительмены генетически не связаны с чукчами и коряками.

Общая историческая судьба, тесные этнокультурные контакты северо-восточных палеоазиатов отнюдь не свидетельствуют об их идиллических взаимоотношениях. Как следует из документов, фольклорных материалов, до середины XVIII в. у эскимосов было много военных столкновений с чукчами. Лишь к началу 1780-х годов прекратились корякско-чукотские войны. Известны военные столкновения юкагиров с чукчами, эвенами, другими соседями по региону. Фольклор, исторические источники повествуют также и о конфликтах внутри самих этнических групп.

В этнокультурном и даже языковом отношении большинство народов региона в XVII в. не представляли собой единых общностей. Ительмены распались на пять этнотерриториальных групп – *бурин*, *суаачю-ай*, *кыхчерен*, *лигнурин* и *кулес*. Коряки по хозяйственным занятиям и образу жизни делились на оленеводов-*чавчученов* и оседлых *нымыланов*. Последние, в свою очередь, состояли из нескольких, более мелких территориальных подразделений – *паланцев*, *итканцев*, *пареньцев*, *каменцев*, *алюторцев* и др. Ряд исследователей выделяет аlyторцев даже в самостоятельный этнос. В таком качестве они включены и в перечень коренных малочисленных народов РФ. В настоящем томе они, тем не менее, рассматриваются в составе корякского этноса. Разные этнокультурные группы были зафиксированы у чукчей (оленные и “пешие”) и юкагиров (тундровые и таежные). Более однородную хозяйственную общность представляли собой азиатские эскимосы, хотя и в их языке известны три диалекта – чаплинский, науканский и сиреникский.

Вхождение народов Северо-Востока Сибири в состав России завершилось в основном к концу XVII в., хотя их взаимоотношения с русскими в первые десятилетия колонизации складывались сложно. Казачьи отряды, продвигавшиеся к востоку от Охотска и к югу от Анадыря, встретили сопротивление со стороны коряков. Борьба с охотскими коряками затянулась почти на столетия. До середины XVIII в. продолжались вооруженные конфликты с коряками и ительменами на Камчатке. В конечном счете, юкагиры, коряки и ительмены признали себя подданными России и были обложены ясаком.

Попытки обложить ясаком чукчей и эскимосов предпринимались неоднократно, но долгое время безуспешно. Чукотская тундра оказалась бедной на пушнину, здесь не было соболя, да и сбор ясака с кочевого населения представлял большие трудности. Несколько военных экспедиций не привели к покорности коренное население Чукотки, не сделали его надежным плательщиком ясака. С конца 1760-х годов российское правительство окончательно отказывается от мысли привести чукчей и эскимосов в подданство с помощью силы. Их перестало облагать ясаком в обязательном порядке.

Особое положение чукчей и эскимосов в Российской империи было официально закреплено в “Уставе об управлении инородцев” (1822), в соответствии с которым чукчи и эскимосы повинностей не несли, сборами не облагались, ясак вносили добровольно, получая за это подарки. Этот необычный для “инородцев” России статус чукчи и эскимосы сохраняли до 1917 г. Позднее всех – в середине XIX в. – вошли в орбиту административной системы Русского государства нивхи.

С приходом на Северо-Восток русских начался новый этап в этнической истории его коренных народов. Глубокие изменения происходят в технике изготовления орудий труда, в способах ведения промысла. Повсеместное распространение получает огнестрельное оружие, интенсифицируется пушной промысел,

расширяются обменные связи с соседями. Важную роль в сближении аборигенов (особенно оседлых) с русскими сыграло принятие ими православия, способствовавшее возникновению школ и распространению русского языка. В наибольшей степени процесс христианизации затронул юкагиров, чуванцев, береговых коряков и ительменов. Христианизация способствовала заключению смешанных браков русских с представителями коренного населения.

Под воздействием русской культуры в быт аборигенов проникают товары русского производства: прядево для сетей, более совершенные инструменты для обработки дерева и кости, металлическая утварь, новые пищевые продукты, мануфактурные изделия. Меняется характер поселений и тип жилищ. Уже в XVIII в. господствующими жилищами постройками у береговых коряков и ительменов стали русские срубные избы.

Массовые миграции (бегство от сборщиков ясака, эпидемий), преодоление родоплеменных барьеров, хозяйственно-культурное сближение различных территориальных и этнических групп, смешивание населения в контактных зонах — не могли не вызвать серьезных преобразований этнических общностей XVII в. Одним из результатов стало появление на Северо-Востоке новых этнических групп — камчадалов, чуванцев, эвенов.

Историческая судьба народов региона в XX в. сложна и неоднозначна. Национально-государственное строительство, интенсивно осуществлявшееся в первые советские десятилетия, ликвидация культурной отсталости, новые формы хозяйственной жизни ускоряли консолидационные процессы, разрушали обособленность и стойбищную замкнутость, способствовали осознанию этнического единства. Вместе с тем, с самого начала политика советского государства по отношению к северным народам базировалась на ошибочной концепции, которая не рассматривала их общество как самодостаточное. Традиционная культура северных народов определялась властями как “примитивная”, “отсталая”. Главной целью советской политики в отношении этих народов была их интеграция в социалистическое общество. На решение этой проблемы и были направлены мероприятия государства.

На рубеже 1920–1930-х годов их можно оценить в целом как сравнительно удачные. Запрещение торговли спиртным, обширная программа всеобща и кооперации населения, приобщение к политической жизни через доступные для понимания аборигенов формы способствовали заметному оздоровлению социально-экономической и демографической ситуации в районах Северо-Востока. Во всяком случае, они успешно решили комплекс проблем, характерных для этих народов к началу XX в. — голод, эпидемии, торговая эксплуатация, спаивание.

К середине 1930-х годов интерес государства к народам Севера пошел на убыль. Приоритетными становились другие задачи. Наступило время жесткого директивного индустриального освоения Севера, где ведущую роль играли организации типа Дальстроя. В этот период народы Северо-Востока стали упоминаться в государственных постановлениях преимущественно в контексте индустриального строительства в регионе.

С 1957 г. народы Севера вновь стали объектом пристального внимания государства. Постановление ЦК КПСС и СМ СССР № 300 “О мерах по дальнейшему развитию экономики и культуры народностей Севера” открыло целую эпоху по принятию последующих аналогичных решений (1960, 1967, 1973, 1980, 1987, 1989, 1991), которые и сформировали систему государственного регулирования всех сфер жизнедеятельности народов Севера.

Общим знаменателем этой политики стали борьба с кочеванием, укрупнение и огосударствление коллективных хозяйств, обучение детей в интернатах, тех-

ническая модернизация традиционных отраслей. Их настойчивая реализация на фоне резкого ухудшения окружающей среды из-за промышленного освоения и привели к глубокому демографическому и социально-экономическому кризису народов Севера, сопоставимому с началом века.

Низкая продолжительность жизни, высокая детская смертность, заболеваемость алкоголизмом и туберкулезом, безработица, суицид – неполный перечень показателей, где народы Севера “лидировали” среди других этносов России. Интенсивная миграция на Север в связи с его промышленным освоением пришлого населения, активизировала процесс ассимиляции аборигенов.

В тяжелом положении оказался традиционный хозяйственный комплекс. Борьба с кочеванием, отрыв детей от семьи нарушили адаптивно-профессиональную преемственность, привели к дефициту кадров в традиционных отраслях. Интенсивное промышленное освоение без учета пониженной устойчивости и продуктивности северных биосистем стало серьезным фактором ухудшения и сокращения жизненного пространства аборигенов. Навязанный переход к урбанизированному обществу радикально изменил традиционный образ жизни, разрушил этническое своеобразие, и стал, в конечном счете, главной причиной их современных проблем.

Новая Россия, признав неверную ориентацию советской политики на Севере, к сожалению, не сумела пока предложить в этом отношении ничего нового. Если советская политика была по-своему логичной и последовательно проводилась в жизнь, то в настоящее время превалируют декларации о возрождении и развитии народов Севера. Незавоз топлива и продуктов на Север, многомесячная невыплата зарплат, отток с Чукотки и Камчатки приезжих специалистов: учителей, врачей, технических работников, безработица, болезни, духовный кризис – вот проблемы с которыми пришлось столкнуться населению Северо-Востока с переходом к рыночным отношениям. Разрушение оленеводства – важнейшей отрасли традиционного хозяйства народов Камчатки и Чукотки привело к распаду многих звеньев материальной и духовной культуры этих народов.

Из положительных явлений постсоветского времени на Северо-Востоке можно отметить подъем престижа языков северных народов, оживление на Чукотке при поддержке местных властей и международных организаций морского зверобойного промысла, создание национальных ассоциаций и других общественных объединений северян, национальных предприятий, укрепление связей аборигенов Северо-Востока с зарубежными сообществами коренных народов.

К сожалению, с начала 1990-х годов интенсивность работы российских этнографов на Северо-Востоке существенно снизилась. Сказались разные причины. Ушли из жизни представители старшего поколения, научные интересы которых были связаны с регионом. Сократилось финансирование научных исследований, полевые исследования на Камчатке и Чукотке стали разорительны для институтских бюджетов. В это время активизировались исследования ученых из Японии, США, Канады, Германии, Австрии, Франции. Труды П. Швайтцера, П. Ретман, В. Ватэ, Д. Кестера, Д. Шиндлер и др. обогатили этнографическую науку новыми подходами и методиками, материалами по этнографии коренных народов региона.

Хочется надеяться, что публикация очередного тома серии “Народы и культуры” ознаменует собой завершение “депрессивного” периода в отечественном североведении, станет важным импульсом к активизации научных исследований в области истории и культуры народов Северо-Востока РФ.

Структура тома традиционна для данной серии. Три вводных раздела посвящены соответственно описанию языков народов Северо-Востока Сибири

(д.филол.н. *Н.Б. Вахтин*, Санкт-Петербург), антропологической характеристике представленных в томе народов (к.и.н. *Т.С. Балуева*, Москва) и археологии рассматриваемого региона (к.и.н. *А.И. Лебединцев*, Магадан). Каждый из одиннадцати следующих разделов представляет собой очерк, посвященный отдельному народу. Авторство по этим разделам распределено следующим образом: “Айны” (к.и.н. *В.А. Тураев*, Владивосток); “Алеуты” (к.и.н. *Н.А. Лопуленко*, Москва); “Ительмены” – глава I “Общие сведения” (*В.А. Тураев*; д.филол.н. *А.П. Володин*, Санкт-Петербург; *О.А. Мурашко*, Москва), глава II “Этногенез и этническая история” (д.и.н. *И.С. Вдовин*, Санкт-Петербург; *В.А. Тураев*), глава III “Традиционное хозяйство” (*В.А. Тураев*), глава IV “Материальная культура” (*В.А. Тураев*), глава V “Общественный строй и социальные отношения” (*И.С. Вдовин*), глава VI “Духовная культура” (*А.П. Володин* – фольклор; к.и.н. *С.Ф. Карабанова*, Владивосток – народные танцы; д.и.н. *Н.В. Кочешков*, Владивосток – декоративное искусство; к.и.н. *Н.К. Старкова*, Владивосток – верования и культы), глава VII “Современные этнические процессы и общественные движения” (*О.А. Мурашко*); “Камчадалы” (*О.А. Мурашко*; к.и.н. *Л.Н. Хаховская*, Магадан – глава VII “Камчадалы Магаданской области”); “Кереки” (к.и.н. *Е.П. Батьянова*, Москва); “Коряки” – глава I “Общие сведения” (*В.А. Тураев*), глава II “Этногенез и этническая история” (*В.А. Тураев*), глава III “Традиционное хозяйство” (*В.А. Тураев*), глава IV “Материальная культура” (*В.А. Тураев*), глава V “Социальная организация” (*В.А. Тураев*), глава VI “Духовная культура” (к.и.н. *В.В. Горбачева*, Санкт-Петербург – праздники и обряды; к.и.н. *Е.Г. Демидова*, Владивосток – мировоззрение; к.и.н. *М.Я. Жорницкая*, Москва – хореографическое искусство; к.и.н. *Л.Я. Иващенко*, Владивосток – фольклор; *Н.В. Кочешков* – декоративное искусство), глава VII “Этнокультурные процессы в советский и постсоветский периоды” (*Е.П. Батьянова*); “Нивхи” – глава I “Общие сведения” (*В.А. Тураев*), глава II “Этногенез и этническая история” (к.и.н. *Е.В. Рудникова*, Владивосток), глава III “Традиционное хозяйство” (*В.А. Тураев*), глава IV “Материальная культура” (*В.А. Тураев*), глава V “Социальная организация” (к.и.н. *Е.В. Фадеева*, Владивосток), глава VI “Семейная обрядность” (*Е.В. Фадеева*), глава VII “Духовная культура” (*Н.В. Кочешков* – декоративное искусство; *Н.А. Мамчева*, Южно-Сахалинск – музыкальная культура; к.и.н. *С.Н. Скоринов*, Хабаровск – мировоззрение и культурная практика; к.филол.н. *Л.Е. Фетисова*, Владивосток – фольклор), глава VIII “Нивхи в постсоветский период” (*В.А. Тураев*); “Чуванцы” (*Е.П. Батьянова*; *Т.С. Шенталинская*, Москва – фольклор); “Чукчи” – глава I “Общие сведения” (*В.А. Тураев*), глава II “Этногенез и этническая история” (*И.С. Вдовин*), глава III “Хозяйство и материальная культура” (*И.С. Вдовин*, *Е.П. Батьянова* – пища), глава IV “Социальная организация и семейно-брачные отношения” (*И.С. Вдовин*, *Е.П. Батьянова*), глава V “Духовная культура” (*Е.П. Батьянова* – похоронные обряды, промысловые обряды, фольклор – в соавт. с *В.А. Тураевым*, декоративно-прикладное искусство; *И.С. Вдовин* – религиозные верования; *С.Ф. Карабанова* – танцы; *Н.В. Кочешков* – декоративное искусство; *В.А. Лыткин*, Магадан – музыкальный фольклор; *В.А. Тураев* – фольклор в соавт. с *Е.П. Батьяновой*), глава VI “Этнические и социальные процессы в советский и постсоветский периоды” (*Е.П. Батьянова*, *В.А. Тураев*), “Эскимосы” (*Н.А. Лопуленко*); “Юкагиры” (к.и.н. *Н.В. Плужников*, Москва; к.и.н. *В.И. Шадрин*, Якутск – глава VI “Этнокультурное развитие юкагиров в советское и постсоветское время”). Заключает том статья “Косторезное искусство народов прибрежной Чукотки” (к.и.н. *М.М. Бронштейн*, Москва).

Е.П. Батьянова, В.А. Тураев

ЯЗЫКИ НАРОДОВ СЕВЕРО-ВОСТОКА СИБИРИ: СОВРЕМЕННАЯ СИТУАЦИЯ

Большинство народов Северо-Востока Сибири – палеоазиаты. Сочетание “палеоазиатские народы” означает народы, говорящие на палеоазиатских языках, и однозначно отсылает к лингвистической классификации. Однако содержание термина “палеоазиатские языки” (п-а.я.) существенно менялось на протяжении последних ста лет.

Термин п-а.я. был впервые предложен во второй половине XIX в. Л.И. Шренком для обозначения языков некоторых племен Северной Азии, которые, по его мысли, представляли собой остатки древнего населения Азии, вытесненные на Крайний Северо-Восток тунгусо-маньчжурскими племенами (так называемая “палеоазиатская гипотеза”). Внутри п-а.я. Шренк выделял следующие группы языков: 1) эскимосско-алеутская, 2) чукотско-камчатская, 3) юкагирская, 4) три изолированных языка: нивхский, кетский и айнский. Эти группы языков не были связаны генетическим родством ни между собой, ни с какими-либо известными языковыми семьями; они представляли собой именно “остаток”, определенный отрицательно: все языки Сибири и Севера, *не принадлежащие* к тюркским, монгольским, тунгусо-маньчжурским или финно-угро-самодийским языкам Северной Азии.

Традиционно в п-а.я. включаются следующие языки: эскимосский, алеутский, чукотский, корякский, ительменский, юкагирский, нивхский, кетский и айнский. Однако за сто с лишним лет, прошедших с момента появления “палеоазиатской гипотезы”, наши знания о п-а.я. претерпели существенные изменения.

То, что считалось прежде одним языком, оказывается группой близкородственных языков. Так, вместо кетского языка говорят теперь о группе енисейских языков, в которую входят кетский, а также исчезнувшие коттский, аринский и ассанский. У эскимосов выделяются как минимум три языка: чаплинский (уназикский), науканский и исчезнувший (старо)сиреникский, у алеутов – беринговский и медновский, у коряков – собственно корякский (чавчувенский) и алюторский, у юкагиров – тундренный (северный) юкагирский, колымский (южный) юкагирский, исчезнувшие омокский и чуванский. Из трех ительменских языков (восточный, южный и западный), к настоящему времени сохранился лишь западный. Нивхский язык также трактуется сегодня многими как фактически два близкородственных языка – сахалинский и амурский.

Появились гипотезы о внешнем генетическом родстве некоторых п-а.я., считавшихся прежде изолятами. В результате исследований, проведенных С.А. Старостиным, С.Л. Николаевым, В.Н. Топоровым и Г.К. Вернером, стало возможным говорить о генетическом родстве енисейских языков с северокавказскими. Юкагирские языки оказываются в отдаленном родстве с уральскими, хотя финно-угорские и самодийские языки и отстоят от юкагирских дальше, чем друг от друга.

Основываясь на географии распространения эскимосско-алеутских языков и их носителей, значительная часть которых сегодня находится в Северной Америке, Канаде и Гренландии, современные исследователи относят эти языки к американским.

Следует учитывать также и то, что в ряде случаев при сохранении названия языка наполнение этого названия кардинальным образом изменилось: так, чуванский, бывший когда-то одним из языков юкагирской группы и исчезнувший к середине XVIII в., сегодня неожиданно “возродился”; чуванским языком сегодня считается либо один из говоров чукотского языка, либо диалект русского (см. подробнее ниже).

Некоторые языки, существовавшие во времена Шренка и ранее, к настоящему времени исчезли. Это – (старо)сиренинский, коттский, югский, ассанский, восточный и южный ительменский, омокский, ходынский, анаульский юкагирские языки (диалекты?). Айнский язык, на котором когда-то говорили коренные жители южной части Сахалина, в настоящее время практически исчез (по крайней мере, на территории Российской Федерации).

Подвергаются сомнению и некоторые казавшиеся установленными генетические связи. Так, высказывается гипотеза (А.П. Володин), согласно которой ительменский язык генетически не принадлежит к чукотско-камчатским языкам, а представляет собой результат конвергенции; эта группа языков в соответствии с данной гипотезой распадается на чукотско-корякскую и изолированный ительменский язык, генетические связи которого не ясны.

Поскольку п-а.я. – группа неродственных языков, то заслуживает внимания и гипотеза А.П. Володина, что к ним могут быть отнесены лишь языки определенного структурного типа, а именно языки с “двухсторонней агглютинацией” (то есть с необязательно только левой позицией корневой морфемы в словоформе); по этому признаку из п-а.я. должны быть исключены юкагирские и эскимосско-алеутские. Структурно-типологические основания позволили А.П. Володину, кроме того, высказать предположение о принадлежности к п-а.я. языка бурушаски (Каракорум, северный Индостан).

Если учесть все эти новые данные, то оказывается, что к живым п-а.я. сегодня можно отнести лишь следующие языки: **чукотский, корякский** (чавчувенский), **алюторский, керекский, западный ительменский, нивхский**, а также, возможно, **айнский** и **бурушаски**. Однако, отдавая дань традиции, будем относить к п-а.я. Северо-Востока Сибири следующие *живые* языки и говорящие на них группы:

Живые языки

- чукотский
- керекский
- корякский (чавчувенский и алуторский)
- ительменский (западный)
- нивхский
- юкагирский (тундренный и колымский)
- (кетский) – см. соответствующий том
- алеутский (беринговский и медновский)
- эскимосский (уназикский и науканский)
- айнский

Сложные случаи

- * камчадалский
- * чуванский

Чукотский язык распространен на территории Чукотского автономного округа, в северо-восточной части Камчатского края, в Нижне-Колымском районе республики Саха (Якутия). До 1920-х годов использовался также термин

луораветланский язык. На чукотском языке говорят чукчи (самоназвания: анкалын, анкальын, луораветлан, лыгъоравэтлят, чаучу).

Относительно территориальных групп чукчей и, соответственно, говоров чукотского языка ситуация довольно интересная. С одной стороны, диалектное варьирование чукотского языка незначительно. Выделяются восточный (уэленский) диалект, положенный в основу письменности, западный (колымский) диалект, а также группа южных диалектов (юго-восток Чукотки): энмылинский, нунлигранский и хатырский. Эти последние характеризуются фонетическими и морфологическими особенностями, сближающими их с керекским и корякским языками. Все диалекты взаимопонятны, все группы называют себя *лыыораветлътат*.

С другой стороны, сами чукчи четко различают представителей территориальных групп, причем не только по языку, но и по внешности, по особенностям характера и поведения, по деталям одежды, обрядов и ритуалов. В эти группы входят не только чукчи, но и керекы. Так, ваежские чукчи на просьбу рассказать о территориальных группах начинают с собственной группы (*лыыораветлътат*) и затем последовательно перечисляют группы *эйгиск'и?лътит* “северные”, *онм?ыль?ыт* “глубинные” (ср. онмын “глубина, глубь”, *онмэты* “вглубь”), *тельк'епыльыт* (значение неясно) и *керекит* (керекы). При этом подчеркивается, что керекский язык отличается от чукотского незначительно и понятен им в большей степени, чем корякский.

По переписи 2002 г. из 15 767 чукчей 7742 (49,1%) отметили владение чукотским языком. (К сожалению, данные предшествующих переписей в отношении языка не сопоставимы с данными переписи 2002 г.: если в последней приведены данные по владению *титульным* и *русским* языками, то в предыдущих – данные о *родном* языке). Степень владения чукотским языком по основным территориям проживания чукчей различна: в Чукотском АО чукотским языком владеет 44% чукчей, в Корякском АО, вошедшим в 2007 г. вместе с Камчатской областью в новый субъект РФ – Камчатский край, – 61%.

Для старшего поколения чукчей характерно чукотско-русское двуязычие, для лиц моложе 40 лет – русско-чукотское. Язык используется в быту и при ведении традиционного хозяйства (оленоводство) и лучше сохраняется в оленеводческих бригадах, чем в поселках. В Иультинском районе дети школьного возраста владеют чукотским языком пассивно: как правило, не проявляют своего знания, не пользуются чукотским языком в школе. По наблюдениям середины 1990-х годов, большинство чукчей старше 30 лет свободно владеет чукотским языком, включая тех городских жителей, кто много лет прожил вдали от оленеводческих бригад.

Наиболее новые данные о социолингвистической ситуации можно найти в диссертации австралийского лингвиста М. Данна, проводившего полевые исследования на Чукотке в середине 1990-х годов. Данн отмечает, что все более заметное число чукчей переселяется в поселки и города, где дети не говорят по-чукотски. Это касается даже тех детей, кто приехал в город недавно и в принципе умеет говорить по-чукотски, – они не говорят на родном языке даже с родителями. Мужчин, говорящих по-чукотски, значительно меньше, чем женщин. Те, кто еще говорит, используют чукотский язык в ограниченных социальных ситуациях – например при разговоре с пожилыми одноязычными родственниками. В небольших поселках и стойбищах степень сохранности чукотского языка выше, поскольку многие дети либо воспитываются в тундре, либо проводят там достаточно много времени. Здесь больше людей, которые не говорят ни на каком языке, кроме чукотского; если в крупных поселках 30-летние обычно не владеют языком свободно, то в мелких поселках и стойбищах они, как правило, являют-

ся полноценными носителями языка. Однако и в небольших поселках дети редко говорят по-чукотски и их знание языка в лучшем случае пассивное. Данных делаются вывод, что чукотский язык находится под угрозой исчезновения и, хотя носителей его еще довольно много, механизм передачи языка детям в значительной степени разрушен.

На чукотском языке ведутся радио- и телепередачи. Языком делопроизводства и административной деятельности является русский, которым владеют (в разной степени) почти все чукчи. На чукотском языке ведется обучение в начальной школе. В средней школе чукотский язык преподается как предмет.

Письменность на чукотском языке существует с 1930-х годов (до 1937 г. – на латинской основе). Первый чукотско-русский словарь был напечатан в 1927 г. в Петропавловске-Камчатском, первая книга для чтения (В. Богораз-Тан. *Celg̃-kalekal* – “Красная грамота”) – в 1932 г. в Москве. На чукотском языке издаются газеты, общественно-политическая и художественная литература, как переводная, так и оригинальная. Тем не менее, о наличии нормативного литературного языка говорить преждевременно.

Корякский (чавчувенский и алюторский) язык распространен на территории бывшего Корякского автономного округа. На нем говорят фактически минимум два народа, объединенных общим этнонимом. Под **коряками** обычно понимаются *нымыланы* (от *нымым* – селение) – оседлые коряки, и *чавчувены* (*чав'чывав'*) – кочевые коряки-оленьеводы. Оседлые коряки называют себя по названию поселка: *в'землелг'у* – лесновцы, *к'аян'ынылг'у* – карагинцы, *элутэлг'у* – алюторцы.

Корякский язык включает несколько территориальных вариантов – по разным данным, от четырех до семи. Основными его диалектами являются чавчувенский (взятый за основу литературного языка), паланский, алюторский, карагинский. Часть специалистов выделяет алюторский как самостоятельный язык.

Корякский является в настоящее время языком устного общения, причем не только в быту, сохраняется функция языка как средства общения в производственной сфере. Тем не менее наблюдается значительная утрата языка. Численность людей старшего поколения, знающих корякский, неуклонно падает, а число молодых людей, которые его не знают, растет. Повсеместно наблюдается русско-корякское двуязычие.

Письменность на корякском языке была создана на латинской основе в конце 1920-х годов; изданы первые книги по-корякски – “Словарь русско-ламутский и русско-корякский” (Петропавловск-Камчатский, 1926) и “Книга для чтения” (П.Н. Жулева. М.; Л., 1934. Ч. 1). С 1937 г. письменность была переведена на кириллицу.

Обучение в школе (преимущественно сельской) включает преподавание корякского языка как предмета. Издается учебная и художественная литература, публикуются фольклорные произведения. Регулярно ведутся радио- и телепередачи. Газет на корякском языке в настоящее время не издается. При этом городские дети демонстрируют подчеркнуто положительное отношение к изучению русского языка и отрицательное – к изучению корякского, сельские дети, напротив, оценивают “полезность” русского и корякского примерно одинаково.

Керекский язык был распространен в прошлом по побережью Берингова моря от Анадырского лимана до мыса Олюторского на Камчатке; в настоящее время ареал распространения сузился до устья р. Опуки (несколько севернее административной границы Камчатки). Керекы всегда были малочисленны, во второй половине XX в. практически полностью ассимилированы чукчами. Диалектного членения и территориальных групп не имеет.

По переписи 2002 г. кереков – 8 чел. Однако владеющих керекским языком в переписи числится 15 чел.; очевидно, керекский как один из языков указали коряки и/или чукчи.

В 1991 г. говоривших по-керекски было три человека (все – пожилые женщины). Все трое трехязычны: помимо керекского, владеют еще чукотским и русским языками, причем чукотским – значительно лучше, чем керекским.

Керекский язык не имеет письменности и практически не описан. Первые записи фольклора относятся к 1960-м годам.

Ительменский (камчадалский) язык распространен в Тигильском районе Камчатского края (западное побережье Камчатки). Представлен двумя говорами – южным (подавляющее большинство говорящих по-ительменски) и седанкинским, или северным (жители ныне не существующего пос. Седанка в верхнем течении р. Тигиль). Традиционно относится к чукотско-камчатским языкам, однако есть основания полагать, что его отношения к чукотскому, корякскому и керекскому более сложны, чем простое генетическое родство.

Под термином ительмены (камчадалы) известны две группы, сегодня уже довольно трудно различимые.

1. **Собственно ительмены** – коренные жители Камчатки, населявшие в прошлом западное, восточное и южное побережье полуострова; под давлением русских, появившихся на Камчатке в XVIII в., и в результате опустошительных эпидемий численность ительменов резко сократилась (по некоторым данным – в 10 раз), и в настоящее время они сохранились лишь на западном побережье, в Тигильском районе.

2. **Камчадалы** – потомки от смешанных браков русских поселенцев с ительменами, коряками и другими коренными народами Камчатки. Камчадалы говорили (некоторые до сих пор говорят) на своеобразном диалекте русского языка с заметными следами влияния местных языков.

До середины 1980-х годов многие камчадалы называли себя ительменами, поскольку официально национальности “камчадал” в то время не существовало. После признания в постсоветское время камчадалов самостоятельным “коренным малочисленным народом Крайнего Севера”, напротив, многие люди, прежде считавшие себя ительменами, стали называться камчадалами. По переписи 2002 г. ительменов 3180 чел., из них показали владение ительменским языком 385 чел. (12%). Число владеющих ительменским языком по основным территориям проживания представлены в таблице.

Территория	всего	владеют ительменским	владеют русским	владеют другими	нет данных
Камчатская область	2296	100	2294	98	2
Корякский автономный округ	1181	63	1179	33	2

В настоящее время все ительмены владеют русским языком, сохранившие родной язык двуязычны; седанкинские ительмены старшего поколения, кроме того, владеют корякским языком. Нормальное воспроизводство ительменского языка (передача от родителей к детям) прекратилось свыше 50 лет назад; число говорящих постоянно сокращается.

Письменность на базе латинской графики была введена в 1932 г. (1932 г. – букварь, и 1933 г. – учебник арифметики). Преподавание по букварю 1932 г. (Н. Попова) длилось несколько лет; после перевода северных алфавитов на

кириллическую базу в 1937–1939 гг. издание литературы по-ительменски прекратилось. Ительменский язык стал бесписьменным и оставался таковым почти полвека. Современный ительменский алфавит был создан в 1984 г. на кириллической основе. Вторично ительменский букварь был издан в 1988 (переиздан в 1993 г.). Опубликованы также школьный ительменско-русский и русско-ительменский словарь и учебник для второго класса (К. Халоймова). Ительменский язык преподается как предмет в начальных классах, но ни учителя, ни учащиеся не владеют им как родным. Вся литература издается на южном диалекте.

Нивхский язык (генетические связи не ясны) распространен на о. Сахалин и в низовьях Амура. У нивхов выделяются две четко различающиеся группы: сахалинские и амурские. Традиционно (до середины XX в.) амурские нивхи проживали в небольших селениях в низовьях р. Амур, вдоль побережья Амурского лимана, Охотского моря и Татарского пролива, сахалинские – на северо-западном и восточном побережьях о. Сахалин, а также в небольших количествах на юге Сахалина. За последние полвека территория проживания нивхов существенно сократилась; кроме того, полностью исчезли однонациональные нивхские селения. В Хабаровском крае их относительно компактное расселение наблюдается лишь в поселке Алеевка, в Сахалинской области наиболее многочисленные группы нивхов проживают в поселках Ноглики, Некрасовка и Рыбное. Во всех указанных поселках преобладает русскоязычное население.

Разные группы говорят на трех диалектах, два из которых существенно различаются и в целом взаимно непонятны. По переписи 2002 года нивхов 5162 человека, из них в Хабаровском крае – 2452 чел., на Сахалине – 2450 чел. Владение родным языком отметили 477 человек (9,2%) в т.ч. в Хабаровском крае – 193 чел., на Сахалине – 284.

Нивхский язык – один из наиболее ярких примеров резкого снижения за 30 лет числа людей, назвавших нивхский родным, и соответствующего резкого увеличения числа назвавших родным русский. Русским как родным или вторым владели в 1989 году 96% нивхов (4446 человек).

В целом языковая компетенция нивхов определяется преимущественно возрастом говорящего. Проведенное в пос. Ноглики в 1989 г. выборочное социолингвистическое исследование, охватившее 315 нивхов, показало, что на тот момент приблизительно 75 человек, т.е. 23,8%, знали и использовали нивхский язык; самому молодому носителю языка было 40 лет. В настоящее время практически все компетентные говорящие достигли 65-летнего возраста.

С середины 1970-х годов политика в отношении нивхского языка изменилась: стали публиковаться учебники и литературные переводы на этот язык, развиваться преподавание языка. В 1975 году Магаданское издательство выпустило “Нивхские сказки” в переводе Ч.М. Таксами.

Юкагирский (тундренный и колымский). Фактически это два языка, значительно разошедшиеся. Большинство исследователей поддерживает гипотезу о генетических связях юкагирских языков с уральскими.

Под этнонимом “юкагиры” известны две достаточно сильно различающиеся группы: северные, или тундренные, юкагиры (большинство) и южные, или колымские (меньшинство). Названия, зафиксированные в переписи: юкагиры, алаи, ваду, деткиль, дудки, одул, омоки, хангайцы. Группы живут на расстоянии порядка 1000 км одна от другой: северные – в тундре, в районе рек Алазея и Чукочьа (северо-восточная Якутия, в поселках Андрюшкино и Колымское), южные – по реке Ясачная (в юго-восточной Якутии, в поселке Нелемное) и на северо-западе Магаданской области. Традиционно северные юкагиры – оленево-

ды, южные – охотники и рыболовы. Языки их значительно различаются. Эти две группы до начала 1990-х годов не осознавали себя частями одного народа, однако после Съезда юкагиров в 1992 году, когда большая группа андрюшкинских юкагиров приехала в Нелемное, ситуация начала меняться. Юкагиры живут в тесном и многолетнем контакте с эвенями и якутами, на северо-востоке – с чукчами.

По переписи 2002 года юкагиров насчитывается 1509 человек, из них показали владение титульным языком 604 (40%). Языковая ситуация для разных территориальных групп различна. Северные юкагиры переходят на якутский или русский, южные – на русский. Широко распространено многоязычие (юкагирский, эвенский, чукотский, якутский, русский). Старшее поколение владеет языком как родным и первым (северные – около 20% населения, южные – около 10%). В следующей возрастной группе юкагирский уступает место русскому или якутскому и при этом функционирует в упрощенном, “креолизированном” варианте. Северный в этом отношении более устойчив, южный меняется и упрощается, в том числе грамматически, даже в речи старшего поколения.

Переписи показывают неуклонное уменьшение процента людей, называющих юкагирский язык родным, и некоторый рост процента людей, называющих родным русский. Значительная доля приходится на “другой” язык, в данном случае – якутский, который успешно конкурирует с русским.

Первая школа в районах проживания тундренных юкагиров возникла в 1930 году в местечке Хара-Тала; в первом классе было 16 учеников. В 1935 году появилась начальная четырехлетняя школа, в 1952 году – семилетняя школа, с 1981 г. – полная средняя школа. Начальная школа для колымских юкагиров также была открыта в 1931 году в пос. Нелемное; среднее образование дети получали в поселках Зырянка и Сеймчан. Преподавание велось на русском языке, так как юкагирский язык в то время не имел письменности. Литература на юкагирском языке не публиковалась до 1980-х годов; первая книга юкагирского писателя Улуро Адо “Рассказы Юко” (Якутск, 1980), первая школьная книга – “Букварь” (СПб., 1993 – авторы В. Спиридонов и И. Николаева). В конце 1980-х годов все юкагирские дети изучали в школе, кроме русского, юкагирский и якутский языки.

Сегодня юкагирский язык используется главным образом в быту представителями старшего поколения; делопроизводство ведется на русском или якутском.

Алеутский (беринговский и медновский) группа диалектов, относящаяся к эскимосско-алеутской семье. По-алеутски говорят алеуты (варианты названий ангагинас, сасигнан, унан'ах, унанган); устаревшее название языка – унанганский.

Алеуты живут на территории двух государств – США (на Алеутских островах, островах Прибылова и на западной оконечности полуострова Аляска) и Российской Федерации (прежде всего на Командорских островах и на Камчатке). До 1960-х годов командорские алеуты населяли два острова – Беринга и Медный; в 1960-е годы в рамках кампании ликвидации неперспективных деревень все они были сселены в пос. Никольское на о. Беринга.

По переписи 2002 года алеутов насчитывается 540 человек, из них показали владение титульным языком 175 (32%). Число активных носителей языка значительно меньше – не более 12–15 человек (начало 1990-х годов).

До начала 1990-х годов алеуты составляли менее 20% населения села Никольского. Несмотря на очень значительный отток приезжих в последние 12–15 лет (население Никольского за этот период сократилось с полутора тысяч до примерно 800 человек), алеуты на острове Беринга и сегодня едва достигают половины населения.

Письменность на алеутском языке была создана миссионером-просветителем И.Е. Вениаминовым в 1820–1930-х годах. В сотрудничестве с алеутом Иваном Паньковым Вениаминов в 1826 г. составил алеутский букварь и перевел на алеутский язык катехизис. В период с 1840 по 1903 г. Русской православной церковью было издано еще несколько переводных книг: “Евангелие от Матфея” (1840, 1841), “Указание пути в царствие небесное” (1840), “Начатки христианского учения” (1840), “Евангелие от Иоанна” (1902), “Евангелие от Луки” (1903), сборники молитв и псалмов. Важно, что некоторые переводы сделаны алеутами и креолами, помощниками и учениками Вениаминова, и потому качество переводов очень высоко. Наибольшую ценность с точки зрения качества перевода представляет “Евангелие от Марка” (1861), переведенное учеником Вениаминова Саламатовым.

Примечателен факт высокой грамотности среди алеутов в первой половине XIX века. Это имело серьезные последствия для алеутской культуры: не будет преувеличением сказать, что в то время ни один из так называемых малочисленных коренных народов не мог сравниться с алеутами по уровню грамотности: к моменту продажи Аляски в 1867 г. алеутское население было стопроцентно грамотно.

На Командорских островах алеутский язык не преподавался до 1980-х годов. В 1932 г. Е.П. Орлова с помощью алеутов – студентов Дальневосточного техникума народов Севера в Хабаровске составила алеутский букварь на основе латинского алфавита, однако он так и не был издан. Первая попытка факультативного преподавания алеутского языка (беринговский диалект) в младших классах была предпринята в 1983–1985 годах В.С. Сушковой с использованием машинописного пособия, а также неопубликованного алеутско-русского словаря, и позднее учебного алеутско-русского и русско-алеутского словаря.

Подавляющее преобладание смешанных браков, жизнь в поселке, в котором для большей части населения родной язык русский, отсутствие в прежние годы преподавания алеутского языка в школе и в первую очередь малочисленность группы командорских алеутов неизбежно должны были привести к утрате алеутами своего языка. Уже по данным переписи 1959 г. лишь 22,3% алеутов называли алеутский родным языком. В конце 1980-х годов все алеуты без исключения свободно говорили по-русски, лишь некоторые представители самого старшего поколения – с заметным алеутским акцентом. Сегодня молодые алеуты не говорят и не понимают по-алеутски, в лучшем случае их словарный запас составляет несколько слов. Алеутский язык знают лишь отдельные представители старшего поколения.

Эскимосский (уназикский и науканский) язык. Носители эскимосских языков распространились на огромной территории от Гренландии на востоке через север Канады, Аляску и до юго-восточной и северо-восточной Чукотки.

Носители эскимосских языков – эскимосы (варианты названий, зафиксированные в переписи: сигыныгмит, уназигмит, нывукагмит, юпигит, юит) живут сегодня на Чукотке – в Анадыре, в пос. Провидения, Лаврентия, Уэлькаль, Уэлен, Лорино, Новое Чаплино и Сиреники. Носители уназикского языка проживают также на о. Св. Лаврентия (США) в поселка Гембел и Савунга. В прошлом на Чукотке существовал еще один эскимосский язык – (старо)сиреникский, последний носитель которого умер в 1997 г.

Внутри чаплинского выделяется как минимум четыре говора: уназикский, аванский, имтукский и диалект острова Св. Лаврентия (США). Науканский язык на говоры не членится. Существуют косвенные данные о наличии в прошлом как минимум двух говоров старосиреникского языка.

По переписи 2002 г. на территории Российской Федерации эскимосов насчитывается 1750 человек, из них показали владение титульным языком 410 (23%). Носителей уназикского (чаплинского) языка около 200 чел., носителей науканского – несколько десятков.

Письменность на эскимосском языке была создана в начале 1930-х годов; первая учебная книга – “*Xwangkuta ihaput*” (“Наша книга”, автор Е.П. Орлова) вышла в 1932 г. В 1937 г. письменность на латинской основе была повсеместно заменена новыми системами на основе кириллицы. За 60 лет существования письменности на эскимосском было издано в общей сложности около 90 учебников, учебных пособий и художественных произведений (как переводных, так и оригинальных), почти все – на чаплинском (уназикском). Науканский язык письменности не имеет; в течение 1970–1980-х годов анадырское радио вело дважды в неделю часовые программы на языке азиатских эскимосов, в основном по-наукански. В условиях мощного давления со стороны русского попытки создания литературного языка удались лишь частично.

Преподавание языка азиатских эскимосов началось в 1933 году; в это время эскимосский преподавался как предмет и одновременно был языком преподавания. После войны преподавание эскимосского языка начало сворачиваться. В настоящее время эскимосский преподается как обязательный предмет в двух сельских школах Провиденского района с 1 по 4 класс и факультативно – в старших классах, а также в Анадырском педагогическом училище, где готовят учителей эскимосского языка для школ Чукотки.

Эскимосский язык быстро вытесняется русским из всех сфер функционирования, за исключением бытового общения представителей старшего поколения. Старшее поколение (старше 55 лет) двуязычно, достаточно свободно владеет русским языком, однако предпочитает эскимосский. Младшее поколение практически полностью утратило родной язык и перешло на русский.

Айнский. Язык айнов, устар. айну; родственные связи языка не выяснены. В прошлом был распространен на о. Сахалин, на островах Курильской гряды, на юге полуострова Камчатка, а также в Японии; основная территория современного распространения – о. Хоккайдо (Япония). Выделялись три основные группы диалектов (Хоккайдо, Сахалин и Камчатка). Айнское население всегда было двуязычно, в Японии говорило по-японски, в России – по-русски. Последние носители айнского языка исчезли на территории России в 1970-е годы.

Сложные случаи: чуванцы и камчадалы. Чуванцы – жители центральной и западной Чукотки, камчадалы – жители Камчатки. И те, и другие – прекрасный пример того воздействия, которое оказывает государственная национальная политика на формирование новых этнических самоидентификаций, на создание и поддержание новых границ между частями того, что когда-то было одним народом.

Этноним “чуванцы” объединяет две различные группы, которых местные жители иногда называют “горные” и “речные” чуванцы. С исторической точки зрения и та и другая включают в себя потомков ассимилированных юкагирских групп, однако если первые были ассимилированы чукчами, переняли (или сохранили?) оленеводство и перешли на чукотский язык, то вторые смешались с русскими, эвенками и отчасти якутами и образовали вместе с ними группы “русских старожилов” (например, группу так называемых марковцев).

Всероссийская перепись 1897 г. выявила 201 оседлых (русскоязычных) и 306 бродячих (чукотскоязычных) чуванцев. Похозяйственная перепись 1926–1927 гг. выявила, соответственно, 389 оседлых и 318 кочевых чуванцев. Перепись 1959 г. демонстрирует новое решение “чуванской проблемы”: чуванцы вообще исче-

зают из номенклатуры национальностей: все чуванцы были включены в состав или русского, или чукотского населения. В переписи 1989 г. чуванцы появляются вновь: она фиксирует 1384 чуванца

Опросы, проведенные участниками Северной экспедиции Института этнологии и антропологии РАН в 1990 г., показали, что анадырские чуванцы (по-видимому, обе группы) осознают себя отдельным, особым народом

Камчадалы. Когда в XVIII в. русские пришли на Камчатку, они встретили оседлое население, жившее по рекам и занимавшееся в основном рыболовством; этих туземцев русские называли “камчадалами”. Как и в других районах Северо-Востока, осевшие в этих местах русские колонисты начали смешиваться с камчадалами, и в первой половине XIX в. окончательно слились с ними. Получившееся метисированное русско-камчадалское население полностью переняло тип хозяйства от коренных камчадалов, хотя и сохранило русский язык. К началу XX в. формально единая группа “камчадалов” в языковом отношении раскололась: большая часть говорит по-русски, меньшая – по-камчадалски. Около 1927 г. был введен официальный термин “ительмены” (самоназвание) как обозначение тех камчадалов, которые сохранили “старый” (ительменский) язык. В материалах переписи 1926 г. приводятся данные по “камчадалам”: из общего числа 3837 камчадалов лишь около 800 человек говорит по-ительменски, остальные смешались с русскими, сформировав особую “гибридную” группу со своим особым диалектом русского языка. То есть, если брать критерием разделения язык, можно сказать, что ительменов в этот момент было около 800, а камчадалов – около 3000 человек.

Это тот случай, когда этническое самосознание части коренного населения Камчатки – ительменов изменилось в результате смешения с приезжим населением, и группа распалась на две. Для одной было восстановлено прежнее название *ительмены*, вторая получила (и приняла) русское название *камчадалы*. Это разделение помимо языкового признака имело территориальные основания: те, кого стали называть ительменами, жили (достаточно компактно) на западном берегу Камчатки. Тот факт, что введенные “сверху” термины “ительмены” и “камчадалы” оказались приняты, объясняется прежде всего тем, что они отражали реальную ситуацию. При этом в русских источниках вплоть до начала XX в. обе группы называют камчадалами, что вносит дополнительную путаницу в проблему.

В публикации 1928 г. результатов северной переписи по Камчатскому округу специально оговаривается, что “камчадалы подсчитаны вместе с русскими”: при переписи не могла быть выдержана строго регистрация камчадалов, так как с одной стороны часть русских называет себя камчадалами, а с другой – часть камчадалов называет себя русскими.

В 1930-е годы ту часть населения полуострова Камчатки, которая называла себя камчадалами, говорила по-русски и жила оседло, не относили к числу коренного населения Севера. В результате национальность “камчадал”, которая до 1932 года часто встречается в записях камчатского ЗАГСа, начинает попадаться все реже и вскоре исчезает. После 1986 года, с началом перестройки и возрождением интереса к этническим и национальным проблемам, камчадалы появляются вновь.

Таким образом, вместо одной этнической группы “коренного населения Камчатки” – ительменов возникло две группы – ительмены и камчадалы – которые существенно отличаются друг от друга, и прежде всего – четко осознают себя и друг друга как отдельные народы.

Народы Северо-Востока Сибири по территориям преимущественного проживания
и владению языками (по данным переписи 2002 г.)

	Всего	в том числе указали владение языком			Не указали владение языком
		своего народа	русским	другими	
1	2	3	4	5	6
АЛЕУТЫ					
Камчатская область					
Городское и сельское население	446	33	445	19	1
Городское население	96	8	96	13	—
Сельское население	350	25	349	6	1
Корякский автономный округ					
Городское и сельское население	6	—	6	—	—
Городское население	3	—	3	—	—
Сельское население	3	—	3	—	—
ИТЕЛЬМЭНЫ					
Территории преимущественного проживания КМН					
Городское и сельское население	2939	105	2934	133	5
Городское население	1012	42	1009	98	3
Сельское население	1927	63	1925	35	2
Камчатская область					
Городское и сельское население	2296	100	2294	98	2
Городское население	584	38	584	64	—
Сельское население	1712	62	1710	34	2
Корякский автономный округ					
Городское и сельское население	1181	63	1179	33	2
Городское население	145	14	145	15	—
Сельское население	1036	49	1034	18	2
Магаданская область					
Городское и сельское население	643	5	640	35	3
Городское население	428	4	425	34	3
Сельское население	215	1	215	1	—
КАМЧАДАЛЫ					
Камчатская область					
Городское и сельское население	1881		1879	68	2
Городское население	1030		1029	50	1
Сельское население	851		850	18	1
Корякский автономный округ					
Городское и сельское население	132		132	7	—
Городское население	80		80	6	—
Сельское население	52		52	1	—
КЕРЕКИ					
Чукотский автономный округ					
Городское и сельское население	3	2	3	3	—
Городское население	—	—	—	—	—
Сельское население	3	2	3	3	—

1	2	3	4	5	6
КЕТЫ					
Красноярский край					
Городское и сельское население	1189	365	1186	25	—
Городское население	199	39	199	12	—
Сельское население	990	326	987	13	—
КОРЯКИ					
Территории преимущественного проживания КМН*					
Городское и сельское население	8271	2549	8142	214	86
Городское население	2368	522	2351	135	15
Сельское население	5903	2027	5791	79	71
Камчатская область					
Городское и сельское население	7328	2115	7214	175	82
Городское население	1998	379	1984	112	12
Сельское население	5330	1736	5230	63	70
Корякский автономный округ					
Городское и сельское население	6710	1978	6597	123	81
Городское население	1611	303	1597	78	12
Сельское население	5099	1675	5000	45	69
Магаданская область					
Городское и сельское население	888	432	875	26	4
Городское население	346	141	343	19	3
Сельское население	542	291	532	7	1
Чукотский автономный округ					
Городское и сельское население	55	2	53	13	—
Городское население	24	2	24	4	—
Сельское население	31	—	29	9	—
НИВХИ					
Территории преимущественного проживания КМН*					
Городское и сельское население	4902	477	4887	134	15
Городское население	2291	281	2287	109	4
Сельское население	2611	196	2600	25	11
Хабаровский край					
Городское и сельское население	2452	193	2444	94	8
Городское население	969	92	968	75	1
Сельское население	1483	101	1476	19	7
Сахалинская область					
Городское и сельское население	2450	284	2443	40	7
Городское население	1322	189	1319	34	3
Сельское население	1128	95	1124	6	4
ЧУВАНЦЫ					
Территории преимущественного проживания КМН*					
Городское и сельское население	990	88	985	55	5
Городское население	295	27	295	33	—
Сельское население	695	61	690	22	5

1	2	3	4	5	6
Чукотский автономный округ					
Городское и сельское население	951	88	946	52	5
Городское население	259	27	259	30	—
Сельское население	692	61	687	22	5
Магаданская область					
Городское и сельское население	39		39	3	—
Городское население	36		36	3	—
Сельское население	3		3	—	—
ЧУКЧИ					
Территории преимущественного проживания КМН*					
Городское и сельское население	14034	6418	13619	368	271
Городское население	2320	725	2306	159	11
Сельское население	11714	5693	11313	209	260
Чукотский автономный округ					
Городское и сельское население	12622	5555	12271	288	221
Городское население	2264	715	2250	137	11
Сельское население	10358	4840	10021	151	210
Корякский автономный округ					
Городское и сельское население	1412	863	1348	80	50
Городское население	56	10	56	22	—
Сельское население	1356	853	1292	58	50
ЭСКИМОСЫ					
Территории преимущественного проживания КМН*					
Городское и сельское население	1537	236	1511	443	26
Городское население	394	31	392	92	2
Сельское население	1143	205	1119	351	24
Чукотский автономный округ					
Городское и сельское население	1534	236	1508	442	26
Городское население	394	31	392	92	2
Сельское население	1140	205	1116	350	24
Корякский автономный округ					
Городское и сельское население	3	—	3	1	—
Городское население	—	—	—	—	—
Сельское население	3	—	3	1	—
ЮКАГИРЫ					
Территории преимущественного проживания КМН*					
Городское и сельское население	1176	323	1125	685	2
Городское население	494	110	480	275	—
Сельское население	682	213	645	410	2
Республика Саха (Якутия)					
Городское и сельское население	1097	310	1046	677	2
Городское население	426	99	412	269	—

1	2	3	4	5	6
Сельское население Магаданская область	671	211	634	408	2
Городское и сельское население	79	13	79	8	—
Городское население	68	11	68	6	—
Сельское население	11	2	11	2	—
* Коренные малочисленные народы.					

Основными источниками сведений для данного раздела послужили справочники “Языки народов России” (Красная книга, 1994; Языки народов России, 2002), “Языки мира” (Палеоазиатские языки, 1997), монография (Вахтин, 2001), а также другая литература, приведенная в конце книги. Некоторые данные взяты из “Свободной энциклопедии” (интернет-публикация www.ru.wikipedia.org/wiki/). Раздел подготовлен в рамках проекта “Языковые изменения в условиях языкового сдвига (на материале языков малочисленных народов России)”, грант РГНФ № 05-04-04269а.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА КОРЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРО-ВОСТОКА АЗИИ

Антропологическая специфика региона

Антропологический состав населения азиатского Северо-Востока формировался в процессе заселения человеком окраинных областей материка. Чукотка и Камчатка издавна влекли к себе мигрантов из континентальных областей Северной и Центральной Азии, районов Дальнего Востока и еще более южных территорий Тихоокеанского побережья и островов Восточной и Юго-Восточной Азии.

Судьба потомков древних азиатских мигрантов складывалась по-разному. Возможно, какие-то группы, миновав этот регион, стали осваивать американский континент. Другие осели на северо-восточной окраине азиатского материка, приспособились к суровым условиям Арктики, пройдя сложный путь адаптации к экстремальным условиям среды, и создали уникальные культуры охотников на оленя, рыболовов и морских зверобоев.

Северо-Восточная оконечность азиатского материка представляет собой восточную часть циркумполярного ареала Евразии, в пределах которой в направлении с запада на восток постепенно увеличивается степень экстремальности окружающей среды. Изучение миграционной структуры этого огромного региона показало, что на фоне высокой разреженности населения, глубокой лингвистической дифференциации и значительного разнообразия хозяйственно-культурных укладов, миграции на азиатском Северо-Востоке на порядок менее интенсивны, чем во всей циркумполярной зоне и Сибири в целом. При этом генетическая дифференциация популяций Северо-Востока Сибири оказывается более низкой, чем можно было ожидать при столь малой интенсивности миграций. Последнее может объясняться усилением давления селективного отбора в крайне экстремальных условиях внешней среды (Алексеев, 1971а, б).

Возможно, в основе формирования целой группы арктических типов, во многом сходных между собой и, согласно антропологической классификации, образующих арктическую малую расу внутри континентальной группы большой монголоидной расы, помимо древних генетических связей, лежат и процессы специфической адаптации человека к жизни в условиях Крайнего Севера (Чебоксаров, 1951; Левин, 1958в). К арктической малой расе относятся, прежде всего, эскимосы, чукчи и, в меньшей степени, коряки и ительмены. Представители арктической группы антропологических типов отличаются от других североазиатских монголоидов, прежде всего, более темной пигментацией. Особо отмечается интенсивная пигментация волос с высоким процентом иссиня-черных оттенков (Дебец, 1951; Левин, 1958). Волосы прямые и жесткие, частота эпикантуса составляет от 30 до 50%, лицо менее уплощено, чем у представителей североазиатской малой расы, иногда отмечается умеренный прогнатизм, губы более толстые, выступание носа от слабого до умеренного. Контур лица часто имеет пентагоноидную форму за счет большого расстояния между углами нижней челюсти (Дебец, 1951; Левин, 1958в; Алексеева, Алексеев и др., 1983).

М.Г. Левин, основываясь на гипотезе Я.Я. Рогинского о древних формах монголоидной расы, рассматривал антропологические особенности арктических народов как свидетельство сохранения черт некоего древнего недифференцированного монголоидного типа (Левин, 1958в).

История антропологического изучения

Начало антропологического изучения северо-восточных районов Сибири было положено Второй Камчатской экспедицией В. Беринга (1733–1743 гг.). Одним из самых обстоятельных описаний коренных народов Камчатки является книга участника экспедиции С.П. Крашенинникова “Описание земли Камчатки” (1755). Его ценные материалы не потеряли и сейчас своей актуальности, так как некоторые группы коряков и ительменов в настоящее время исчезли. Другой участник Камчатской экспедиции Т. Стеллер отметил сходство физического типа коряков и ительменов с народами Америки и связал их происхождение с монгольскими народами Азии (*Steller, 1774*).

Большую роль в антропологическом изучении коренных народов Камчатки и Чукотки сыграла Северо-Тихоокеанская экспедиция (1897–1903), организованная Американским музеем естественной истории (Нью-Йорк), на средства президента Музея, мецената М.К. Джезупа. Одной из задач Джезуповской экспедиции было выявление древнейших связей между аборигенами Азии и Америки. На Северо-Востоке Азии исследования проводились русскими учеными: В.Г. Богоразом, В.И. Иохельсоном и Д.Л. Иохельсон-Бродской. Помимо богатейших материалов по этнографии и фольклору ими были собраны данные по антропологии коряков, чукчей, юкагиров, эскимосов, тунгусов (эвенов) и якутов. Антропологические материалы частично были обработаны и опубликованы (*Иохельсон-Бродская, 1907*).

Обширные антропологические исследования на Чукотке и Камчатке были проведены Г.Ф. Дебецом в 1945–1947 гг. Им был собран уникальный материал по народам Северо-Востока Азии, содержащий описание трех групп эскимосов, пяти групп коряков, четырех групп чукчей, ительменов “камчадалов”, русских старожилов Камчатки, трех групп эвенов. Обобщив весь соматологический и краниологический материал по северо-восточным палеоазиатам и эскимосам в своей фундаментальной книге “Антропологические исследования в Камчатской области”, Г.Ф. Дебец в составе арктической расы выделил несколько локальных типов “берингоморский” (эскимосы и береговые чукчи), “камчатский” (коряки и оленные чукчи) и “ительменский” (береговые коряки и ительмены). Все они характеризуются определенной комбинацией признаков, которые отличают их друг от друга, но в целом близки между собой и противопоставляются байкальскому типу. Основываясь на большом соматологическом и краниологическом материале, Г.Ф. Дебец вслед за М.Г. Левиным (1949) подверг критике теорию “эскимосского клина”, выдвинутую участниками Джезуповской экспедиции Ф. Боасом (*Boas, 1905*), В.И. Иохельсоном (*Jochelson, 1925, 1926*) и В.Г. Богоразом (1927).

Привлекая большой историко-этнографический, археологический и антропологический материал, М.Г. Левин в своей книге “Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока” (1958) обстоятельно рассматривает этногенез палеоазиатов. Он предполагает, что “ареал первоначального расселения и формирования северо-восточных палеоазиатов лежал в северной части Охотского побережья, охватывая прибрежные районы как на материке, так и на Камчатке” (*Левин, 1958в. С. 225*). Сопоставив область первоначального расселения северо-восточных палеоазиатов с ареалом распространения современного камчатского антропологического типа, М.Г. Левин приходит к выводу об их значительном совпадении. В то же время он подчеркивает, что те локальные антропологические различия, которые отмечаются среди береговых коряков, возникли в результате внутригрупповой изменчивости, связанной с малочисленностью групп, с раздробленностью, неоднократно отмечавшимися и в области языка, и в области быта.

Оригинальные данные по соматологии тела, впервые собранные у эскимосов, чукчей и коряков, представили в своих работах Н.И. Клевцова и Н.С. Смирнова (1974, 1976). Анализ этих материалов показывает широкое распространение у мужчин эскимосов и чукчей носителей мускульного типа телосложения и преимущественно мезопластическую конституцию у женщин. Такой характер распределения соматотипов безусловно свидетельствует о специфике адаптивных процессов в условиях Арктики. Сочетание большой массы тела с мезо-брахиморфией обуславливает меньшую величину соотношения веса тела (P) к его поверхности (S). Соотношение P/S определяет в значительной степени уровень теплоотдачи организма и является одним из важных показателей адаптированности к экстремальным температурным условиям среды. Градиент его снижения в направлении от севера к экватору наблюдается во многих районах земного шара (Алексеева, 1975). Значительное развитие грудной клетки у коренного населения Крайнего Севера, обеспечивающее высокую жизненную емкость легких, представляет собой приспособление, облегчающее процессы газообмена в условиях холодного климата. Из других морфофункциональных свойств, изученных на рентгенограммах, обращают на себя внимание массивность костей и широкий костно-мозговой канал с тонким компактным слоем (Алексеева, Коваленко, 1980), что является свидетельством мощного очага синтеза гемоглобина, обеспечивающего интенсивные энергетические процессы в организме. Своеобразие морфофункционального комплекса, его строгая географическая локализация, генетическая обусловленность многих жизненно важных особенностей позволили обосновать существование арктического адаптивного типа, являющегося нормой реакции на воздействие стресса холодом (Алексеева, 1977).

Этот новый материал подтверждает выделение тех же антропологических типов и вариантов, которые были предложены ранее Г.Ф. Дебецом и М.Г. Левиным на основании анализа физиономических и краниологических признаков.

Значительный вклад в изучение геногеографии региона внесли исследования М.Г. Левина (1958в, 1959), И.М. Золотаревой (1968; Золотарева, Баилай, 1968), Ю.Г. Рычкова и В.А. Шереметьевой (1972а, 1972б, 1976), Р.И. Сукерника (1979, 1986), Л.Л. Соловечук с коллегами (1984, 1985) и др. На основе их работ была подготовлена обобщающая геногеографическая энциклопедия "Генофонд и геногеография народонаселения", в двух томах (2000, 2003).

Большой интерес представляют работы Ю.Г. Рычкова и В.А. Шереметьевой по популяционной генетике народов Северо-Восточной Азии (1972б) и алеутов Командорских островов (1972а). Исследование полиморфизма сывороточных групп крови у народов Сибири, в частности, у чукчей, коряков, эскимосов и эвенов Камчатки и Чукотки, было проведено В.А. Спицыным (1974). Его работы доказывают серологическое единство арктической расы и определенную фиксированность комплекса серологических свойств по одним и тем же генам. Чукотский и Камчатский полуострова составляют северо-восточную окраину ареала с полным отсутствием носительства резус-отрицательности, охватывающего север Восточной Сибири.

Анализ данных по системам крови ABO, MN, Le и P популяций коренного населения Северо-Востока Азии позволяет сделать вывод о наибольшей близости по системам крови чукчей и азиатских эскимосов. По этим показателям с ними сближаются коряки и эвены. Наибольшее отдаление от основного кластера этнических групп, исследованных по серологическим системам, почти всегда показывают алеуты и американские эскимосы, что соответствует их географической удаленности от популяций азиатского континента. Для собственно эскимосов можно отметить некоторое сближение аляскинских групп с азиатскими. Эски-

мосы Канады и Гренландии в целом заметно отличаются от эскимосов Аляски и Чукотки. Система крови АВО дает картину, наиболее адекватную как данным этнографии, так и данным морфологии лица: береговые чукчи близки азиатским эскимосам, а оленные чукчи – эвенам и корякам. Коряки по системам крови оказались самыми разнородными. Вероятно, их этногенез среди этносов северо-восточной Сибири является наиболее сложным.

Антропологическая характеристика палеоазиатских народов

В течение ряда лет, с 1970 по 1985 г., антропологической экспедицией Института этнографии АН СССР, под руководством В.П. Алексеева собран обширный материал по антропометрии коренных народов Камчатки и Чукотки. Были обследованы коряки западной, центральной, северо-восточной и северо-западной части Камчатки, ительмены, эвены, береговые и оленные чукчи, эскимосы, алеуты Командорских островов.

Все изученные народы имеют достаточно высокое и очень широкое лицо – типичный признак монголоидной расы. Исключение составляют алеуты и коряки западного побережья: высота лица у алеутов не превышает обычных европейских величин, у коряков несколько выше, а по ширине лица они занимают в целом промежуточное положение между европеоидами и монголоидами, но ближе к последним. Исключительно велик нижнечелюстной диаметр и у чукчей, и у эскимосов (Дебец, 1951, Алексеев, 1979; Алексеева и др., 1983).

Характерными представителями арктической расы являются эскимосы и близкие к ним по антропологическому типу чукчи и коряки. Антропологические показатели свидетельствуют о генетических связях этих народов с древним населением Восточной и Юго-Восточной Азии. Сопоставляя краниометрические и соматологические признаки с лингвистическими и историко-этнографическими данными, Г.Ф. Дебец (1951) так охарактеризовал арктическую расу: выступание носа умеренно слабое, ширина носа на черепе малая, прогнатизм умеренно част, пигментация волос и глаз темная, монголоидные особенности век выражены умеренно, рост бороды слабый, рост бровей средний.

Наиболее полное и исчерпывающее описание антропологического типа эскимосов приведено в работе М.Г. Левина. “Азиатские эскимосы являются типичными представителями арктической расы. Именно эскимосам в наибольшей степени свойственны такие ее особенности как прямые жесткие волосы, более темная, по сравнению с североазиатскими монголоидами, пигментация (более смуглая кожа, темные, почти без примеси смешанных оттенков, глаза), очень высокий процент волос с иссиня-черным отливом, слабое, по монголоидному масштабу, развитие эпикантуса, повышенный, по сравнению с сибирскими монголоидами, рост бороды; лицо у эскимосов очень высокое, широкое, но менее плоское, чем у байкальского типа, переносье сравнительно высокое, нос хорошо очерченный с прямой и часто выпуклой спинкой. Губы сравнительно толстые; к этим признакам следует добавить и такие характерные краниологические особенности, как высокий череп, наклонность к мезогнатии, низкий носовой указатель” (Левин, 1958в. С. 206).

По лицевым измерительным признакам у народов Камчатки и Чукотки обращают на себя внимание довольно широкий нос, умеренная или большая высота верхней губы, довольно толстые губы (исключение составляют лишь эвены, тонкогубость которых характерна только у мужчин) и умеренная брахицефалия, переходящая (на Камчатке) на границу брахи- и мезоцефалии. Из межгрупповых сходств и различий нужно отметить исключительное сходство эскимосов и береговых чукчей, которые очень немного отличаются друг от друга только по



Антропологические портреты эскимосов

Эскимосы. Чукотский АО, Providensky район, пос. Новое Чаплино. Архив НИИ и Музея антропологии МГУ

продольному диаметру головы, высоте лица и ширине носа, и отличие русско-алеутских метисов от алеутов, не говоря уже о других группах (Алексеева, Алексеев и др., 1983).

Ительменская комбинация признаков отличается от эскимосо-чукотской, хотя эти различия невелики. Ительмены более длинноголовы, узколицы и низколицы, чем жители Чукотки, у них уже нос, выше верхняя губа и тоньше губы. Даже по сравнению с чукчами и эскимосами у них очень велик нижнечелюстной диаметр. Самостоятельность ительменской комбинации признаков находит свое подтверждение и в описательных характеристиках (меньший процент людей с иссиня-черными волосами, некоторое усиление роста бороды, своеобразие в микростроении складки верхнего века, повышение высоты верхней губы, более тонкие губы (Дебец, 1951; Алексеева и др., 1983).

С вхождением Камчатки в состав Русского государства большинство территориальных групп ительменов оказалось в зоне интенсивных контактов с русскими. Внутренняя раздробленность народа, преобладание локального самосознания способствовали ассимилятивным процессам. Уже в первой трети XVIII в. значительная часть казаков и промышленников находились в фактических брачных связях с ительменками. На этой основе стал меняться физический облик коренного и русского населения. К концу XVIII в. на полуострове насчитывалось около 3 тыс. камчадалов-ительменов, которые фактически представляли собой субэтнос русского народа. Со второй половины XIX в. процесс обрусения камчадалов еще более ускорился. Особенно интенсивно он шел в долине р. Камчатки. Камчадалы все больше теряли свои локальные особенности, растворяясь в увеличивающейся массе русского населения. И.В. Перевозчиков с соавторами

(1999) в статье по антропологии камчадалов выделил у них такую комбинацию признаков, как умеренную темнопигментированность (при этом частота светлых оттенков кожи значительная, однако в окраске радужины и волос преобладают темные оттенки) слабый рост бороды, волосы в половине случаев прямые и жесткие, умеренная уплощенность лица, эпикантус отсутствует в 80% случаев. Скуловой диаметр и высотные размеры лица выше средних величин, однако довольно большой нижнечелюстной диаметр и поэтому лицо выглядит округлым. Смешанность происхождения камчадалов лучше всего видна на описательных признаках. По абсолютным размерам тела средние величины определяются как достаточно типичные для народов Северной Евразии – средний рост, широкие плечи, хорошо развитая грудь округлой формы и повышенные показатели обезжиренной массы тела. По пропорциям тела камчадалы обладают значительным сходством с европеоидами Восточной Европы, отличаясь от них несколько большей широкоплечестью и относительно более узким тазом. По группам крови АВО частоты аллелей близки к средним величинам для населения Восточной Европы и отличаются от жителей Северо-Восточной Азии за счет большей частоты аллелей А и В (Перевозчиков и др., 1999).

Алеутская комбинация антропологических показателей имеет такое же самостоятельное значение в составе арктических популяций (Hrdlicka, 1945; Дебец, 1951; Алексеева, Алексеев и др., 1983). Нужно отметить, что алеуты все же имеют менее широкое, а главное – заметно более низкое лицо, чем классические сибирские монголоиды. У русско-алеутских метисов лицо еще меньших размеров, чуть уже нос, что соответствует их метисному происхождению. Некоторое ослабление монголоидных черт по сравнению с внутрисибирскими и арктическими монголоидами имеет место и среди алеутов без инородной примеси. Таким образом, соматологические наблюдения свидетельствуют о смешанном происхождении алеутов Командорских островов. Европеоидная примесь совершенно отчетливо выявляется даже в составе тех алеутов, которые не помнят среди своих предков русских, представителей других народов. В то же время отличия от эскимосов остаются значительными без европеоидной примеси. Особое положение алеутов среди арктических монголоидов, возможно объясняется не только тысячелетней островной изоляцией, влияние которой очевидно, но и дополнительной древней примесью восточно-монголоидных и южно-монголоидных элементов (Алексеева, Алексеев и др., 1983). Согласно современным представлениям об их этногенезе, алеуты обособились от эскимосов в глубокой древности, от VI до IV тыс. лет назад, и обосновались на Алеутских островах. На Командорские острова, открытые экспедицией В. Беринга в 1741 г. и до того времени необитаемые, алеуты переселялись в связи с деятельностью Российско-Американской компании.

По описательным признакам мы видим близкое сходство эскимосов и береговых чукчей, которое проявляется в степени роста бороды у мужчин, цвете волос и глаз, развитии складки верхнего века, горизонтальном профиле лица, высоте верхней губы, толщине губ. У чукчей сильнее развит эпикантус, больше процент вогнутых спинков носа. Очень высокое лицо в сочетании с сильно развитым эпикантусом наводит на мысль о наличии в их составе небольшой внутрисибирской примеси. Однако сходство между береговыми чукчами и эскимосами и в описательных признаках настолько велико в дополнение к измерительным, что заставляет вспомнить сообщения В.Г. Богораза, писавшего об очуковывании многих эскимосов и интенсивном переходе кочевых чукчей к морской охоте. Во всяком случае еще на рубеже XIX–XX в. сохранилась память о наличии многих заведомо эскимосских фамилий в поселках береговых чукчей (Там же).

В то же время чукчи, особенно оленные, по многим признакам обнаруживают явный сдвиг в сторону байкальского типа североазиатской малой расы. У них менее жесткие волосы, более слабый рост бороды, сильнее выражены монголоидные особенности глазной области, меньше выступание носа, ниже процент выпуклых спинков носа, несколько менее интенсивна пигментация.

Среди чукчей Камчатки, исследованных Т.С. Балуевой, оленные чукчи также отличались от остальных групп чукчей большей морфологической высотой лица (Балуева, 1979а, б). На графике канонических переменных (см. ниже: С. 43) массив чукчей соприкасается с массивом эвенков и эвенов, а эскимосы занимают совершенно обособленное положение, что соответствует антропологическим особенностям этих групп. Однако Г.Ф. Дебец считал, что отличия чукчей от эскимосов не следует относить лишь за счет примеси байкальского антропологического типа. У оленных чукчей он выделил еще один тип, который назвал камчатским, считая главными его особенностями низкое лицо, прямой лоб со слабо развитым надбровьем и сильно выступающие крылья носа с резко очерченными крыльевыми бороздами.

На основе собранного обширного материала по антропометрии коренных народов Камчатки (Алексеева, Алексеев и др., 1983; Антропология Северо-Восточ. Азии, 2008) можно отметить, что береговые и оленные группы различаются: 1) по пигментации: у коряков наиболее темнопигментированными являются оленные группы, у чукчей – береговые; 2) по развитию волосяного покрова: у оленных групп он развит меньше, чем у береговых; 3) по степени развития складки верхнего века: оленные группы характеризуются более сильным развитием складки, чем береговые; 4) по высоте верхней губы: у коряков оленеводов губа выше, чем у береговых, а у чукчей наоборот – у береговых выше; 5) по “толщине” обеих губ: у береговых коряков и чукчей губы толще, чем у оленных.

Именно камчатский антропологический тип Г.Ф. Дебец считал наиболее характерным для коряков. Ареал расселения коряков, кереков и ительменов с юга примыкает к чукотскому. До недавнего времени керекки считались субэтнической группой коряков или не отделялись от оседлых чукчей, теперь они признаются в качестве самостоятельного этноса. Предполагается, что керекки могли быть более древними поселенцами на Северо-Востоке Азии, чем коряки и чукчи, и территория их расселения была гораздо шире, чем в более позднее время, когда они почти полностью были ассимилированы чукчами (Агеева, 2000).

М.Г. Левин отмечал значительные антропологические различия между отдельными группами коряков Камчатки, которые, по его мнению, далеко не всегда достигают уровня различий между антропологическими типами и объясняются, скорее, “условиями внутригрупповой изменчивости, связанными с крайней малочисленностью групп и известной их разобщенностью” (Левин, 1958в. С. 208).

Высокий уровень межгрупповых различий среди коряков был подтвержден более поздними исследованиями В.П. Алексеева и Т.С. Балуевой. На их основе можно выделить три “сгустка” в таксономическом поле, образованном всеми корякскими группами. В первый входят паланские и соболевские коряки, во второй – карагинские, алуторские и апукинские коряки, в третий – пенжинские береговые и оленные коряки. Таким образом, по антропологическим признакам у коряков выделяются несколько локальных групп – западные, восточные и северные.

У западных коряков более сильное развитие волосяного покрова на лице, менее интенсивная пигментация, более широкая и горизонтально расположенная глазная щель, низкое и профилированное лицо, относительно узкий нос, боль-

ше высота верхней губы и одновременно больше толщина губ, довольно большой нижнечелюстной диаметр. На формирование западной группы коряков могло сказаться влияние соседних ительменов, которое выражается в более светлых глазах, большем нижнечелюстном диаметре и относительно узком носе. Нельзя при этом забывать, что у самих ительменов существует довольно большая русская примесь.

Самой темнопигментированной группой по цвету глаз и волос оказываются северные коряки. У них наибольшее выступание скул, сильнее развита складка верхнего века, выше процент прямой и выпуклой формы спинки носа, слабее развитие волосяного покрова на лице, высокая верхняя губа, тоньше губы. Северная группа коряков отличается также наибольшими значениями головного указателя, скулового и нижнечелюстного диаметров, большой морфологической высотой лица, большой высотой и шириной носа. Антропологические особенности северной группы коряков позволяют предполагать определенное влияние на эту группу южных чукчей.

Коряки восточного побережья Камчатки отличаются от остальных групп более темной пигментацией кожи, большей частотой прямых жестких волос, наименьшей частотой эпикантуса, слабо выступающим носом, небольшой высотой верхней губы, прохейлией. По измерительным признакам восточные коряки характеризуются небольшими значениями ширины лба, скулового и нижнечелюстного диаметров, наименьшими значениями головного указателя, значительной высотой лица. Восточная группа коряков наиболее своеобразна. Предполагается, что ее формирование могло произойти еще до начала контактов коряков с ительменами и чукчами (Вдовин, 1973б).

Таким образом, среди коряков Камчатки наблюдается (с юга на север) градиент увеличения интенсивности пигментации, уменьшения развития третичного волосяного покрова, ширины глазной щели, частоты встречаемости эпикантуса, усиление развития складки верхнего века, выступления скул, уменьшение выступления носа, увеличение процента прямых и выпуклых спинок носа, увеличение высоты верхней губы и толщины губ. В том же направлении возрастают значения головного указателя, скулового диаметра, нижнечелюстного диаметра, морфологической высоты лица, высоты и ширины носа.

Наиболее далеко от северных коряков отстоит восточная группа. Западная группа коряков занимает промежуточное положение, хотя тоже имеет своеобразные черты. Для западных коряков характерно наиболее низкое лицо, они резко выделяются относительно узким носом, самыми толстыми губами. Очевидно, первоначальное разделение коряков произошло на западную и восточную ветви, а затем от западной отделилась еще и северная. В западной группе коряков антропологически выделяются паланские коряки, а в восточной – карагинские. Сходное территориальное образование субвариантов, в зависимости от географического распределения, наблюдается и на краниологическом материале среди эскимосов: “Морфологическая дифференциация является следствием территориальной удаленности популяций друг от друга” (Алексеев, Балужева, 1976. С. 69).

По характеру сочетания описательных и измерительных признаков, и на основе статистического сопоставления на внутри- и межгрупповом уровнях восточный локальный вариант выделяется как самостоятельный и изначальный, сформировавшийся до контактов коряков с ительменами и чукчами; он также далек от эскимосов и чукчей Чукотки (Вдовин, 1973б). Что касается его формирования на континентальном побережье Охотского моря, до заселения коряками Камчатского полуострова, то об этом можно говорить только после получения палеоантропологического материала, который пока еще не обнаружен.



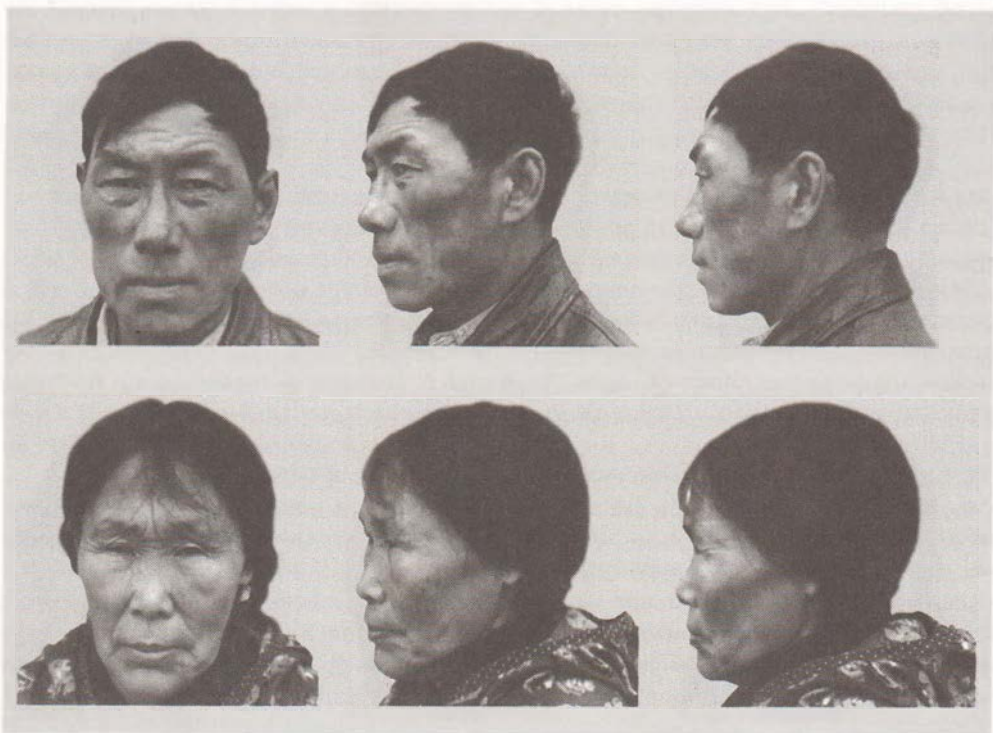
Антропологические портреты коряков

Коряки. Камчатский край. Архив НИИ и Музея антропологии МГУ

Прослеживается небольшое ительменское влияние на формирование западной группы коряков. Оно выражается в депигментации глаз, большом нижнечелюстном диаметре и относительно узком носе. Вместе с тем, какую роль сыграл древний ительменский пласт в формировании локальной специфичности корякских групп, четко невозможно выяснить, поскольку у самих ительменов присутствует довольно большая русская примесь.

Проявление в северной группе коряков такого комплекса соматологических черт, как наибольшие головной указатель, скуловой диаметр, высота и ширина носа, наименьшая ширина лба, наиболее темнопигментированные глаза и волосы, наибольшее развитие складки верхнего века, предполагает определенное влияние на эту группу южных чукчей.

Анализ канонических переменных, проведенных среди территориальных групп коряков, свидетельствует о том, что они не столь однородны, как чукчи. Особым антропологическим своеобразием как у мужчин, так и у женщин отличаются карагинские коряки, имеющие своеобразное сочетание признаков – наибольшую ширину лба и наименьший скуловой диаметр. Территориальные антропологические варианты соответствуют географическому распределению корякских групп. Своеобразное положение занимают алюторские и апукинские коряки, территориально относящиеся к восточным корякам. Ближе всего они стоят к карагинским и пенжинским оленным корякам. Антропологическая близость алюторцев и апукинцев к оленным группам подтверждает ранее высказанную мысль С.Н. Стебницкого (1938) и И.С. Вдовина (19736), основанную на лингвистических данных, о том, что в их сложении изначальную роль играли оленеводы-чавчулены.



Антропологические портреты чукчей

Чукчи. Чукотский АО, Чукотский район. Архив НИИ и Музея антропологии МГУ

Близость южных и береговых северных чукчей можно объяснить вхождением в их состав гомогенной группы чукчей-оленьеводов, а восточных чукчей и эскимосов – участием эскимосов в образовании восточных береговых чукчей (Дебец, 1951). Определенная близость алеутов к русско-камчатским метисам еще раз убедительно доказывает наличие у алеутов русской примеси.

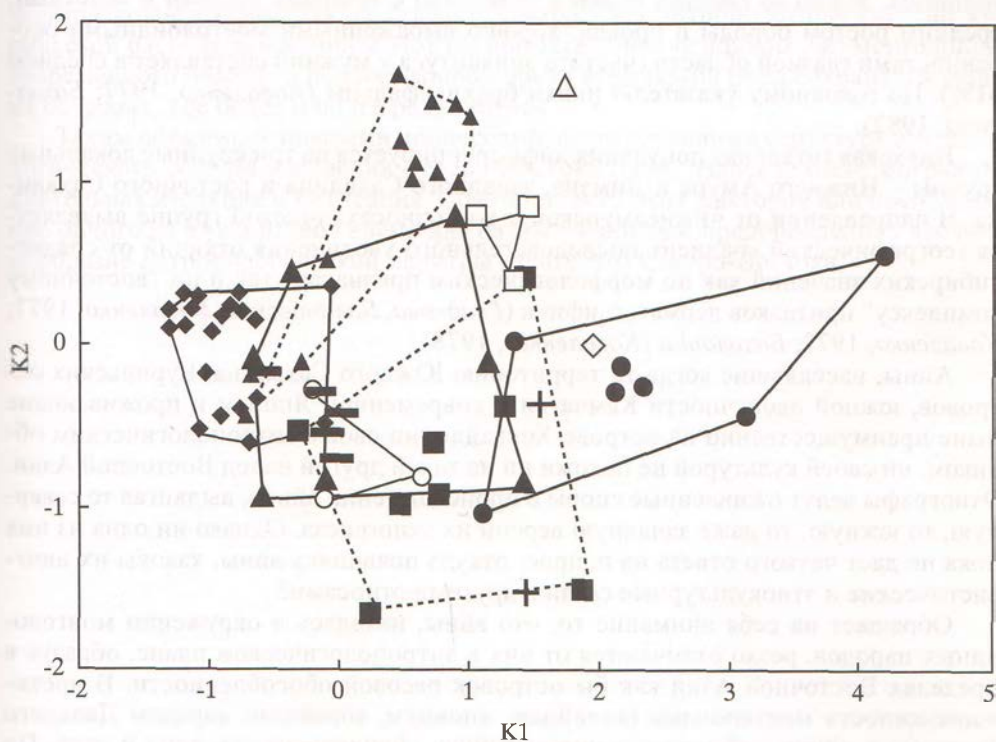
По сравнению с коряками, чукчам свойственна большая гомогенность, и их группы не отличаются особым своеобразием по отношению друг к другу.

В плане межгруппового сопоставления интересное положение занимают ительмены. При сопоставлении только коренных народов Камчатки ближе всего к ительменам стоят коряки, но при введении в суммарное сопоставление других народов Крайнего Севера оказывается, что ительмены также тяготеют к чукчам. Таким образом, можно говорить о комплексе специфических признаков, характерных для коренных народов Камчатки: большие нижнечелюстной и скуловой диаметры, мезо-брахикефалия, лицо достаточно высокое и плоское. При этом суммарное сопоставление показывает довольно близкое расстояние между коряками и ительменами, которое, может свидетельствовать о продолжительных контактах коряков с древним ительменским населением, что хорошо согласуется с историческими данными.

Близость ительменов к эвенкам по комплексу измерительных признаков можно, вероятно, объяснить наличием у ительменов примеси байкальского типа, носителями которого являются эвены, заселившие центральную часть Камчатки в середине XIX в., а также юкагиры, с которыми ительмены могли контактировать до прихода коряков на Камчатский полуостров, и которые в прошлом занимали гораздо большую территорию, чем теперь.

Близость ительменов коряков и чукчей свидетельствует о наличии в их составе общего древнего субстрата, возможно привнесенного извне. Что касается чукчей Камчатки, то они обнаруживают генетическую близость к чукчам Чукотки и эскимосам, что вполне согласуется с историческими данными.

На западной границе своего ареала арктические группы издавна соприкасались с чуванцами и юкагирами, непосредственными потомками неолитических охотников и рыболовов Восточной Сибири, тесно связанными по своей этнической принадлежности. Чуванцами называлась субэтническая группа анадырских, северо-восточных юкагиров, которые уже в XVIII–XIX вв. подверглись ассимиляции чукчами и коряками (Гурвич, 19666). М.Г. Левин отводил юкагирскому компоненту роль древнего этнического пласта, легшего в основу антропологического типа тунгусов. Юкагиры относятся к байкальскому типу североазиатской малой расы, для которого характерны ниже среднего длина тела, умеренно большой диаметр головы, мезоцефальный череп, умеренная высота и ширина лица, относительно мягкие волосы, некоторое ослабление пигментации, высокая, до 70%, частота эпикантуса, тонкие губы, но высокая кожная часть губы, сильно уплощенное лицо в целом и носовая область в частности, малая высота мозгового черепа. Хотя монголоидные особенности глазной области у юкагиров выражены слабее, а эпикантус в некоторых случаях полностью отсутствует. Мнение относительно некоторой “американоидности” антропологического типа юкагиров принадлежит В.И. Иохельсону, автору концепции об американском происхождении всех северо-восточных палеоазиатов. В реальности у юкагиров преобладает байкальский антропологический тип, ареал которого, возможно, охватывал



Расположение в осях первых двух канонических переменных (K1 и K2) 81 выборки мужчин
Обозначения: ● – коряки, □ – чукчи, ◇ – ительмены, △ – эскимосы, ■ – эвены, ▲ – эвенки, ○ – юкагиры, ▲ – якуты, — — народы Приамурья, ◆ – буряты, + – камчадалы

обширную территорию на севере азиатского материка (Левин, 1958в). Антропологические материалы позволяют считать, что тундровые юкагиры больше всего сохранили комплекс признаков древнего антропологического типа юкагирских племен. Юкагирская этническая среда связана с внутрисибирскими расогенетическими процессами (Юкагиры, 1975).

Южная граница расселения коряков на Охотском побережье в древности смыкалась с территорией расселения нивхов – еще одного палеоазиатского народа Сибири. Сейчас нивхи расселены по нижнему течению Амура, на побережье Амурского Лимана и на Сахалине, а древние, северные места их обитания на побережье Охотского моря заняты эвенами.

М.Г. Левин отмечал антропологическое своеобразие нивхов и выделял их в особый амуро-сахалинский тип в систематике сибирских монголоидов (Левин, 1958в). При этом он допускал возможное влияние на формирование характерного для нивхов антропологического типа айнов, или каких-то еще более древних, родственных айнам, аборигенов этого региона. Однако, результаты более поздних исследований не подтверждают гипотезу возможного участия айнов в формировании характерного для нивхов амуро-сахалинского антропологического типа (Бахолдина (Коваленко), 1978).

Итоги антропологического обследования нивхов, проведенного в середине 1920-х гг., позволяют охарактеризовать их как довольно грацильную группу с пониженным жиротложением и тенденцией к мезо-долихоморфии. Они отличаются также небольшими диаметрами головы, небольшими широтными и средними высотными размерами лица, средней шириной и высотой носа, губами средней толщины, довольно светлой кожей в сочетании с темными глазами и волосами, средним ростом бороды и бровей, хорошо выраженными монголоидными особенностями глазной области (частота эпикантуса у мужчин составляет в среднем 61%). По головному указателю нивхи брахикефальны (Коваленко, 1977; Бахолдина, 1982).

Нивхская тотальная популяция дифференцируется на три крупные локальные группы – Нижнего Амура и Лимана, западного Сахалина и восточного Сахалина. В направлении от нижеамурской к восточносахалинской группе выявляется географический градиент последовательного увеличения отличий от средне-сибирских значений как по морфологическим признакам, так и по “восточному комплексу” признаков дерматоглифики (Гладкова, Балановская, Коваленко, 1977; Коваленко, 1977; Бахолдина (Коваленко), 1978).

Айны, населявшие когда-то территорию Южного Сахалина, Курильских островов, южной оконечности Камчатки и современной Японии и проживающие ныне преимущественно на острове Хоккайдо, ни своим антропологическим обликом, ни своей культурой не похожи ни на какой другой народ Восточной Азии. Этнографы ведут оживленные споры о происхождении айнов, выдвигая то северную, то южную, то даже западную версии их этногенеза. Однако ни одна из них пока не дает четкого ответа на вопрос: откуда появились айны, каковы их лингвистические и этнокультурные связи с другими этносами?

Обращает на себя внимание то, что айны, находясь в окружении монголоидных народов, резко отличаются от них в антропологическом плане, образуя в пределах Восточной Азии как бы островок расовой обособленности. В противоположность монголоидам (китайцам, японцам, корейцам, народам Дальнего Востока) у айнов наблюдается чрезвычайная обволошенность лица и тела. По многим соматическим признакам (значительный процент волнистых волос, сравнительно широкий разрез глаз, менее плоское и более короткое, чем у монголоидов, лицо, смуглый цвет кожи, толстые губы, широкий нос и т.д.) некоторые

исследователи сравнивали айнов с австралоидами, с населением Юго-Восточной Азии и даже европейцами, что лишено, однако, оснований. Тем не менее, по полному набору антропологических признаков айны не соотносятся ни с одной популяцией земного шара.

По антропологическому типу айнов относят к курильской (айнской) расе – малой расе, смешанного происхождения. Антропологический облик ее представителей своеобразен и неожиданен для доминирующего населения Восточной Азии. Следует учитывать, что современные айны имеют значительную японскую примесь. Это люди обычно невысокого роста, кожа у них светлая или смуглая. Лицо высокое и среднеширокое, довольно уплощенное, лоб часто наклонный с умеренно развитым надбровьем. Волосы темные и жесткие. Глаза карие, но встречаются и смешанного цвета, складка верхнего века развита умеренно, некоторый процент эпикантуса. Довольно широкий нос выступает несильно, чаще имеет прямую спинку, реже вогнутую. Слизистая губ средней или большой толщины. Кожистая часть верхней губы высокая, прохейличная. Большинство этих признаков характерны для монголоидов. Однако у айнов наблюдаются и иные морфологические черты: волосы волнистые, и, главное, сильнейшая третичная обволошенность тела, особенно лица, чего у монголоидов никогда не бывает. Кроме того, как показывают краниологические исследования айнских серий, черепная коробка у них характеризуется огромной величиной, близкой мировому максимуму.

В более глубокой древности ареал их обитания мог смыкаться с ареалом классических австралоидов, живущих ныне в юго-западном Тихоокеанском регионе, которые также отличаются сильной обволошенностью тела и волнистой формой волос головы. На их стыке формировался антропологический тип курильской расы. В дальнейшем этот регион заселяли в основном уже монголоиды современного облика, и под их напором ареал курильской расы сохранялся лишь на островах, все более и более редуцируясь.

Таким образом, основными процессами, формирующими структуру антропологического состава населения Северо-Востока Азии, издревле были миграции, длительная изоляция и метисация. Сочетание всех этих факторов или преобладание одного из них в разное время для разных этносов и предопределило все разнообразие антропологической палитры азиатского Северо-Востока.

ДРЕВНИЕ КУЛЬТУРЫ СЕВЕРО-ВОСТОКА РОССИИ И ЭТНОГЕНЕЗ СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫХ ПАЛЕОАЗИАТОВ*

Начало расселения человека по территории Северо-Востока Азии относят к периоду каргинского межледникова, примерно 30–35 тыс. лет назад. Открытие Янской стоянки на севере Якутии возрастом около 27 тыс. лет свидетельствует, что уже в это время древний человек осваивал арктическое побережье Ледовитого океана (*Pitulko et al.*, 2004). Комплекс каменных изделий стоянки сочетает унифасиальную и бифасиальную технологию обработки орудий, пластинчатая индустрия отсутствует. Имеются орудия из костей плейстоценовых животных. Исследователи отмечают сходство материалов со стоянки Яна с палеоиндейскими орудиями.

В позднем плейстоцене на Северо-Востоке выделяются несколько палеолитических культур с разными технологическими традициями: безмикропластинчатой, микропластинчатой (с клиновидными нуклеусами и бифасами) и галечной (*Слободин*, 2000). Смена археологических культур происходила благодаря неоднократным миграциям с юга и юго-запада, из бассейна Амура и Енисея (*Федосеева*, 1999. С. 72). Древние культуры каменного века Чукотки и Колымы формировались при значительном влиянии со стороны Якутии. В конце плейстоцена – начале голоцена определенное влияние на них оказывали культуры Приамурья.

Древнейшие археологические культуры Северо-Востока. В период позднего палеолита на Северо-Востоке Азии широко распространилась берингийская традиция и близкие к ней в хронологическом и технологическом отношении археологические комплексы Аляски (*West*, 1981). Все относящиеся к ней культуры пластинчатые. Появляется пластинчатая индустрия в Якутии и на Дальнем Востоке позднее 30 тыс. лет назад. На ее основе в бассейне р. Зеи формируется селемджинская культура (23–12 тыс. лет назад). Продвижение носителей этой культуры в бассейн Алдана привело к появлению дюктайской культуры (18–10 тыс. лет назад). Дальнейшее продвижение палеолитического населения на Северо-Восток и по Берингийскому мосту положило начало заселению Америки (*Деревянко*, 2005. С. 61).

Стоянки дюктайской палеолитической культуры обнаружены на Алдане, Лене, Олекме, Вилюе, Индигирке (*Мочанов*, 1977). На Западной Чукотке памятники, сходные с дюктайскими, продолжают существовать и в раннем голоцене (*Кирьяк, Дикова*, 2005). Дюктайцы охотились на крупных стадных животных, эпизодически занимались рыбной ловлей, а также собирательством. Характерными каменными орудиями дюктайской культуры являются: двусторонне обработанные ножи и наконечники копий овальной и подтреугольной формы; мелкие клиновидные и массивные галечные подпризматические нуклеусы; срединные, угловые и трансверсальные резцы, скребла и скребки (*Мочанов, Федосеева*, 1976. С. 515). Из отщепов бивней мамонта изготавливались наконечники копий, дротиков, скребла, из ребер мамонтов – лошила, из рогов северного оленя – отбойники, из расколотых костей различных животных – шилья и иглы.

* В разделе не рассматриваются древние культуры юга Дальнего Востока, с которыми связаны судьбы двух “палеоазиатских” народов – нивхов и айнов.

Предполагают, что носители древних культур Северо-Востока Азии могли стать первыми переселенцами в Северную Америку, известными как палеоиндейцы (Зубов, 2002). Ю.А. Мочанов (1977) считал, что ими были дюктайцы, но эта гипотеза не подтвердилась (Диков, 1993а). Американский антрополог К. Тернер (1983) выводит, несмотря на отсутствие антропологических материалов, из дюктайской культуры американских индейцев и всех северных монголоидов.

Древнейшие археологические памятники Камчатки относятся к позднему палеолиту. Всего выявлено 5 стоянок (Ушки I, II, IV, V, VI). Выделены ранняя и поздняя ушковские культуры. Древние ушковские обитатели занимались охотой на крупных животных, рыболовством и собирательством.

Ранняя ушковская культура (слой 7) датируется возрастом 15–14 тыс. лет назад или, возможно, позднее (Диков, 1979а, 1993б; Северо-Восток России, 1996; Goebel et al., 2003). На стоянке Ушки I выявлено 11 углистых площадок, которые являлись остатками наземных жилищ округлой формы в виде чума. Две из них описаны как сдвоенные – “двухкамерные жилища” (Диков, 1979а). Предполагается, что сдвоенные жилища могли получиться от наложения двух обычных жилищ (Слободин, 2000). Очаги находились в середине жилищ, образуя мощное скопления углистости. В центре поселения находилось одиночное погребение (кости не сохранились). Могильная яма и площадка вокруг нее засыпаны охрой, на дне могилы обнаружено множество пиромиллитовых бусинок с одежды погребенного. Каменный инвентарь этой культуры характеризуется черешковыми метательными наконечниками, бифасиальными листовидными ножами и наконечниками копий, резцами, бусами округлой формы и подвесками.

Комплекс (слой 7) ушковских стоянок не имеет аналогов среди известных верхнепалеолитических культур Сибири и Дальнего Востока. Н.Н. Диков (1979а) предполагал, что ранняя ушковская палеолитическая культура относится к палеоиндейцам. Эта идея широко обсуждается исследователями. Однако недавно получены новые датировки для этого слоя, согласно которым эта культура не древнее палеоиндейской (Goebel et al., 2003).

Поздняя ушковская культура (слой 6) датирована временем 11–10 тыс. лет назад (Диков, 1979а, 1993б). Для нее характерны жилища трех типов: небольшие углубленные с коридорообразным входом и кольцевыми обложенными камнями очагами (грибовидные); подобные жилища без коридора (овальные); наземные со следами кострищ. В одном из грибовидных в плане жилищ обнаружено погребение домашней собаки, в двух других – могильные ямы с детскими захоронениями. В комплексе этой культуры имеются бифасиальные листовидные ножи и узкие метательные наконечники, скребки, скребла-ножи, клиновидные нуклеусы, срединные и угловые резцы на отщепах, макроорудия ударного типа и скребла-струги, лабретковидные изделия и бусы, плоские камни и песчаниковые плитки со штриховкой, плитка с крестообразным рисунком, выполненным ямками-точками. Н.Н. Диков (1979а) первоначально полагал, что с 6-м слоем Ушковской стоянки связано происхождение протоэскимосалеутов, но позднее связал позднюю ушковскую палеолитическую культуру с предками индейцев атапасков (надене) (Диков, 1993б).

В палеолите Чукотского полуострова выделяются две культурные традиции, соответствующие двум этапам: ранний ульхумский (18–15 тыс. лет назад) и поздний ульхумский (12–11 тыс. лет назад) (Диков, 1993а). Выделена также путуракская финальнопалеолитическая или мезолитическая культура, которую Н.Н. Диков полагал допустимым считать протоэскимосско-алеутской (Северо-Восток России, 1996. С. 19). К раннему голоцену, по-видимому, относятся восточно-чукотские стоянки Ульхум и Курупка I, содержащие микропризматические

ядрища (Питулько, 2004). На Западной Чукотке выявлены палеолитические стоянки периода предсартана – начала сартана, а также верхнепалеолитические памятники, относящиеся к рубежу плейстоцена и голоцена (Кирияк, Дикова, 2005).

Сумнагинская культура существовала в период раннего голоцена (10,5–6,5 тыс. лет назад). Стоянки этой культуры известны от Таймыра до побережья Берингова пролива, включая долины Алдана и Вилюя, Новосибирские острова (Жоховская стоянка) и восточную оконечность Чукотского полуострова (Челькун IV, Найван). Преемственность между предшествующей дюктайской культурой и сумнагинской не выявлена. Появление сумнагинской культуры Ю.А. Мочанов (1977) связывает с крупной миграцией из района Енисея, но причиной могло стать и коренное изменение среды обитания (Питулько, 2004. С. 110). Основой хозяйства сумнагинцев являлась охота на лося в тайге и северного оленя в тундре.

Большинство каменных орудий сумнагинцев (вкладыши, ножи, концевые и выемчатые скребки, угловые и боковые резцы, проколки) изготовлено из пластин, снятых с одно и двухплощадочных призматических нуклеусов. Из галек изготавливались тесла. Грубые рубящие орудия встречаются редко. Костяные орудия представлены плоскими клинками с одним боковым пазом и веретенообразными наконечниками с одним боковым пазом или с расщепленным острием (Мочанов, Федосеева, 1976. С. 518).

Сумнагинцы, которых предположительно относят к уральской языковой семье, генетически близки к палеолитическим приенисейским популяциям охотников на северного оленя, которые проникли в бассейн р. Лены на рубеже плейстоцена и голоцена (Мочанов, Федосеева, 1976. С. 518). С ними же связываются древнейшие этапы формирования эскимосов и алеутов (Федосеева, 1999. С. 83). По данным популяционной генетики свое происхождение от сумнагинцев ведут и чукчи (Сукерник, Кроуфорд, 1984. С. 99).

Сибердиковская культура. На Верхней Колыме выявлены памятники сибердиковской “реlikтово-палеолитической культуры” (Сибердик, Конго), содержащие клиновидные нуклеусы, чопперы и двусторонне обработанные метательные наконечники (Диков, 1979а). Это были охотники на северного оленя и лошадей. Жилища представляли собой наземные постройки типа шалашей или чумов. Сохранились рабочие площадки, где осуществлялась обработка каменных орудий и где были найдены наковальни и отбойники. Дальнейшие исследования на Колыме С.Б. Слободина (1999) не выявили присутствие сибердиковской галечной культуры на исследованных им памятниках. Однако само ее существование, безусловно, усложняет общую картину развития региона в раннем голоцене и ждет решения в будущих исследованиях (Воробей, 2000).

Верхняя Колыма и Северное Приохотье в конце плейстоцена – начале голоцена. Н.Н. Диковым (1979а) на Колыме исследован мезолитический комплекс на стоянке Малтан (возраст 7,5 тыс. лет), представленный слоем II. Для него характерна пластинчатая техника. Пластинки скалывались с конусовидных и призматических нуклеусов. Ножи представлены листовидными бифасами и изделиями неправильной формы с грубой краевой ретушью; наконечники – удлинненно-треугольной формы с прямым насадом. Присутствуют скребловидно-тесловидные орудия, изготовленные из галек.

С.Б. Слободин полагает, что заселение Колымы и континентального Приохотья началось, по крайней мере, не позднее сартанской эпохи плейстоцена и шло с запада на восток. Это были носители палеолитической традиции, сходной с дюктайской, селемджинской и ушковской культурами. На стоянке Хета обнаружены клиновидный нуклеус, лыжевидный скол, микропластинки, листо-

видные и овальный бифасы, концевые скребки, резец и подвеска. Все находки залежали в позднеплейстоценовых отложениях, перекрытых раннеголоценовой тефрой (Слободин, 2000). В раннем голоцене на Верхней Колыме выделяются несколько культурных традиций, различающихся каменным инвентарем, в частности, обосновано выделение уолбинской традиции, выразительная особенность которой наличие в ее комплексах черешковых пластинчатых наконечников.

В Северном Приохотье обнаружен комплекс Дручак-Ветренный, в материалах которого присутствуют клиновидные микронуклеусы, резцы верхоленского типа, бифасиальные наконечники и крупные пластины с одно- и двухплощадочных монофронтальных ядрищ, что свидетельствует о существовании отличной от сумнагинской традиции, связанной с кругом докерамических памятников Дальнего Востока (Воробей, 1996). Предполагается позднеплейстоценовый возраст этого комплекса (Слободин, 2000).

Неолит Северо-Востока. Поздний голоценовый каменный век Северо-Восточной Азии представлен преемственными культурными традициями – сыалахской, белькачинской и ымыяхтахской. Для всех характерна развитая пластинчатая техника. Стоянки Сыалахской неолитической культуры (6,5–5,2 тыс. лет назад) известны на Таймыре (Глубокое I, Бытык), в долине Алдана (Белькачи I, Сумнагин I), на Нижней Лене (Сиктях I), Чукотке (Бол. Нутенеут II, Коолень III) (Питулько, 2004). Влияние этой культуры отмечается в раннем неолите Камчатки (Диков, 1979а). Сыалахская культура сменила в Якутии докерамическую сумнагинскую культуру. Сложение новой культуры связывают с приходом из Забайкалья населения, которое частично ассимилировало сумнагинцев. Хозяйство сыалахцев основывалось на охоте на лося и северного оленя, речном и озерном рыболовстве. Жилища были наземными, типа шалашей или чумов. У оз. Уолба обнаружены могилы. Умершие похоронены в грунтовых ямах в вытянутом на спине положении, головой на северо-восток, тела их были засыпаны охрой (Неолит Северной Евразии, 1996).

Для сыалахской культуры характерны яйцевидные глиняные сосуды с отпечатками сетки-плетенки, под бортиком венчика которых расположен ряд сквозных округлых или овальных отверстий (Мочанов, Федосеева, 1976. С. 524). На раннем этапе сосуды орнаментировались одним или двумя узкими горизонтальными налепными валиками, на заключительном этапе отдельные сосуды украшались косой решеткой или горизонтальными рядами зубчатых вдавлений, идущими по утолщенному налепу венчику.

Из камня наиболее типичны шлифованные прямоугольные и ступенчатые тесла, шлифованные полулунные ножи, частично обработанные ретушью наконечники стрел из пластин, двусторонне обработанные листовидные наконечники стрел, концевые скребки с ретушированной спинкой. Сыалахцы изготавливали из кости бородчатые наконечники гарпунов с плоским насадом. Прямых данных об этнической принадлежности носителей этой культуры не получено, но Р.И. Сукерник и М. Кроуфорд (1984. С. 99) считают, что от сыалахцев ведет свое происхождение нганасаны.

Белькачинская культура (5,2–4,1 тыс. лет назад). Наиболее представительные стоянки этой культуры найдены на Таймыре (Маймече I, IV), в долине Алдана (Белькачи I, Сумнагин I), на Нижней Лене, на Западной Чукотке. В область распространения этой культуры входила также восточная часть Чукотского полуострова, ее влияние достигало Камчатки (Диков, 1979а). Стоянки белькачинской культуры располагаются в тех же местах, что и сыалахские. Погребальный обряд белькачинцев сходен с сыалахским (Неолит Северной Евразии, 1996).

Керамика белькачинской культуры представлена яйцевидными сосудами с округлыми или приостренными донцами, покрытыми вертикальными отпечатками шнура. Венчики орнаментировались горизонтальным рядом сквозных дырочек, прочерченными горизонтальными линиями. На сосудах другого типа венчик утолщен налепом, а под венчиком идут горизонтальные линии, нанесенные зубчатый штампом. Встречается орнамент в виде косой решетки и зигзага.

Каменные орудия представлены теслами с ушками, шлифованными ступенчатыми теслами с высокой спинкой, ретушированными теслами с желобчатыми лезвиями, клювовидными комбинированными орудиями, иволистными и треугольными двусторонне обработанными наконечниками стрел, многофасеточными резцами-дрилями (*Мочанов, Федосеева*, 1976. С. 524). К украшениям относятся обломки нефритового кольца и крупная подвеска из песчаника. Изделия из кости: основы для вкладышевых орудий, острия, шилья и иглы. Полагают, что с белькачинской культурой связано происхождение индейцев языковой семьи надене (*Федосеева*, 1999. С.83).

Ымыяхтахская культура (4,1–3,3 тыс. лет назад) была распространена на значительной части Восточной Сибири. Характерными признаками ымыяхтахской традиции является производство вафельной керамики, наличие многофасеточных резцов, напильниковидных наконечников, подтреугольных ножей и развитой пластинчатой техники. Ымыяхтахская культура вследствие широкого распространения оказала значительное влияние на других обитателей Восточной Сибири, унаследовавших от нее вафельную керамику. Но отнесение всех археологических памятников с вафельной керамикой к ымыяхтахской культуре неправомерно (*Хлобыстин*, 1998. С. 103–104).

В Якутии Ымыяхтахская культура распространяется в конце III – начале II тыс. до н.э. Эта культура получила название по стоянке у оз. Ымыяхтах на средней Лене и была выделена Ю.А. Мочановым (1969) после открытия многослойных стоянок на Алдане. В дальнейшем она целенаправленно изучалась С.А. Федосеевой (1980). На территории Якутии выявлены около 300 различных памятников – стоянки, могильники, отдельные погребения и писаницы. Распространение памятников ымыяхтахской традиции отмечено на Таймыре (*Питулько*, 2004). На Чукотке памятники с близким материалом, но имеющие отличие в комплексах, были выделены Н.Н. Диковым (1979а) в самостоятельные северочукотскую и усть-бельскую культуры. Возможно, что они представляют восточный ареал ымыяхтахской культурной традиции, но их облик, специфика хозяйственно-культурного типа позволяют рассматривать их не как локальные варианты ымыяхтахской культуры, а как самостоятельные и родственные между собой культуры. Дальнейшие исследования могут прояснить ситуацию.

Керамика ымыяхтахской культуры представлена круглодонными сосудами, внешняя поверхность которых покрыта вафельными отпечатками с квадратными, прямоугольными и ромбическими ячейками. Характерный орнамент ымыяхтахских сосудов – горизонтальный ряд сквозных дырочек, от которых на многих сосудах отходят одинарные или двоянные прочерченные или резные линии, образующие сплошной или прерывистый зигзаг.

Каменный инвентарь содержит трехгранные и четырехгранные наконечники стрел, треугольные наконечники стрел, двусторонне ретушированные прямоугольные вкладыши, небольшие подтреугольные концевые скребки с крутым лезвием, шлифованные прямоугольные небольшие тесла, многофасеточные резцы. Характерным типом костяных орудий являются веретенообразные наконечники стрел. На заключительном этапе существования ымыяхтахской культуры sporadически использовались бронзовые изделия. Ымыяхтахскую культуру ра-

нее полностью относили к позднему неолиту, теперь она определяется как переходный период от камня к эпохе ранних металлов (Федосеева, 1980; 1999).

Несмотря на то, что ымыяхтахская культура считается одной из наиболее изученных древних культур Северо-Восточной Азии, для нее до сих пор не определены хронологические этапы и локальные варианты, хотя такие попытки и предпринимались. По мнению Л.П. Хлобыстина в Таймырском и Якутском Заполярье следует выделить особый вариант ымыяхтахской культуры или особую культуру, входящую в ымыяхтахскую культурно-историческую общность (Хлобыстин, 1998. С. 160). А.Н. Алексеев (1996а) предложил выделить три территориальных варианта ымыяхтахской культуры: “северный”, “южный” и “смешанный”. В основу такой градации была положена орнаментация керамики, что конечно недостаточно для окончательных выводов. “Северный” вариант получил распространение на огромной территории от Таймыра до Колючинской губы на Чукотке. “Южный” охватил территорию от правобережных притоков Енисея на западе до среднего течения р. Анадырь на востоке. В окраинных, периферийных районах такой громадной территории, как на западе, так и на востоке, вполне могли образоваться локальные варианты или даже культуры.

Скептически отнеслась к выделенным вариантам ымыяхтахской культуры С.А. Федосеева (1999. С. 68). Индикаторные признаки северного локального варианта ымыяхтахской культуры, определенные А.Н. Алексеевым, не являются бесспорными. Что же касается восточно-чукотских археологических памятников, то они могут быть выделены в локальную культуру в рамках ымыяхтахской традиции, поскольку специфика хозяйственно-культурного типа поздненеолитического населения Восточной Чукотки отличается от основного массива ымыяхтахских памятников (Питулько, 2004. С. 139). Определенное своеобразие в поздненеолитических памятниках Восточной Чукотки имеет и каменный инвентарь.

А.Н. Алексеев (1999) относительно дифференциации ымыяхтахской культуры высказал мнение, что локальный вариант на периферии археологической культуры может отличаться от ее эпицентра не только своеобразием материальной и духовной культуры его носителей, но и хронологией, а также самостоятельным развитием в последующем. Однако, учитывая своеобразие и более длительное существование общностей на периферии, их самостоятельное развитие в последующем, более логично говорить о локальных культурах ымыяхтахской традиции, а не о локальных вариантах ымыяхтахской культуры.

Ымыяхтахцы считаются выходцами с территории между Байкалом и Зеей, откуда они расселились в Якутию и заняли районы обитания белькачинцев.

В конце II – начале I тыс. до н.э. на Чукотке развивались две близкие поздне-неолитические культуры – северчукотская и усть-бельская (Диков, 1979а; История Дальнего Востока, 1989). Основным занятием носителей этих культур была охота на северного оленя, дополняемая рыболовством, охотой на птиц и собирательством. Ареал *северчукотской культуры* охватывал прилегающие к Ледовитому океану тундры Северной Чукотки. Стоянки обнаружены на о. Айон, в долинах рек Пегтымель, Амгузма и Анадырь. К этой культуре Н.Н. Диков относил и памятники на крайнем востоке Чукотского полуострова (Северо-Восток России, 1996. С. 24.).

Для северчукотской культуры характерными каменными орудиями являются: нуклеусы призматические и конические; наконечники стрел трехгранные, листовидные, вершковыые, треугольные; ножи – бифасальные листовидные с выделенными черешками и без, шлифованные; скребки, скобели и резцы на ножевидных пластинах; многофасеточные резцы; трапезиевидные топоры и шли-

фованные тесла. Керамика отличается от ымыяхтахской. Вафельные оттиски на фрагментах редки. В восточном районе сосуды гладкостенные, покрыты отпечатками штампа, полосчатые или бороздчатые (Диков, 1993а).

Усть-бельская культура распространялась по лесотундровой территории Чукотки. К ней относятся памятники по среднему течению р. Анадырь и Усть-Бельский могильник. Стоянки располагались у сезонных переправ оленей через реки. Каменный материал усть-бельской культуры во многом близок северчукотскому инвентарю. Своеобразие усть-бельской культуре придают бронзовые резцы и наконечник поворотного гарпуна. Керамика также отлична: сосуды покрывались оттисками рубчатой лопаточки.

В верховьях Колымы и континентальном Приохотье также выявлены археологические памятники, относящиеся к раннему, среднему и позднему неолиту (Слободин, 2001а). Наряду со сходством колымского каменного инвентаря с материалами Прибайкалья, Амура, Якутии и Чукотки отмечаются и существенные различия. Планомерное археологическое обследование Верхней Колымы позволило С.Б. Слободину (2007) выделить в этом регионе несколько археологических микрорайонов со скоплениями разновременных памятников: оханжийский, ольско-хитинский, верхне-сугойский, синегорский, среднеканский.

Памятники раннего неолита на Камчатке известны на Ушковском озере (слои III–IV), возле Петропавловска-Камчатского и в долине р. Облуковины. Для их каменного инвентаря характерны крупные призматические нуклеусы и пластины, наконечники копий, дротиков и стрел с вытянутым подтреугольным телом и плечиками с вислыми шипами, топоры с “ушками” (Пономаренко, 2000). В Центральной и Южной Камчатке во II–I тыс. до н.э. распространена *тарьинская культура* (развитый или поздний неолит), памятники которой распространены от мыса Лопатка на юге до р. Тигиль на северо-западе и р. Озерной на северо-востоке (Диков, 1979а; Дикова, 1983; История Дальнего Востока, 1989).

Зимние жилища тарьинцев представляли собой полуподземные конструкции с прямоугольными котлованами, бревенчатыми перекрытиями, опиравшимися на столбы и земляными насыпями сверху. Летние поселения были свайные, в виде шалашей на столбах. Основным занятием было рыболовство, охота на сухопутных и морских животных на лежбищах, птиц; собирательство имело вспомогательное значение. Типичными орудиями из камня этой культуры являются преимущественно черешковые метательные наконечники; ножи: “горбатые”, узко- и ширококлинковые с выделенной рукоятью, шлифованные, овальные бифасы; скребки: концевые, колоколовидные, овальные, круглые; острообушковые тесла с треугольным поперечным сечением; лабретки и лабретовидные шпильки; миниатюрные фигурки. Костяные орудия представлены зубчатыми наконечниками гарпунов, инструментами для обработки травы, орудиями собирательства.

Северная Камчатка была, вероятно, местом оживленных культурных контактов между населением Камчатки, северного побережья Охотского моря и Чукотки. Неолит Северной Камчатки не имеет четких критериев. Предполагается выделение северокамчатской неолитической (ивашкинской) культуры. В материалах стоянок Северной и Западной Камчатки отмечается влияние токаревской и древнеберингоморской культур.

Палеоэскимосская культура на о. Врангеля. Большинство исследователей считает, что центр формирования популяции эскимосов находился на Юго-Западной Аляске, откуда во II тыс. до н.э. могло начаться их движение в сторону Берингова пролива (Александров, Арутюнов, Бродянский, 1982). Палеоэскимосский период представлен временной сезонной стоянкой Чертов Овраг на о. Врангеля, датируемой концом II тыс. до н.э. – началом I тыс. до н.э. (Диков, 1979а;



Тарьинская культура

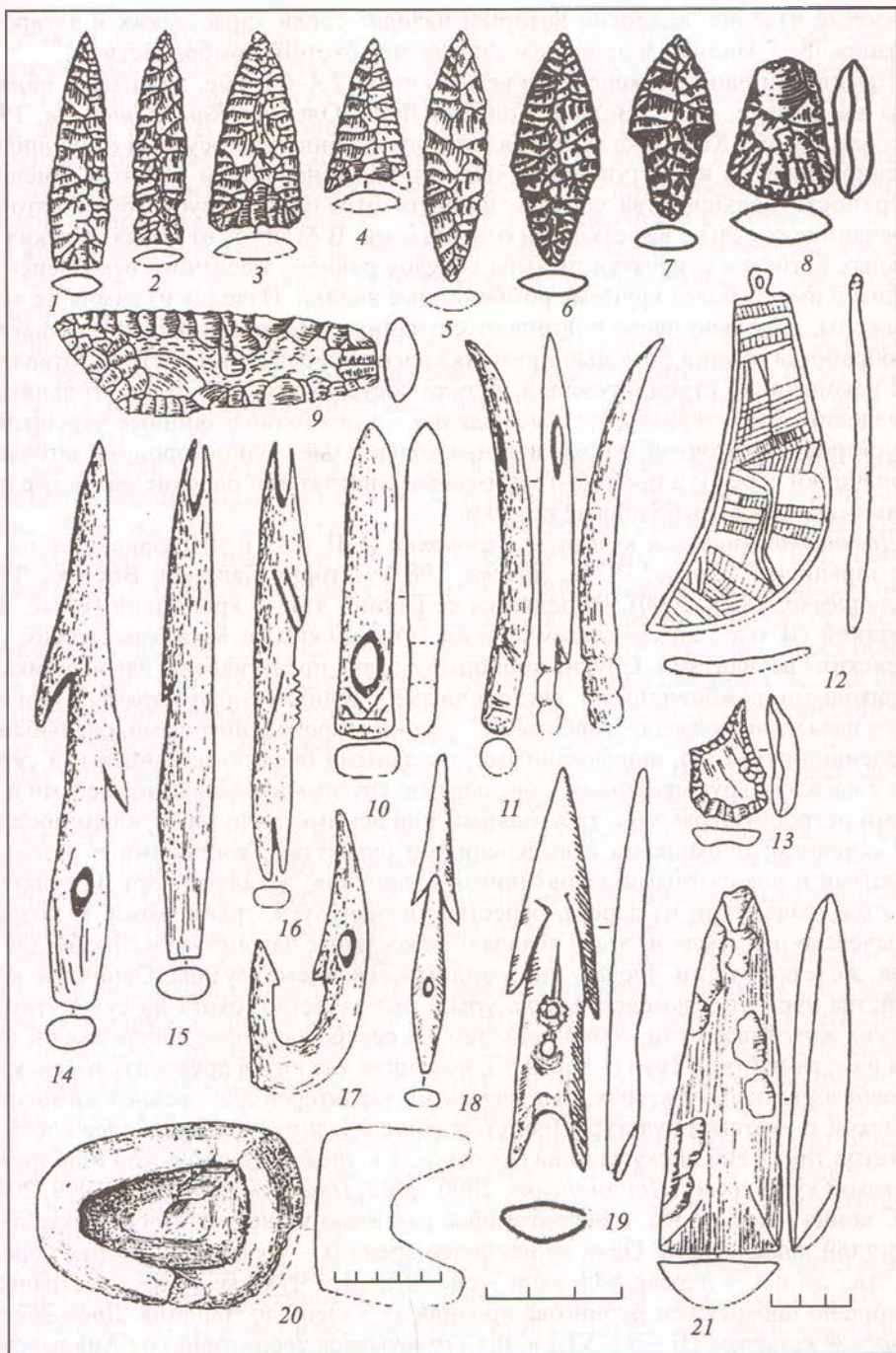
1-6, 8 – наконечники; 7, 10 – ножи; 9 – зооморфная фигурка; 11 – скребок; 12 – антропоморфная фигурка; 13 – резец; 14-19 – лабретки; 20, 21 – тесла; 22 – грузило; 23 – фрагмент плетения циновки; 24 – жирник; 1-22, 24 – камень, 23 – трава

Slobodin, 2004

Теин, 1983; Герасимов и др., 2003) или началом I тыс. до н.э. (Питулько, 2004. С. 105). Древние морские охотники появились на острове, вероятно, преследуя моржей, направляющихся к крупнейшему лежбищу на мысе Блоссом. На стоянке не было обнаружено остатков жилищ. Выявлены несколько очагов и мусорных ям с разбитыми костями. Каменный инвентарь представлен листовидными и черешковыми наконечниками, листовидными ножами, скребками, резчиками, массивными ретушированными по краю пластинчатыми отщепами. Шлифованные орудия отсутствуют. Найдено одно небольшое тесло из гальки с подшлифованным лезвием. Среди костяных изделий особенно примечателен наконечник поворотного гарпуна с открытым гнездом для колка, одной боковой шпорой, отверстием для линя и желобком для крепления в нижней части. Найдены кости моржа, лахтака, нерпы и белого медведя. Значительное количество костей принадлежало белому гусю, на основе чего был сделан вывод, что основным занятием обитателей стоянки была охота на гуся (Герасимов и др., 2002, 2003). Однако наличие малого количества костей морских млекопитающих на стоянке, возможно, объясняется тем, что древние охотники использовали их в качестве топлива (Теин, 1979). Предположительно охотничий лагерь существовал в летнее время (июль–август).

Остается открытым вопрос истоков древнейшей культуры морских зверобоев на о. Врангеля. Н.Н. Диков (1979а), основываясь на сходстве каменного и костяного инвентаря этой стоянки с материалами из Канадской Арктики и Гренландии, относил ее к памятникам палеоэскимосского круга. Некоторые сходные черты стоянки Чертов овраг с материалами культуры древних китобоев на Аляске отмечал и Р. Аккерман (Ackerman, 1988. Р. 66–67). Т.С. Теин (1979) связывал происхождение памятника с миграцией из Северной Америки и Гренландии. Идею неазиатского происхождения врангельского комплекса считал более предпочтительной и В.В. Питулько (2001). В то же время отмечено сходство врангельского наконечника поворотного гарпуна с аналогичной находкой из Усть-Бельского могильника (Dikov, 1988). Гипотеза о принадлежности стоянки Чертов овраг на о. Врангеля к культуре Древних Китобоев с Аляски, по мнению Санкт-Петербургских исследователей (Герасимов и др., 2003), требует более веских доказательств. Тот факт, что каменные изделия стоянки Чертов овраг напоминают находки северо-чукотской и усть-бельской культур, составляющих, по мнению В.В. Питулько (2004), чукотский вариант ымыхтахской культуры, дают основание считать формирование врангельского комплекса на местной ымыхтахской традиции вполне реальным. Пока это предположение только постулируется. Об азиатских корнях врангельской палеоэскимосской культуры упоминал Т.С. Теин (1979. С. 76). В.В. Питулько (2004. С. 134) не исключает, что стоянка Чертов овраг теснейшим образом связана со стоянками п-ва Аачим. Предположение о том, что она является частью древнейшего единого культурного пласта Тихоокеанского Севера, в том числе и его азиатской стороны, высказывал Н.Н. Диков (1979а. С. 168).

Эпоха палеометалла и железный век на Северо-Востоке представлены несколькими культурами. Стоянки *усть-мильской культуры* (3,3–2,4 тыс. лет назад). Стоянки усть-мильской культуры известны на Лене, Алдане, Мае, Олекме, Яне, Индигирке и Колыме (Эртюков, 1990; Алексеев, 1996а). Керамика усть-мильской культуры представлена гладкостенными круглодонными сосудами с намечающейся шейкой. В верхней части сосуды украшены гладкими или расчерченными горизонтальными валиками. Орудия из камня – мелкие треугольные наконечники стрел, асимметрично-треугольные двусторонне ретушированные ножи и мелкие подтреугольные концевые скребки. Встречаются грубые рубящие орудия из галек. Для усть-мильской культуры характерны разнообразные



Древнеителменская культура

1-7 – наконечники; 8 – скребок; 9 – нож; 10 – игла; 11, 17 – рыболовные крючки; 12 – подвеска; 13 – ретушор; 14-16, 18, 19 – наконечники гарпунов 20 – жирник; 27 – тесло; 1-9, 13, 20, 21 – камень; 10-12, 14-19 – кость

Slobodin, 2004

бронзовые изделия, аналогии которым находят среди карасукских и тагарских образцов. Усть-мильцы в основном занимались охотой и рыболовством.

Памятники раннего железного века Якутии (2,4–0,5 тыс. лет назад) обнаружены на Алдане, Амге, Вилуе, Колыме, Лене, Олекме (Константинов, 1978; Алексеев, 1996б). Керамика представлена круглодонными сосудами с хорошо выраженной шейкой и выступающим под венчиком наlepным валиком. Внешняя поверхность большинства сосудов покрыта отпечатками рубчатой лопаточки, встречаются сосуды с вафельными отпечатками. В отличие от ымыяхтахских вафельных оттисков отпечатки штампа сосудов раннего железного века менее рельефны и имеют более крупные ромбовидные ячейки. Изделия из камня не четко выражены, довольно часто повторяют случайные очертания отщепов. Тщательная обработка орудий ретушью применялась очень редко. Из кости изготавливались наконечники стрел, проколки, детали составных луков, иглы, игольницы и др. изделия. Характерны железные изделия – ножи (однолезвийные черешковые с двусторонней заточкой, однолезвийные коленчатые с односторонней заточкой), наконечники стрел (удлиненно-треугольные, вильчатые), плоские овальные панцирные пластины, рыболовные крючки.

Древнеительменная культура Камчатки (I–II тыс. н.э.) развивается на основе тарьинской (Диков, 1979а; Дикова, 1983; История Дальнего Востока, 1989; Пономаренко, 1985, 2000). Выделяется ее ранний этап – кроноцкий (I тыс. н.э.) и поздний (II тыс.) со среднекамчатским (никульским) и южнокамчатским (налычевским) вариантами. Орудия кроноцкого этапа представлены наконечниками: черешковыми, ромбовидными, листовидными с приостренным, прямым или вогнутым насадом; ножами: “горбатыми”, узко- и ширококлиновыми, овальными с выделенной рукоятью, шлифованными, овальными бифасами; концевыми скребками с насадом, грушевидными и овальными, круглыми, боковыми; теслами и долотами острообушковыми с треугольным или асимметрично-выпуклым поперечным сечением; проколками с выделенными рукоятями; костяными и роговыми зубчатыми и поворотными наконечниками гарпунов; деталями нарт и ступательных лыж; изделиями из дерева, бересты, китового уса, травы, кожи. В позднем (налычевско-никульском) этапе появляются костяные наконечники с пазом для копья, железные ножи, тесла с линзовидным сечением, грузила. Основные виды хозяйства древнеительменной культуры – рыболовство, охота на сухопутных и морских животных, птиц, собирательство. На северо-западном побережье выделяются памятники типа Теви (I тыс. н.э.), имеющие аналоги в древнеительменной и в древнекоряжской культурах, ряд элементов характерен для древнеэскимосской, алеутской и охотской культур. Происхождение и культурная принадлежность памятников типа Теви дискуссионна (их относят к древнеительменной или древнекоряжской культурам) (Пономаренко, 2000, 2002; Пташинский, 1996, 1999, 2002).

С конца I тыс. до н.э. в Берингоморье развиваются неозэскимосские культуры различной локализации. Одна из наиболее древних – *Оквикская* (вторая половина I тыс. до н.э. – первая половина I тыс. н.э.). На Чукотке ее распространение ограничено побережьем Берингова пролива от Уэлена до Чаплина. *Древнеберингоморская культура* (II – VI–VIII в. н.э.) охватывала территорию от Анадырского залива до о. Шалаурова, *Бирнирская культура* (VI–X вв. н.э.) – от устья р. Колыма до южного края Берингова пролива; Пунукская (VIII–XVI вв. н.э.) – от устья р. Колыма до южного берега Анадырского залива. Все эти неозэскимосские культуры относятся к традиции Туле. Каких-либо связей неозэскимосских культур с более древним неолитическим населением Чукотки не прослеживается (Гусев, 2001).

Происхождение неозэскимосских культур Чукотки сложное (История Чукотки, 1989). Древнеберингоморская культура возникла в результате взаимодействия

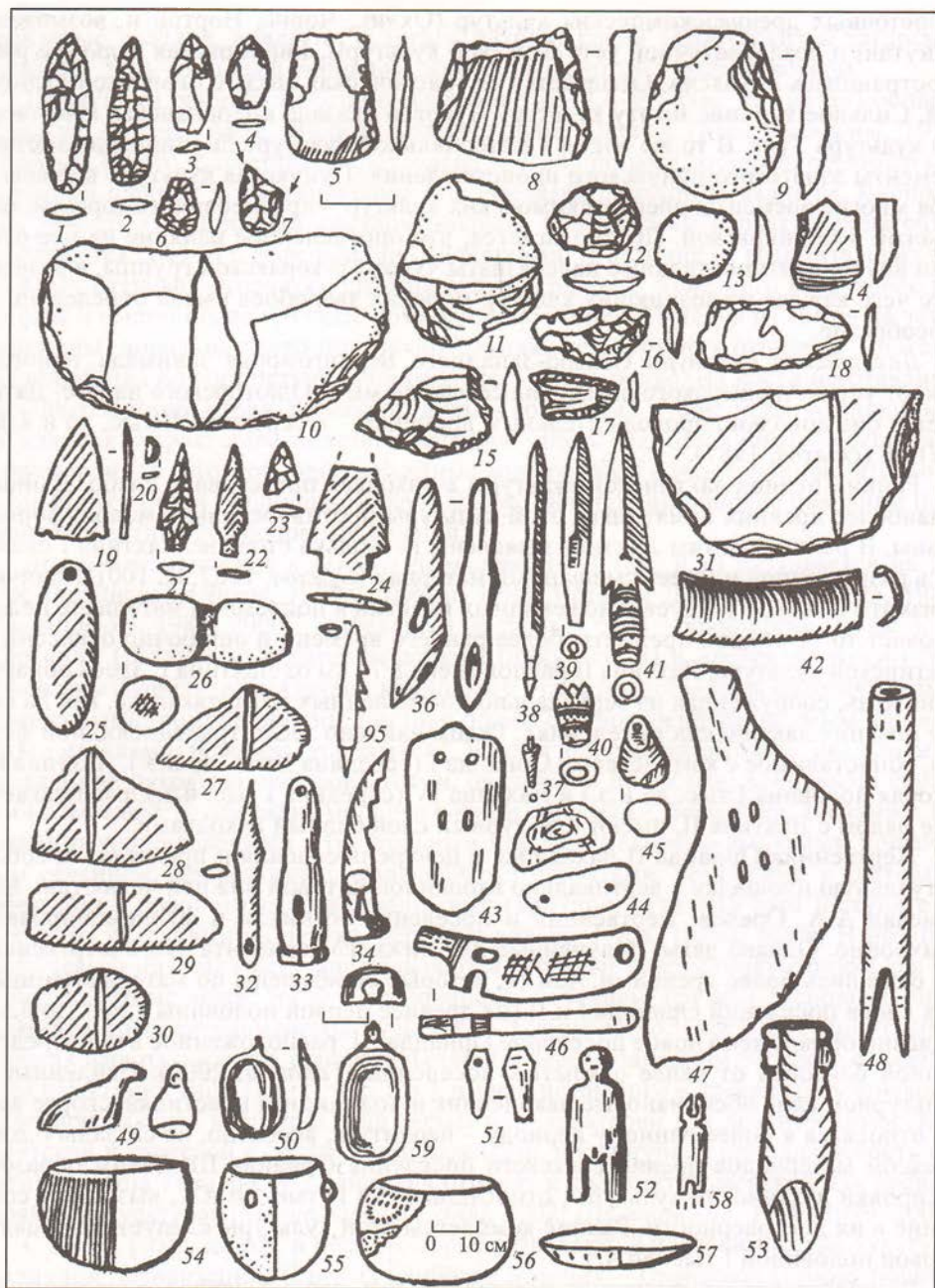
лабреточных древнеэскимосских культур (Оквик, Чорис, Нортон и, возможно, Ипиутак) и безлабреточной усть-бельской культуры. Бирнирская культура распространилась с Аляски. Отмечается ее генетическая связь с оквикской культурой. Сильное влияние на эту культуру Чукотки оказала американская арктическая культура Туле. В то же время в материальной культуре бирнирцев заметны элементы азиатского пунукского происхождения. Пунукская культура вобрала в себя многие элементы древнеэскимосских культур – древнеберингоморской, оквикской и бирнирской. Предполагается, что определенное влияние на нее оказали внутриконтинентальные палеоазиаты чукотско-коряжской группы, в результате чего каждая из возникших культур морских зверобоев имела определенное своеобразие.

Лахтинская культура Северо-Западного Берингоморья занимала территорию от устья Анадырского лимана на севере до мыса Олюторского на юге. Датируется она довольно продолжительным временем – с середины II тыс. до н.э. до XVII в. (Орехов, 1987).

Ранний период лахтинской культуры в находках представлен слабо. Данные о наиболее древних памятниках этой культуры противоречивы и малоинформативны. В районе лагуны Лахтина выявлены несколько стоянок. Лахтина I оказалась разрушенной и имеет смешанный материал (Орехов, 1987. С. 100). Наличие призматического нуклеуса и ножевидных пластин в подъемном материале не исключает того, что эти предметы более раннего времени и ошибочно отнесены к лахтинской культуре. Лахтина II расположена в 70 км от Лахтина I. Здесь обнаружена печь, сооруженная из вертикально поставленных плит, такая же, как на более поздних лахтинских поселениях. Рядом найдено тесло трапецевидной формы, сопоставимое с комплексами Орианда I (середина I тыс. до н.э.). Лахтина III (вторая половина I тыс. до н.э.) и Лахтина IV (середина I тыс. н.э.), расположенные рядом с Лахтина II, имеют культурный слой бедный находками.

Жертвенник Орианда II находился в центре поселения и представлял собой ритуальную площадку с вертикально вкопанной китовой нижней челюстью. Как отмечал А.А. Орехов, жертвенник и поселение возникли и функционировали синхронно. Однако даты, полученные для нижнего горизонта этого жертвенника, оказались более древними, чем те, которые определены по материалам нижних слоев поселений Орианда I и II (не древнее первой половины I тыс. до н.э.). Недавно обнаружено новое поселение Орианда III, расположенное в непосредственной близости от ранее открытых поселений (Галанин, 2002). Найденные в культурном слое обсидиановые наконечник и ножевидная пластинка, скорее всего, относятся к более раннему периоду – неолиту и, вероятно, не связаны с комплексом материалов древнекерекского поселения Орианда III. Таким образом, датировки лахтинской культуры, относящиеся ко II тыс. до н.э., вызывают сомнения в их достоверности. Ранние комплексы этой культуры следует датировать первой половиной I тыс. до н.э.

Распространяя пластинчатую технику на весь ранний период существования лахтинской культуры (середина II тыс. до н.э. – середина I тыс. до н.э.), А.А. Орехов (2001б. С. 23) выделяет в составе лахтинской культуры “прелахтинскую (долахтинскую) культуру” (3300–2500 лет назад), что еще более запутывает предложенную им ранее периодизацию (неолитические памятники с пластинчатой техникой, без керамики – II тыс. до н.э.; неолитические памятники без пластинчатой техники, с керамикой – первая половина I тыс. до н.э.; стоянки периода палеометалла – III в. до н.э. – XVII – XVIII вв.). При этом А.А. Орехов считает, что культурно-различные черты данной культуры не претерпевают изменения со II тыс. до н.э. до XVII в.



Лахтинская культура

1–4, 21–23 – каменные наконечники стрел; 5, 14 – тесла; 6, 12 – скребки; 7 – скребок-резец; 8 – топор; 9–11 – скребла; 13 – ложило; 15–18, 31 – ножи; 20 – вкладыш; 19, 24 – острие-вставки; 25 – подвеска; 26 – молот; 27–30 – сланцевые шлифованные ножи; 32 – игла; 33 – рукоять ножа или резца; 34 – деталь составного рыболовного крючка; 35, 36 – наконечники гарпунов; 37 – костяная пробка; 38–41 – костяные наконечники стрел и дротиков; 42 – костяной скребок; 43 – лопаточка; 44 – подвеска из позвонка тюленя; 45 – бола; 46 – рукоять бубна; 47 – лопата из лопатки моржа; 48 – костяное навершие древка гарпуна; 49 – фигурка птицы; 50 – костяной жертвенный ковшик; 51 – поплавок для сети; 52 – фигурка женщины; 53 – мотыга; 54–57 – керамика; 58 – обломок челнока для вязания сети; 59 – деревянный ковш
Орехов, 1987

В новой публикации А.А. Орехов (2005б) уже сообщает о ранних комплексах поселений Лахтина I, Орианда I, V, которые выявлены недавно и датированы им временем “около 5–4 тыс. лет назад”. Они характеризуются микропластинчатой техникой, наконечниками стрел и ножами на пластинах, призматическими нуклеусами, малыми размерами орудий и “хорошо согласуются с обликом ранне- и среднеголоценовых (мезолитических) комплексов континентальных культур Дальнего Востока и Аляски”. Культурный слой с этим материалом зафиксирован на довольно малой глубине – 15–25 см от поверхности. Данные комплексы, краткая информация о которых дана А.А. Ореховым, безусловно, свидетельствуют о выходе внутриконтинентальных охотников к морскому побережью. Происходило это, конечно, в долахтинский период, однако их взаимосвязь с носителями лахтинской культуры пока не ясна.

Исследователями отмечается архаичность облика каменных изделий раннего этапа лахтинской культуры (Диков, 1977; Орехов, 1987). Объясняется это тем, что генетически она восходит к древнейшему реликтовому пласту, хотя примитивная техника обработки каменных орудий может указывать и на деградацию каменной индустрии, которая наблюдается во многих культурах Тихоокеанского побережья в I тыс. до н.э.

По мнению А.А. Орехова (1987), лахтинская культура восходит к сумнагинской и малтанской мезолитическим и даже к ушковской позднепалеолитической традициям. Это предположение не подтверждается археологическими материалами и маловероятно. Отсутствие поздненеолитических памятников затрудняет выявление генетических истоков лахтинской культуры. А.А. Орехов полагает, что она послужила основой для формирования керекского этноса, и вслед за Н.Н. Диковым (1973а) связывает его происхождение с древнейшими протоэско-леутским и протоительменским этническими пластами. Все это, однако, остается на уровне предположений. Керек, скорее всего, следует рассматривать как одно из обособленных и своеобразных подразделений северо-восточных палеоазиатских племен, возможно, родственных корякам (Лебединцев, 1998). Н.Н. Диков (1979а. С. 209) также высказывал предположение, что палеоазиатский (чукотско-корякский) этнический компонент Северного Приохотья принимал участие в формировании приморских культур Берингоморья, в частности древнеберингоморской культуры. Лахтинская культура, находясь значительно ближе к Охотоморью, могла испытать это влияние гораздо ранее.

Главной особенностью хозяйства лахтинской культуры являлось существование безгарпунного морского промысла ластоногих на лежищах (Орехов, 1980, 1987). Впоследствии наконечники поворотных гарпунов в памятниках этой культуры все же были обнаружены (Орехов, 1990; Галанин, 2002). Лахтинцы занимались также рыболовством и собирательством.

Самыми многочисленными находками на поселениях древних кереков являются костяные изделия, среди которых преобладают наконечники стрел и дротиков. Наиболее характерными являются втульчатые наконечники, орнаментированные прорезным орнаментом. Каменный инвентарь представлен листовидными наконечниками стрел, “горбатыми” ножами, шлифованными ножами типа “улу”, ретушированными и шлифованными теслами трапециевидной формы, топорами овальной и треугольной формы, скобелями, боковыми и дисковидными скребками, скребками подовальной и грушевидной формы, резцами, резчиками на отщепках, сверлами. Керамика лахтинской культуры представлена большими тонкостенными круглодонными сосудами с орнаментацией шнуровым накатом, крупно полосчатым орнаментом, штриховкой. Встречаются сосуды гладкостенные и с отгисками гребенчатого штампа.

Подчеркивая изолированность лахтинской культуры, А.А. Орехов (1997) в то же время отмечает существование культурных связей лахтинцев с синхронными сопредельными и более далекими археологическими культурами – северчукотской, токаревской, тарьинской культурами периода II–I тыс. до н.э. и неозекимоосскими культурами Чукотки, древнекорякской, охотской, древнеалеутской, относящимися уже к I–II тыс. н.э. Упоминает он также о тесных связях с палеозекимоосскими культурами, в том числе с культурой Нортон (Аляска). По-видимому, полной изолированности лахтинцев не существовало, и носители лахтинской культуры все же испытывали определенное влияние со стороны сопредельных археологических культур.

Канчаланская культура была выделена Н.Н. Диковым (1971а). Ее стоянки (Канчалан, Седьмой Причал, Осиновая Коса) принадлежали внутриконтинентальным охотникам, осевшим у моря, и сочетавшим охоту на оленей с морским зверобойным промыслом. Датировалась культура по наличию пунукских элементов VIII–X вв. Теперь верхний рубеж пунукской культуры определяется XIV–XVI вв., что позволяет отодвинуть верхнюю границу канчаланской культуры до XVI в. (История Чукотки, 1989. С. 55).

Н.Н. Диков (1979а) на основе “генетической близости” добавил к канчаланским памятникам более древние поселения у мыса Низкий (первая половина I тыс. н.э.), полагая, что они “обнаруживают определенную историческую взаимосвязь”, не составляя в то же время единой культуры. Объединяющим для этих памятников являлось наличие скребел на галечных отщепах и изделий из моржового клыка (История Чукотки, 1989. С. 58). В то же время стоянка Седьмой Причал отнесена Н.Н. Диковым (1979. С. 225) к пунукской культуре.

Включение А.А. Ореховым (2001б) поселения Русская Кошка I в круг памятников канчаланской культуры еще более усложнило представление о ней (Лебединцев, 2006). Несмотря на наличие пунукских орудий и керамики, канчаланская культура датируется А.А. Ореховым (2002) возрастом 2–0,5 тыс. лет назад, а жилищные комплексы – V–X вв. н.э. (Орехов, 2005а. С. 326). Сосуды с уплощенным дном, считающиеся теперь культурозначимыми, не являются общим типом для канчаланских стоянок.

Работы, проведенные на стоянках канчаланской культуры (Канчалан, Красненская Коса, Осиновая Коса), а также других памятниках, отнесенных к этой культуре (мыса Тонкий, бухта Тихая, Красное I), до сих пор не дали ясности, в чем заключается их своеобразие. Стоянки на косах являются мастерскими, где происходил сбор и обработка гальки (История Чукотки, 1989). Канчаланское поселение, состоящее из 12 жилищ, было исследовано в 1953–1954 гг. Н.Н. Нарышкиным (Окладников, Нарышкин, 1955), но раскопки, по заключению Т.М. Диковой (1964), были проведены некачественно. На других памятниках проведены незначительные раскопки.

А.А. Орехов (2005а) полагает, что комплексы канчаланской культуры имеют некоторые общие черты (морфотипы скребков и скребел, листовидных наконечников стрел, ретушированных ножей) с комплексами северчукотской и ымыяхтахской культур. Однако, это предположение сомнительно – комплекс канчаланской культуры включает материалы разновременных памятников, культурная принадлежность некоторых из них еще пока весьма спорна.

Как отмечают исследователи, сходство ряда материалов может объясняться влиянием культуры Пунук (Диков, 1979а; История Чукотки, 1989; Орехов, 2001б, 2002). Появление большого количества скребел на галечных сколах может быть связано с возросшей ролью этих орудий для обработки шкур, что проявляется во многих приморских культурах Севера Дальнего Востока в начале II тыс. н.э. и особенно характерно для памятников середины II тыс. н.э.

Объединение собственно канчаланских памятников (Канчалан, Седьмой Причал, Осиновская Коса) с более древними стоянками (мыс Низкий, Краснено I) неоправданно. Отличаются эти памятники и по каменному инвентарю. Ретушированные ножи, наконечники устойчивой формы представлены преимущественно в ранних комплексах, а в более поздних, действительно канчаланских, преобладают орудия на галечных сколах и отщепах, широко используется сланцевая шлифованная индустрия, орудия из моржового клыка. Взаимосвязи с позднелитическими памятниками не прослеживаются. Следует отметить дискуссионность интерпретации материалов Краснено I, которые датируются в широком диапазоне времени (Орехов, 2001а). По-видимому, объединять все археологические памятники в низовьях р. Анадырь и на примыкающем к этому району морском побережье в одну культуру пока преждевременно. Многие стоянки исследованы еще плохо.

Неопределенной остается этническая принадлежность стоянок, отнесенных к канчаланской культуре. На основе анализа материалов Канчаланского поселения А.П. Окладников и В.В. Нарышкин (1955) полагали, что это поселение не может быть отнесено ни к эскимосской, ни к корякской культуре. И.С. Вдовин (История Сибири, 1968. С. 411–412) и Н.Н. Диков (История Чукотки, 1989. С. 58) считали его чукотским, Ю.Б. Симченко (1976. С. 19) – юкагирским. А.А. Орехов (2005а. С. 329) высказал предположение, что канчаланцы могли быть и исчезнувшим этносом, антропологически близким древним керекам и ительменам.

Согласно заключению А.А. Зубова, исследовавшего антропологические материалы могильника Седьмой Причал, одонтологические признаки свидетельствуют о монголоидном расовом типе населения и о наличии ряда арктических черт. В то же время он отмечал, что недостаток материала, а также неполная дифференцированность арктических особенностей не позволяет провести каких-либо определенных параллелей между изученными сериями и современными группами Арктики и Северо-Восточной Сибири (Диков, 1977. С. 263).

По мнению же А.А. Орехова (2002), антропологический тип канчаланцев отличен от чукчей и коряков, и поэтому соотносить их с приморскими чукчами вряд ли оправдано. Кроме того, он полагает, что канчаланцы антропологически близки лахтинцам (древним керекам) и тарьинцам (древним ительменам) (Орехов, 2001б). Однако для таких выводов необходимы более веские заключения антропологов.

Таким образом, исследование проблемы происхождения канчаланской культуры, этнической интерпретации и даже определение культуроразличимых признаков являются довольно трудными и далекими от завершения.

Вакаревская культура (середина II тыс.). Стоянки этой культуры (Вакерная, Нижняя Усть-Бельская, Усть-Маинская, Чикаевская) обнаружены в долинах рек Анадырь и Маин. Все они расположены на косах, Чикаевская на 8–12 метровой террасе над косой. На стоянках найдены каменные орудия: шлифованные топоры, тяжелые “расщепляющие” тесла, ретушированные и шлифованные ножи, листовидные наконечники стрел, скребки. Керамика представлена круглодонными сосудами, гладкостенными или с оттисками прямоугольно-гребенчатого штампа. На Усть-Бельской стоянке найдены костяные орудия: тесла, мотыги, ножи для разделки рыбы и иглы для пронизывания рыбы. Обильный материал был получен с Чикаевской стоянки, где обнаружено несколько железных предметов.

Обитатели стоянок занимались преимущественно рыболовством и охотой на дикого оленя. Предполагают, что ими были предки юкагиров, которые в это время вклинились между чукчами и коряками и оттеснили их на северо-восток

и северо-запад Чукотки (Диков, 1979а). По другой версии Н.Н. Дикова (1979а. С. 237), вакаревская культура – корякская, подвергшаяся влиянию юкагиров.

Наиболее древней приморской культурой в Северном Приохотье является *токаревская*, пока она определяется в пределах VII в. до н.э. – II в. н.э. (Лебединцев, 1990, 2002). Стоянки этой культуры расположены на побережье и островах в районе Тауйской губы. Хозяйство токаревых ориентировано в основном на прибрежные ресурсы. Они занимались промыслом мелких тюленей, рыболовством и собирательством. Жилища слегка углубленные, в основном овальной и округлой формы, диаметром 5–9 м. Очаги выложены из вертикально поставленных камней и имеют прямоугольную форму.

Каменной индустрии токаревской культуры присуще широкое использование отщепов. Наиболее характерными орудиями из камня являются: небольшие треугольные наконечники с прямым, выемчатым и асимметрично выемчатым основанием; миниатюрные концевые скребки треугольной формы, скребки с выделенной широкой и узкой рукоятью; узко- и ширококлиновые ножи с выделенной рукоятью; тесла и топоры прямоугольной и миндалевидной формы. Яркая особенность токаревской культуры – подвески и амулеты из небольших овальных галек и шлифованных пластинок. Для их изготовления применялись шлифовка, резьба, сверление.

Широко использовали токаревы костяные изделия: проколки, шилья, составные рыболовные крючки, изготовленные с применением металлических инструментов. Наконечники гарпунов, гребни, проколки, рукоятки резцов и другие бытовые предметы и поделки из кости орнаментированы резными линиями, пунктирами, точками, насечками.

Особенно культурно-значимыми являются наконечники гарпунов. Все токаревские наконечники поворотных гарпунов имеют открытое гнездо. Самый многочисленный тип поворотных гарпунов – с двумя симметричными зубцами и двумя шпорами. Характерной особенностью является наличие двух пар симметричных отверстий, расположенных по краям гнезда (верхние) и в нижней части гнезда (нижние), а также раздвоенность зубцов.

Керамика токаревской культуры представлена сосудами горшковидной формы с отогнутыми венчиками и уплощенными донцами. Сосуды орнаментировались насечками, гребенчатыми штампами и прочерченными линиями.

В формировании токаревской культуры участвовали, вероятно, неолитические культуры Колымы (Слободин, 2001а). Значительное влияние на нее оказывали культуры Приамурья – польцевская или талаканская, что особенно отразилось в керамическом производстве, орнаментике, в распространении изделий из металла и копирования их в камне (Лебединцев, 2003). Появление гарпунного комплекса в токаревской культуре, вероятно, связано с влиянием палеоэскимосских культур Аляски. Черты сходства наблюдаются в культурах Алеутских островов и арктических районов Канады, что объясняется, по-видимому, довольно тесными связями древних культур северной части Тихоокеанского бассейна и приморских арктических районов. Эскимосо-алеутское влияние на культуры Северо-Западного Приохотья осуществлялось опосредованно, возможно, через древние культуры Северной Камчатки (Лебединцев, 1998).

Древнекорякская культура. На основе токаревской культуры в I тыс. н.э. формируется древнекорякская культура. Р.С. Васильевским (1971) было выделено пять ее стадий: завьяловская, богурчанская, атарганская, ленгельвальская и поселения XVI–XVII вв. Область древнекорякской культуры простиралась от залива Шельтинга до р. Ковран на Западном побережье Камчатки, на севере она достигала р. Анадырь. Самые западные стоянки этой культуры на п-ове Хмитевс-

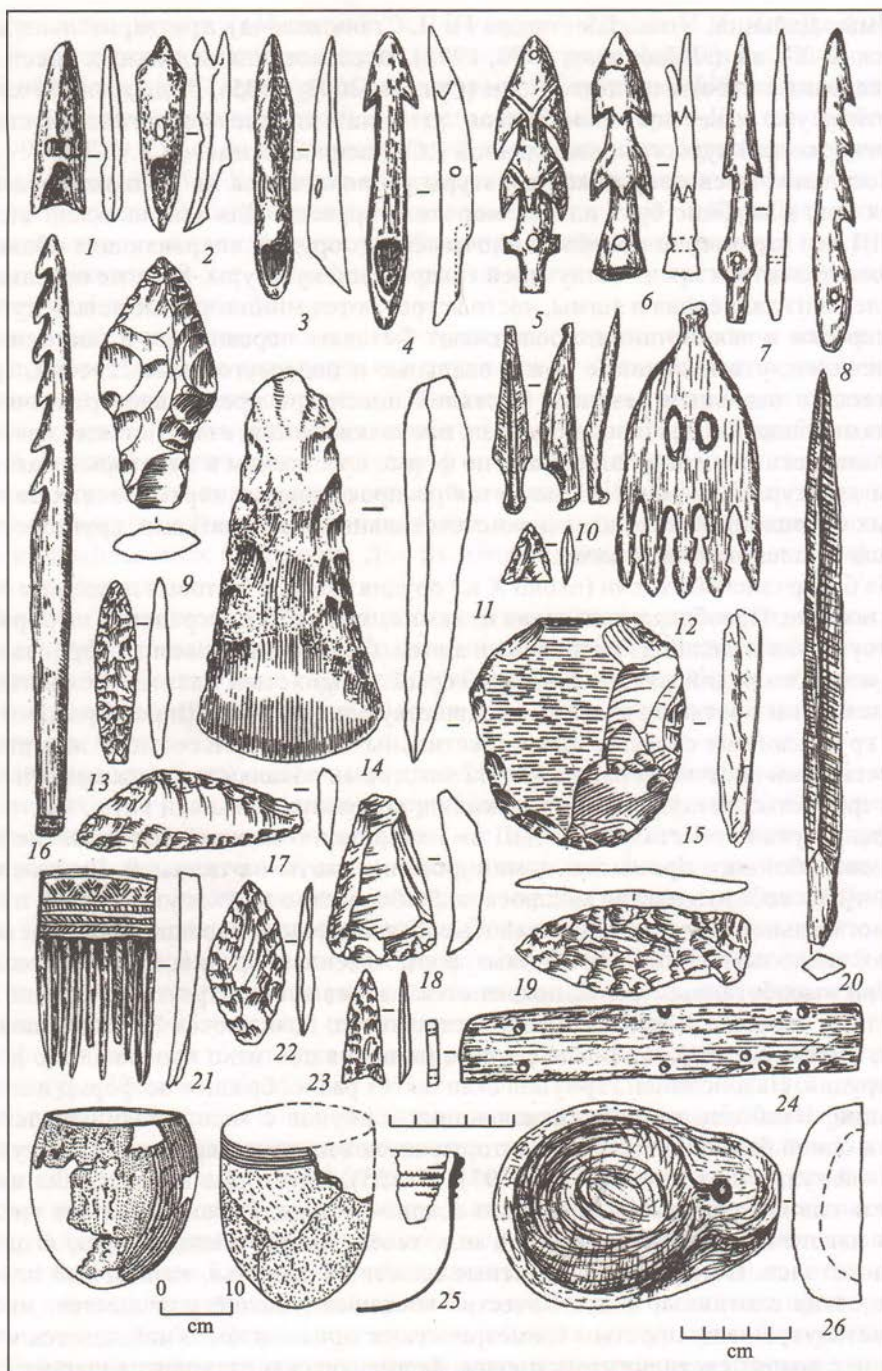
кого (мыс Дальний, Узкая, Шестакова I и II, Станюковича), предварительно датируются X–XV вв. (Лебединцев, 1990, 1998). Исследования отдельных поселений и разведочные работы на п-ове Кони (Орехов, 2003, 2005а, б) дополнили характеристику уже известных памятников, уточнили комплекс атарганской стадии древнекорякской культуры, выделенной Р.С. Васильевским.

Поселения древнекорякской культуры располагаются на речных террасах в устьях рек, в глубине бухт или на морских террасах. Для завьяловской стадии (V–VIII вв.) характерно преобладание каменных орудий, сохраняющих облик каменного инвентаря предшествующей токаревской культуры. Многие изделия изготовлены из халцедона и яшмы, часто встречаются миниатюрные четырехугольные скребки и наконечники, продолжают бытовать черешковые и листовидные наконечники, узкоклинковые ножи, овальные и подтреугольные скребки, крупные тесла с овальным лезвием. Костяной инвентарь представлен различными орудиями: лопатки, наконечники стрел, проколки, ложки, ножи, а также наконечники поворотных гарпунов, близкие по форме дорсетским и некоторым наконечникам культуры Качемак I. Отмечается распространение керамических тонкостенных остроносовых сосудов с ложнотекстильными отпечатками, круглодонных сосудов с наклепными валиками.

На богурчанской стадии (около X в.) орудия охоты и бытовые предметы остаются теми же. Преобладают изделия из камня, отмечается деградация их обработки, отсутствие изделий из халцедона и яшмы. Основным сырьем для производства каменных орудий является темно-серый кремнистый сланец. Сохраняются формы и типы костяных изделий предшествующего этапа. Широко распространены круглодонные сосуды с ложнотекстильным оттиском и сосуды с наклепными рассеченными насечками валиками. На некоторых появляются сложные венчики. При строительстве полуподземных жилищ используются кости кита.

Для атарганской стадии (X–XIII вв.) характерно дальнейшее развитие морского зверобойного промысла, доминирование охоты на тюленей. Важное место занимает собирательство моллюсков. Рыболовство и сухопутная охота имеют вспомогательное значение. Развивалось собаководство. Сокращается общее количество, число категорий и устойчивых форм каменных орудий. Исчезают мелкие скребки выработанных форм, появляются массивные подтреугольные или грушевидные скребки. Возрастает количество тесел, появляются “расщепляющие” тесла, точильные бруски. Значительного развития достигло производство костяных орудий. Наконечники гарпунов становятся разнообразнее по форме и специализации. Наиболее типичны наконечники гарпунов с косо срезанным основанием и одной базальной шпорой, которые имеют прямые параллели с гарпунами охотской культуры (Васильевский, 1971. С. 135). Некоторые наконечники имели прорезь для вкладышевого железного острия-вставки. Резко возрастает численность наконечников стрел, гребней, игл, тесел, наконечников острог, игольников, лопаточек. Обнаружены защитные пластины запястья, панцирные пластины, плоские охотничьи ножи. Качество костяных изделий улучшается, многие предметы украшены простым геометрическим орнаментом. Уменьшается число сосудов с ложнотекстильным оттиском, форма сосудов становится шаровидной. Чаще употребляются сосуды с наклепными рассеченными валиками. Венчики таких сосудов значительно утолщены и часто декорированы по верхней плоскости. Сохраняются в обиходе гладкостенные сосуды, но размеры их увеличиваются.

В этот период широко используются железные изделия: лезвия и заклепки в гарпунах, ножи. Применение металла способствовало развитию морского зверобойного промысла и производству костяных орудий. Увеличилось число приморских поселений и количество жилищ в них, появились большие полуземлянки,



Древнекорякская культура

1-2 – наконечники поворотных гарпунов; 5-8, 16 – зубчатые наконечники гарпунов; 9, 11, 13, 20, 22, 23 – наконечники; 10 – стержень рыболовного крючка; 12 – наконечник остроги; 14 – тесло; 15, 18 – скребки; 17, 19 – ножи; 21 – гребень; 24 – панцирная пластина; 25 – сосуды; 26 – жирник 1-8, 10, 12, 16, 20, 21, 24 – кость; 9, 11, 13-15, 17-19, 22, 23, 26 – камень; 25 – керамика

Slobodin, 2004

достигающие 20–25 м в диаметре. В конце этапа возникают укрепленные поселения.

Ленгельвальская стадия (XIII–XIV вв.) характеризуется активным развитием китобойного промысла. Широко распространяются крупные черешковые наконечники из кремнистого сланца, служившие для оснащения китовых гарпунов. Китовые кости использовались для сооружения жилищ и для изготовления костяных орудий. Коряки продолжают заниматься морским промыслом тюленей, сухопутной охотой на оленей и горных баранов, рыболовством и собирательством.

Обработка каменных изделий становится более грубой. Появляются скребки на плоских гальках округлой формы, у которых обработано только лезвие. Больше становится каменных пестиков, имеются изделия из железа. Сокращается производство керамических сосудов, что связано, вероятно, с заменой керамической посуды деревянными сосудами, а также из китового уса.

Последняя стадия представлена небольшими поселениями, состоящими из нескольких жилищ и относящихся к XVI–XVII вв. В это время почти полностью исчезли каменные орудия, редкими стали костяные изделия, найдена масса деревянных предметов, в том числе и посуда.

ПРОБЛЕМА ЭТНОГЕНЕЗА АБОРИГЕННЫХ НАРОДОВ КРАЙНЕГО СЕВЕРА

Суждения археологов о происхождении аборигенных народов Северо-Востока России довольно противоречивы. Якутские археологи полагают, что носители ымыяхтахской культуры (4,1–3,3 тыс. лет назад) принимали участие в этногенезе чукчей и коряков (Мочанов, Федосеева, 1980; Федосеева, 1999; Константинов, 1978; Эртюков, 1990). Другие исследователи Окладников (История Якутии, 1955), Левин (1958), Кирьяк (1993); Хлобыстин (1998); Эверстов (1998) связывают носителей ымыяхтахской культуры с праюкагирами. Ю. Б. Симченко (1976. С. 19) также считал допустимым связывать неолитическое население Восточной Сибири (вплоть до Чукотки) с предками юкагиров. А.П. Окладников (История Якутии, 1955), И.В. Константинов (1978), Ю.А. Мочанов и С.А. Федосеева (1980) полагали, что предками юкагиров можно считать и носителей усть-мильской культуры (3,3–2,4 тыс. лет назад).

С.А. Аргунов (1990) считает, что ымыяхтахцы представляют собой полиэтническую историко-культурную общность, которая имеет отношение к этногенезу чукчей, коряков, эскимосов, нганасан и юкагиров. По мнению С.А. Арутюнова (1983), ымыяхтахское население вполне могло состоять из нескольких этносов с различными языками, которые могли и не быть прямыми предками современных нам этнических общностей. А.Н. Алексеев (1996а) также пришел к выводу, что потомки ымыяхтахцев и усть-мильцев приняли участие в генезисе разных народов Северо-Восточной Азии.

С предками северо-восточных палеоазиатов связывал поздненеолитическое население Чукотки и прилегающих с запада и юго-запада территорий Н.Н. Диков (1979а). По мнению М.А. Кирьяк (1993), памятники позднего неолита и ранней бронзы Якутии и континентальной Чукотки оставила этническая общность, принимавшая непосредственное участие в этногенезе юкагиров. По ее мнению, ымыяхтахцы уже в первой половине II тыс. до н.э. достигают колымского рубежа, потеснив аборигенную (чукотско-корякско-ительменскую) общность к окраинам Азиатского материка и на Камчатку. Население, представлявшее эту общность

и вытесненное ымыяхтахцами, М.А. Кирьяк идентифицирует с белькачинцами. Все это, однако, выглядит умозрительным и неаргументированным.

Применительно к этому времени, вряд ли можно говорить о какой-то чукотско-корякской, а тем более ительменской общности. Белькачинцы существовали в период 5,2–4,1 тыс. лет назад и, по мнению якутских археологов, относятся к предкам атапасскоязычных индейцев (Мочанов, Федосеева, 1980. С. 11), что, конечно, тоже гипотетично. Да и сами ымыяхтахцы, как уже говорилось, пока что не имеют какой-либо этнической привязки. Вернее всего, на Западной Чукотке в этот период обитали предки чукчей.

М.Г. Левин (1958в. С. 224) полагал, что “континентальные районы Чукотского полуострова были издавна заселены юкагирскими племенами, и что эти районы первоначально не входили в пределы этнической территории чукчей”. Мнение М.Г. Левина было слабо аргументировано, тем не менее, это не помешало М.А. Кирьяк (1993, 2005) активно использовать его в доказательство древности обитания юкагиров на Западной Чукотке.

Определение этнической принадлежности археологических культур Северо-Восточной Азии является одной из наиболее сложных проблем, и пока что все, что предложено для решения этой проблемы, является не более чем предположениями. Этническая идентификация археологических культур каменного века Якутии слабо обоснована фактическим материалом (Аргунов, 2004). Утверждение М.А. Кирьяк (2005. С. 116) о том, что точку зрения на предков юкагиров как носителей ымыяхтахской культуры разделяет в настоящее время большинство исследователей, не соответствует действительности. Р.С. Васильевский (1998) считает, что первоначальное формирование северо-восточных палеоазиатов произошло в процессе интеграции различных компонентов при доминировании южных (тихоокеанских), но это, скорее всего, касается только этногенеза коряков. У чукчей все же преобладает доля континентальных элементов.

Проблема происхождения чукчей. Исторические и этнографические источники свидетельствуют, что этническое формирование чукчей и коряков прошло с глубокой древности в пределах территории их современного расселения, обитание их на Крайнем Северо-Востоке было весьма длительным, поскольку именно в этих широтах сложились расовые признаки с их специфическими чертами (Вдовин, 1986б). Попытки выявить какие-либо языковые связи между юкагирским и чукотским языком почти не дали результатов. На этом основании Е.А. Крейнович (1958. С. 245, 246) пришел к выводу, что самыми древними обитателями Северо-Востока Азии являются чукчи. Древнечукотским считал поздненеолитическое население внутриконтинентальной Чукотки и Н.Н. Диков (1979а. С. 157). К предкам чукчей он относил носителей усть-бельской и северо-чукотской культур (История Чукотки, 1989). По мнению С.Б. Слободина, территория формирования чукотского этноса простиралась и до Верхней Колымы. Об этом свидетельствует своеобразие колымских археологических стоянок, их отличие от синхронных памятников Якутии и определенное сходство с материалами северочукотской культуры (Слободин, 2001а).

По данным антропологии, основной континентальный компонент (чукотский тип) отличается от байкальского и других вариантов североазиатской расы (Беневоленская, 1988. С. 88). В прошлом он составлял основу морфологии предков чукчей. Его черты свойственны анадырскому черепу усть-бельской культуры, т.е. четко прослеживаются уже в палеоантропологических материалах рубежа II–I тыс. до н.э. Палеоантропологические данные подтверждают и вывод Н.Н. Дикова (1979а. С. 212) об инфильтрации в древнеэскимосскую этническую среду (древнеберингоморская культура) внутриконтинентального

(чукотского) населения, связанного с усть-бельской культурой (*Беневоленская*, 1988. С. 87).

Следует упомянуть и другие версии происхождения чукчей. Исследования генетиков показали, что предками чукчей могли быть сумнагинцы (*Сукерник, Кроуфорд, Осипова* и др., 1988. С. 27), обитавшие в Северо-Восточной Азии 10,5–6,5 тыс. лет назад. Однако прямых оснований для такого вывода нет. Следует упомянуть и о том, что в родинских неолитических захоронениях в низовьях Колымы, датируемых первой половиной II тыс. до н.э. (ымыяхтахская культура), обнаружен антропологический материал близкий к арктической расе (*Кистенев*, 1986; *Кашин, Калинина*, 1997). Это свидетельствует о том, что уже тогда сформировались определенные черты, свойственные представителям арктической расы, среди которых, по нашему мнению, могли быть предки чукчей.

У черепов ымыяхтахского могильника Диринг-Юрях также выявлено некоторое сходство с черепами из зоны расселения арктической расы. Из-за нечеткости комплекса исследователи сделали вывод о том, что население, оставившее могильник, можно рассматривать как представителей сибирской ветви азиатского расового ствола, имеющего своеобразные морфологические черты. Диринг-юряхские черепа обнаруживают наибольшую близость с сериями черепов центрально-азиатской расы (*Федосеева*, 1999. С. 98–99). Из этого следует, что население ымыяхтахской культуры не было однородным. Интересно также отметить, что изучение серии черепов с неолитических могильников Бойсмана II в Приморье (возраст могильников 6 тыс. лет назад) показало, что их антропометрические и антропоскопические признаки образуют комбинацию, наиболее близкую к древним и современным сериям арктической расы, при этом максимальное сходство обнаруживается с оленными чукчами (*Попов, Чикишева, Шпакова*, 1997. С. 79).

По мнению Д.Л. Бродянского (2007), бойсманская культура является протоберингийской, путь на север бойсманцы прошли морем за 1,5–2 тыс. лет. Доводы, приведенные в доказательство, сомнительны. Самое главное, отсутствуют причины для миграции бойсманцев в арктические районы. Вытесненные на север земледельцами-зайсановцами они, скорее всего, растворились в среде обитателей Приамурья.

Важным этнокультурным источником являются Пегтымельские петроглифы со сценами охоты арктических аборигенов Чукотки. Этот археологический памятник, датируется довольно продолжительным временем – с начала I тыс. до н.э. по середину I тыс. н.э. Большинство сюжетов петроглифов Н.Н. Диков считал чукотскими и эскимосскими. Отмечалось, что многие элементы содержания пегтымельских рисунков соотносятся с чукотско-эскимосской хозяйственно-культурной общностью в целом (*Диков*, 1969б). М.А. Кирьяк (2003. С. 246–248) попыталась обосновать принадлежность некоторых рисунков юкагирам. В.В. Питулько (2002. С. 413–414) соотнес время создания петроглифов с периодом наибольшего распространения на этой территории эскимосской культуры. Вопросы абсолютной хронологии пегтымельских петроглифов нельзя считать окончательно решенными. В целом же, можно отметить, что значительная часть рисунков, бесспорно, принадлежит чукчам. По мнению Н.Н. Дикова (*История Чукотки*, 1989. С. 53), пегтымельские наскальные изображения свидетельствуют о выходе предков чукчей к побережью, возможно, еще в древнеберингоморское время, т.е. в первой половине I тыс. н.э.

Проблема происхождения коряков. Археологические исследования показали, что формирование коряков происходило на североохотском побережье (*Васильевский*, 1971). Носители токаревской культуры, вероятно, являются предками

приморских коряков. В первой половине I тыс. н.э. на основе токаревской формируется древнекорякская культура (середина I тыс. н.э. – XVII в.), прошедшая в своем развитии ряд этапов, уточнение которых требует дальнейших исследований. Со временем, вполне возможно, могут быть выделены и ее локальные варианты, поскольку для древнекорякской общности характерны неразвитость экономических и социальных связей. Это касается, в частности, древних памятников Северной Камчатки и Северо-Западного Берингоморья, происхождение населения которых, вероятно, также связано с северо-восточными палеоазиатами.

Высказанные ранее гипотезы о том, что предки коряков происходят от носителей ымыяхтахской культуры (Мочанов, Федосеева, 1980. С. 11), можно считать уже неактуальными, хотя они продолжают использоваться. Попытку выявить следы влияния внутриконтинентальных культур (ымыяхтахской и усть-милыкской) на приохотские на керамическом материале предпринимала М.А. Кирьяк (2000. С. 50), но данных, подтверждающих это на приморских памятниках, пока не обнаружено.

По своему происхождению культуры Северного Приохотья связаны с тихоокеанской культурной общностью. Вероятно, существовала в прошлом и циркумохотская культурная общность, имевшая глубокие связи с сопредельными культурами Азиатского побережья и островов северо-западной части Тихого океана и Северной Америки (Лебединцев, 2003).

Проблема происхождения кереков. Принято считать, что основой для формирования кереков является Лахтинская культура Северо-Западного Берингоморья (середина II тыс. до н.э. – XVII в.), но в этногенетическом плане она изучена пока слабо (Орехов, 1987). Происхождение керекского этноса на уровне предположений связывается с древнейшими протоэскоалеутским и протоительменским этническими пластами. Обосновывается это архаичностью облика каменных изделий на раннем этапе древнекерекской культуры. Здесь следует отметить, что в I тыс. до н.э. деградация каменной индустрии наблюдается во многих культурах Тихоокеанского побережья. Это может свидетельствовать о слабых связях с окружающими континентальными культурами и заменой многих каменных орудий костяными.

В признании самостоятельности кереков сыграла большую роль монография В.В. Леонтьева (1983б). Он отмечал, что восстановление этнической истории кереков представляет большие трудности. По его мнению, керекский язык является диалектом корякского, отмечается сходство керекской и корякской культур в комплексе жилищ, очагах, промысловом инвентаре, топонимике. Определенная близость прослеживается у жертвенников Северо-Западного побережья Берингоморья и Северо-Западного побережья Камчатки (Лебединцев, 1998. С. 163). Название кереки происходит от этнонима *кэрэкэ*, который является чукотским названием приморских коряков, а также любых своих соседей, занимающихся сухопутной охотой или морским промыслом (Бурыкин, 1996). В.В. Леонтьев считал, что кереки в далеком прошлом представляли особое племя (Леонтьев, Новикова, 1989. С. 20), правда, такая точка зрения была слабо аргументирована. Керек, скорее всего, следует рассматривать как одно из обособленных и своеобразных подразделений северо-восточных палеоазиатов, возможно, родственных корякам и испытавших сильное влияние эскимосов, ительменов и чукчей (Лебединцев, 2006). Важно также отметить, что керекский язык явно обособился от корякского, а затем уже испытал влияние чукотского языка (Скорик, 1959. С. 42).

Как справедливо полагает С.Б. Слободин (2004. С. 292), решение проблемы происхождения кереков находится в прямой зависимости от результатов иссле-

дований этногенеза коряков на всем ареале их расселения. Необходимы дальнейшие исследования в Северо-Западном Берингоморье, которые не только дополнят представления о развитии лахтинской приморской культуры, а, возможно, кардинально изменят сделанные ранее выводы (Лебединцев, 2003, 2006; Галанин, Лебединцев, 2006).

Проблема происхождения ительменов. Этногенез ительменов Камчатки связывают с тарьинской неолитической культурой (Дикова, 1983; Пономаренко, 2000) и даже с более ранним периодом – раннеолитической культурой Камчатки (Диков, 1979а). По мнению А.К. Пономаренко (1985. С. 193) формирование древнеительменской культуры происходило на основе позднелитических, позднемезолитических или раннеолитических традиций. Однако эти взаимосвязи пока что постулируются без какой-либо аргументации. Т.М. Дикова (1983) объединяла все памятники Южной Камчатки с V тыс. до н.э. до середины XVII в. н.э. в единую культуру, выделяя три периода: ранний, средний и поздний. Н.Н. Диков (История Дальнего Востока, 1989. С. 96) датировал тарьинскую культуру II тыс. – серединой I тыс. до н.э. А. К. Пономаренко (2000. С. 7) относит стоянки периода V тыс. – I тыс. до н.э. к тарьинскому этапу древнеительменской культуры. Столь долгое существование тарьинской культуры вызывает сомнения. Скорее всего, более ранние памятники должны быть отнесены к отдельной культуре – тарьинской и датированы временем II тыс. до н.э. – серединой I тыс. до н.э. Это обусловлено прежде всего тем, что материальные комплексы более раннего этапа (тарьинская культура) отличаются от инвентаря поздних памятников I–II тыс. н.э. (собственно древнеительменской культуры). Тарьинские стоянки севернее долины р. Камчатки пока не выявлены (Пономаренко, 2000. С. 189). Наличие лабреток у тарьинцев свидетельствует о том, что эта общность в какой-то мере близка к эскимосско-алеутскому кругу культур. В то же время, А.К. Пономаренко считает, что материалы древнеительменских стоянок I тыс. н.э. Западной и Северной Камчатки свидетельствуют о генетических связях обитателей этих стоянок с тарьинцами. Однако, по его мнению, проблема происхождения тарьинской этнической общности (тарьинский этап древнеительменской культуры по А.К. Пономаренко) сложна и едва ли разрешима на нынешнем этапе исследований, поскольку существует хронологический разрыв между раннеолитическими и тарьинскими памятниками.

Н.Н. Диков (История Дальнего Востока, 1989. С. 98) считал, что тарьинская культура имеет прямое отношение к предкам ительменов. Несколько иное мнение высказывает А.В. Пташинский (2001). Он полагает, что тарьинская культура имеет южные истоки и относится к кругу специализированных неолитических культур, изначально не имевших ничего общего с предками ительменов.

Формирование ительменов происходило на рубеже нашей эры и связано с древнеительменской культурой (Пономаренко, 1985, 2000). Ее памятники распространялись на Западном и Восточном побережьях Камчатки. Выделяются кроноцкий (I тыс. н.э.) и нальчевско-никульский (II тыс. н.э.) этапы. На северо-западном побережье Камчатки выделяется культура или памятники типа Теви (Пташинский, 2002). Древние приморские стоянки в этом районе исследованы пока довольно слабо. Большинство аналогий культура Теви находит в древнеительменской и в древнекорякской культурах, ряд элементов характерен для древнеэскимосской, алеутской и охотской культур (Пташинский, 1996). Высказываются различные точки зрения на их культурную принадлежность. Возможно, памятники типа Теви представляют один из локальных вариантов древнекорякской культуры I тыс. н.э. на Камчатке (Лебединцев, 2003. С. 91). Предполагается также выделение северокамчатской (ивашкинской) неолитической культуры,

сформировавшейся на основе тарьинской при влиянии токаревской, северо-чукотской, усть-бельской и лахтинской культур (Пономаренко, 2000. С. 188). Северная Камчатка, несомненно, была местом оживленных культурных контактов между древним населением Камчатки, Северного Приохотья и Чукотки, и это не могло не отразиться на материалах стоянок.

Изучение ительменского языка показало, что он не связан генетически с другими чукотско-камчатскими языками и развивался по пути конвергентной эволюции по отношению к этим языкам (Володин, 1979). Особенности языка и культуры ительменов свидетельствуют об их отличном от коряков и чукчей происхождении, а имеющиеся элементы общности возникли вследствие исторических контактов (Вдовин, 1970; 1973б. С. 271). Ительмены имеют ряд признаков, которые дают основание выделить их из общей массы аборигенов Северо-Востока Азии (Дебец, 1951. С. 115).

Проблема происхождения юкагиров вызывает немало споров. В XVII в. они обитали в бассейнах рек Анадырь, Пенжина, Колыма и делились на несколько этнокультурных групп: омоки, чуванцы, ходынцы, лавренцы, анаулы, колымцы (Долгих, 1960. С. 548). Главным их занятием была охота на дикого оленя и рыболовство, оленеводство имело транспортный характер.

Косвенными основаниями для утверждения, что юкагиры были древнейшим этническим пластом населения Восточной Сибири, были огромная область расселения юкагирских племен и их относительная многочисленность в XVII в. (Гурвич, 1966б. С. 12). В.И. Иохельсон (2005. С. 29) древнюю территорию юкагиров очерчивал пространством между Леной и Колымой с запада на восток и между Восточно-Сибирским морем и Верхоянскими хребтами с севера на юг. Причем, на составленной им карте юкагиры занимали в начале XX в. лишь узкую полосу, примыкающую к Восточно-Сибирскому морю, и участок правобережья Колымы, куда юкагиры были вытеснены тунгусскими племенами с территории, которую они занимали в XVII в. В более древние времена они обитали гораздо южнее.

А.А. Бурькин (2002) справедливо называет юкагиров пришельцами с юга. В.А. Туголуков (1985) также считал, что предки юкагиров до того, как они были ассимилированы древними тунгусами, жили значительно южнее, нежели в XVII в., на Среднем и Нижнем Алдане, а также, вероятно, на Нижнем Вилюе. Вполне возможно, что движение тунгусов заставило юкагиров переселиться в более северные районы, но происходило это, скорее всего, во второй половине I тыс. н.э., или даже ближе к концу этого тысячелетия. Дальнейшее распространение тунгусов на Крайнем Северо-Востоке, особенно в первой половине II тыс. н.э., привело к отунгушиванию значительной части юкагиров. Начало массового расселения тунгусов по Восточной Сибири относят к XII в. Основная их масса направилась на север, в сторону Верхоянского хребта, здесь они появились в XIV в. В Заполярье тунгусы начали просачиваться только со середины XVII в. Вторгшиеся в XIII–XIV вв. с юга якуты оттеснили тунгусов и юкагиров от Лены к северо-востоку.

Таким образом, в прошлом основная масса юкагиров проживала в таежной зоне. Предполагают, что они обитали к западу от Лены и в более южных районах Якутии и были вытеснены отсюда или ассимилированы тунгусскими племенами и предками якутов (История Якутии, 1955. С. 289). Толчком к переселению тунгусов по сибирской тайге на запад и восток от Байкала и на север по р. Лене, послужил выхода в Забайкалье тюркоязычных курыканов в IX в. Одновременно, по-видимому, началось и переселение к северу юкагирских племен. В соприкосновение с чукчами они пришли не ранее XIII–XIV вв. (История и культура чукчей, 1987. С. 48). Именно в это время они, вероятно, появляются в Приколымье.

В нижнем течении р. Колымы юкагиры разъединили чукчей. Вскоре после прихода юкагиров начался процесс их постепенной физической, культурной и языковой ассимиляции чукчами, а затем в значительно большей степени тунгусами.

Время появления тундровых нижнеколымских юкагиров пока не ясно. Тот факт, что они были оленными, указывает на сравнительно позднее их формирование. Оленеводство у этой группы появилось, скорее всего, в XVII в. в результате заимствования от тунгусов (*Помишин*, 1990. С. 129). Основой существования тундровых и лесных юкагиров были охота на диких оленей и рыболовство.

По краниометрическим признакам юкагиры близки к тунгусо-маньчжурам и относятся к байкальской группе типов (*Дебец*, 1951. С. 71; *Левин*, 1958в. С. 153). В.П. Алексеев (1979. С. 212), выделив сибирско-амурский этногенетический пучок, отнес к нему помимо тунгусо-маньчжурских народов, и юкагиров, считая их антропологически близкими. По антропологическим данным юкагиры обнаруживают связи с народами Северной Сибири (*Левин*, 1960. С. 11).

Популяционные генетики полагают, что наиболее вероятными предками юкагиров и сформировавшихся на их основе нганасан являются носители сылахской культуры (*Сукерник, Кроуфорд, Осипова*, 1988. С. 27), существовавшей 6,5–5,2 тыс. лет назад. Это утверждение, однако, не подтверждается археологическими данными. Этническая идентификация даже поздних культур Якутии (ымыяхтахского переходного периода от эпохи камня к эпохе ранних металлов и усть-мильской бронзового века) весьма затруднена (*Алексеев*, 1996а).

И.С. Гурвич, считая юкагиров прямыми потомками древнейшего аборигенного населения Северо-Востока Азии (*Народы Дальнего Востока*, 1985. С. 44), ссылаясь на мнение ученых Сибири. На самом деле эти ученые (А.П. Окладников, Б.О. Долгих, М.Г. Левин) высказывали лишь предположение. Говоря о до-тунгусском и доякутском “палеоазиатском” населении региона, они имели в то время мало свидетельств в поддержку своих взглядов. Тем не менее, в литературу проникло убеждение, что юкагиры и есть те самые палеоазиаты (*Гурвич, Симченко*, 1980. С. 142). Важно отметить, что, анализируя антропологические данные по юкагирам, эти же авторы подтверждают бесспорность отнесения юкагиров к урало-алтайскому ареалу, а не к “палеоазиатскому”.

Древнейший субстратный пласт, легший в основу северо-восточных палеоазиатов, И.С. Гурвич (1980. С. 226) связывал с сумнагинской культурой. Дальнейшие археологические исследования в этом регионе показали довольно сложную и не такую уж ясную картину этнокультурного развития (*Мочанов, Федосеева*, 1980). Тем не менее, И.С. Гурвич (*Этногенез народов Севера*, 1980. С. 144), сопоставляя территории ымыяхтахской культуры и расселения юкагиров в XVII в., а также отмечая некоторую близость культуры археологической (ымыяхтахской) к этнографической (юкагирской), посчитал возможным определить носителей ымыяхтахской культуры прежде всего как праюкагиров.

Этому выводу противоречат, однако, полученные впоследствии антропологические данные, согласно которым дириг-юряхская краниологическая серия (ымыяхтахская культура) при сравнении с древними черепами Восточной Сибири по отдельным признакам обнаруживает сходство с черепами арктической расы (Родинка II, Усть-Белая) и довольно сильно отличается от черепов с преобладающим комплексом байкальской расы (*Гохман, Томтосова*, 1986. С. 91), к которой относятся юкагиры. Тем не менее, версия о принадлежности ымыяхтахцев к праюкагирам продолжает поддерживаться (*Эверстов*, 1998; *Кирияк*, 2005).

Недавняя находка якутскими археологами на ымыяхтахской стоянке Белая Гора (бассейн р. Индигирка), бересты с изображением нагрудника (*Эверстов*, 1999. Рис. 6), являющегося элементом традиционной распашной одежды эвенов,

эвенков и юкагиров, вновь привлекла внимание исследователей к юкагирской проблеме. М.А. Кирьяк (2003. С. 210), соглашаясь с юкагирской привязкой археологического комплекса, отмечает удивительное сходство рисунка на бересте с композицией, выгравированной на камне с оз. Раучувагыттын. В попытке дешифровать раучуванский рисунок она опирается на символику юкагирских передников. Однако, следует иметь в виду, что передник на самом деле был заимствован юкагирами у тунгусов и, следовательно, не может рассматриваться только юкагирским (Слободин, 2005б. С. 590).

Время появления юкагиров на Западной Чукотке остается неопределенным, хотя М.А. Кирьяк (1993) без особых доводов, поскольку археологических свидетельств нет, утверждает, что уже в I тыс. н.э. от Вилюя до устья Анадыря формируются юкагирские племена.

Анализ материальной культуры бронзового века Якутии также не дает ясных этнографических сопоставлений с коренными народами Северо-Восточной Азии (Алексеев, 1996а). По мнению А.Д. Степанова (1999. С. 148), ранний железный век Якутии представлял культуру с разнородными палеоазиатско-самодийскими, прототюркско-монгольским и прототунгусским субстратами. На ранних этапах они этнически не дифференцируются. Лишь к середине I тыс. н.э. в результате притока инокультурных групп из районов Забайкалья, Прибайкалья и Приамурья оформляется тенденция к их этническому разграничению. Картина этнических процессов гипотетична, показывает сложность культурного развития в этот период. А.Н. Алексеев (1996б) полагает, что даже на раннем этапе эпохи железа в Якутии проживали предки северо-восточных палеоазиатов (чукчей и коряков), поэтому вполне оправданным можно предположить существование этой общности, скорее всего, палеочукотской, и на Западной Чукотке.

А.Д. Степанов (2003. С. 286) считает, что появление гребенчатой традиции в раннем железном веке Якутии (V в. до н.э. – V в. н.э.) свидетельствует о том, что ее население в этот период было уже юкагирским. По его мнению, в составе носителей культуры раннего железного века Якутии, принимавших участие в сложении юкагиров, можно выделить два субстратных компонента – уралоязычный и палеоазиатской (усть-мильцы и потомки ымыяхтахцев).

Иное мнение высказывал С.И. Эверстов (2001. С. 369), который утверждает, что ымыяхтахская вафельная керамика, с ее характерными признаками (многослойность, технический внешний декор, реставрационные конические отверстия, примесь шамота, песка, растительных волокон, шерсти и волос в формовочной массе) является этническим индикатором именно древних юкагиров. На наш взгляд, одних только керамических сопоставлений для такого вывода мало. Керамика хотя и является довольно важным источником, но на ее развитие и распространение влияют факторы далеко не всегда связанные с этническими переселениями.

А.Н. Алексеев (1996б. С. 37) полагает, что юкагиры не распространялись по всей Якутии, тем более по всей Восточной Сибири, в Якутии они появились не ранее бронзового века. По мнению В.Г. Аргунова (2002), в Северо-Западной Якутии юкагиры распространяются уже после эпохи палеометаллов, т.е. во второй половине I тыс. н.э. С.И. Эверстов (2001. С. 369) считает, что нижнеиндигирские (Белая Гора, Дениска-Юрюйтэ, Сугуннаах) и нижнеленские (Букачан, Иччилах) памятники с археологическими остатками ымыяхтахской культуры принадлежат протоюкагирам. Причем нижнеиндигирские ымыяхтахцы-протоюкагиры, находясь в длительной изоляции от южных соседей, сохранили свой древний язык и культуру, а также и антропологический тип (Эверстов, 1998. С. 209). Все эти выводы пока что основываются на двух датировках, относящихся к началу I тыс. н.э.,

и убежденности в сходстве ымыхтахской культуры и культуры юкагиров XVII–XVIII вв. (Эверстов, 2002.).

Юкагиры появились на Западной Чукотке позднее, скорее всего, во второй половине I тыс. н.э. или в конце I тыс. н.э., но гораздо раньше, чем тунгусы. Анадырско-майнская (вакаревская) культура, датированная серединой II тыс. н.э., по мнению Н.Н. Дикова (1979а), как раз свидетельствует о появлении юкагиров в этом регионе и начале их ассимиляции коряками.

Лингвистические исследования подтверждают, что юкагиры не являются аборигенами Северо-Востока Азии (Крейнович, 1958. С. 245, 246). В их исторических преданиях имеются прямые указания на то, что, когда они пришли на Колыму, ее берега были уже заселены чукчами (История и культура чукчей, 1987. С. 34). По мнению И.С. Гурвича (Этногенез народов Севера, 1980. С. 10, 151), выделение у юкагиров каких-либо субстратных элементов при стертости юкагирской традиционной культуры весьма затруднительно, в то же время он полагает, что чукчи и коряки в какой-то мере участвовали в формировании юкагирского этноса. В традиционной культуре юкагиров прослеживаются элементы, указывающие на связь с чукчами и коряками, которые до появления юкагиров на Крайнем Северо-Востоке уже обитали на этой территории.

Таким образом, все изложенные данные свидетельствуют о сложности этногенетических процессов на Крайнем Северо-Востоке и подтверждают точку зрения о том, что чукчи и коряки являются автохтонными народами Крайнего Северо-Востока.



АЙНЫ

ГЛАВА I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Айны – во многом загадочный по своему происхождению народ – в настоящее время живут в подавляющем большинстве в Японии, на Хоккайдо, хотя еще сравнительно недавно они были достаточно широко расселены и на российском Дальнем Востоке.

Самоназвание – *айну*, предполагаемая этимология этнонима – “люди”. Сахалинские нивхи называли их *куги*, ительмены, маньчжуры и китайцы – *кушк*, *куи*, *куви*. В Японии в разные исторические эпохи они (их предки) были известны как *эбису* (*эмиси*) и *эдзо*. Относятся к айнской расе. Отличаются развитым третичным волосяным покровом.

Родной язык айнов, ныне почти утраченный, является предметом оживленных научных споров. Попытки его сопоставления с японским, тунгусо-маньчжурскими, индоевропейскими и другими языками не дали убедительных результатов. В лингвистической классификации его принято считать изолированным. В прошлом существовали диалекты: сахалинский, хоккайдский, курильский. На Сахалине последние носители языка умерли в 1970-х годах.

Современная численность айнов точно неизвестна. По переписи 1994 г. на Хоккайдо проживало 23 830 чел. Не менее 2700 айнов жило в Токио, имелись они и в других крупных городах Японии. Общая численность айнов в настоящее время, видимо, превышает 27 тыс. чел. (Эмори, 1998. С. 18).

Первые русские сведения о сахалинских айнах относятся к 1640-м годам (И. Москвитин, В. Поярков), в конце XVII–начале XVIII в. были получены сведения об айнах Курильских островов (В. Атласов, И. Козыревский). Позднее с айнами встречались и оставили о них свои заметки участники русских экспедиций (В.М. Головин, И.Ф. Крузенштерн, Г.И. Давыдов и др.). Первое научное описание айнов принадлежит С.П. Крашенинникову (1949). Значительный вклад в изучение этнографии сахалинских айнов во второй половине XIX – начале XX в. внесли Ф.М. Депрерадович (1875), М.М. Добротворский (1875), Д.Н. Анучин (1876), И.С. Поляков (1895), Б.О. Пилсудский (1907а; 1907б; 1914–1915), Л.Я. Штернберг (1933а). Изучением айнского фольклора занимался Н.А. Невский (1972). К проблемам археологии и антропологии айнов в 1970–1980-е годы обращались Р.С. Васильевский (1981), Т.М. Дикова (1983), В.О. Шубин, О.А. Шубина, С.В. Горбунов (1982), М.Г. Левин (1971) и др. Большой вклад в изучение

айнской этнографии внесли С.А. Арутюнов (1962), Ч.М. Таксами, В.Д. Косарев (1990), А.Б. Спесивовский (1988), М.М. Прокофьев (1985). Активно занимаются проблемами айнской культуры японские исследователи.

В настоящее время айны концентрируются на о. Хоккайдо в двух районах – Хидака и Ибури. В прошлом территория их расселения охватывала большую часть о. Хонсю, Южный Сахалин, материковую сторону Татарского пролива, Курильские острова, южную оконечность Камчатки, а возможно и низовья Амура. Судя по китайским источникам, в VIII в. у оз. Кизи жил народ *кушо*, это название хорошо согласуется с названиями айнов (*куши*, *куи*, *кудзи*), под которыми они были известны позднее.

Основной ареал расселения айнов на Сахалине в середине XIX в. простирался южнее 49° с.ш. Большая часть айнов жила в прибрежной части залива Анива вокруг селения Кусунь-Котань и по берегам многочисленных речек. На восточном побережье айны жили в прибрежной полосе между селениями Вара и Тунайчи, на западном – вокруг селения Эндунгомо. Самыми северными их поселениями были Тарайка в устье р. Невы (восточное побережье) и Уссора на западном. В своих перемещениях по острову айны в середине XIX в. никогда не переходили 51 параллель. На Курильских островах в этот период айны обитали в основном на двух островах – Кунашире и Итуруп. По данным японских ревизских книг 1860-х годов на Сахалине насчитывалось около 3 тыс. айнов, на Курильских островах – 2,5 тыс. (Депрерадович, 1875. С. 1). Переписью 1897 г. на Южном Сахалине было учтено 55 селений айнов, а их численность составляла 1442 чел. (Патканов, 1912. С. 992–994). В северной части Сахалина айны к этому времени концентрировались на западном побережье и жили в тесном соседстве с нивхами. Имелись и совместные поселения – Ктеус, Пиляво.

ЭТНОГЕНЕЗ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Чрезвычайный интерес, который айны вызывают у исследователей, обусловлен нерешенностью проблемы их этногенеза. Они резко отличались от своих соседей внешним видом, языком и элементами обрядовой культуры. Существует много гипотез их происхождения, которые в своей совокупности и образуют так называемую “айнскую проблему”.

Предположение об европеоидности айнов было впервые высказано Ж. Лаперузом и обоснованно позднее Э. Базльцем и Ж. Монтадоном. Они исходили из того, что до широкого расселения монголоидов обширные пространства Азии занимало древнее европеоидное население, отдаленными потомками которого и являются айны. Близких взглядов на происхождение айнов придерживался Л. Шренк, считавший их, вместе с нивхами, ительменами и некоторыми древними народами Приамурья, Приморья и Маньчжурии, составной частью палеоазиатов – многочисленного домонгольского населения Восточной Азии.

Наиболее широкое распространение получила гипотеза Л.Я. Штернберга о южном происхождении айнов. По его мнению, их древняя прародина располагалась на далеком тропическом юге, откуда они постепенно продвигались на север. Система доказательств Штернберга сводилась к тому, что по антропологическим признакам айны весьма близки папуасам, австралийцам и полинезийцам. С австронезийскими народами сходен по ряду признаков язык айнов. Множество сходных черт обнаруживается в их материальной и духовной культуре: набедренная повязка у мужчин и женщин, полинезийский ткацкий станок, отсутствие зимних средств передвижения, долбленая лодка аналогичная океанийской, культ змеи и *инау*, южные элементы в орнаменте – меандр, зигзаги, змеевидные линии и др.

Гипотеза Л.Я. Штернберга и сегодня имеет наибольшее число сторонников, как у нас в стране, так и за рубежом. В то же время в свете новейших данных многие ее положения вызывают серьезные возражения. Достаточно подробно они изложены в совместной работе Ч.М. Таксами и В.Д. Косарева (1990. С. 92–113). Напомним лишь некоторые из них. Наиболее яркое доказательство южного происхождения айнов – наличие набедренных повязок. Но аналогичные повязки зафиксированы у разных народов, в том числе у чукчей, которые, как и айны, раздевались внутри яранги донага. Долбленные лодки широко распространены не только по всей Сибири, но и в Европе. Сходство айнской долбленки с индонезийской вполне можно объяснить длительными контактами их древних предков *эбису* с племенем *кумасо* индонезийского происхождения. Результатом такого заимствования вполне могла стать и техника ткачества. Эти и многие другие возражения сложно опровергнуть, они плохо вписываются в гипотезу южного (тропического) происхождения айнов, а скорее свидетельствуют о длительных контактах древнего населения Японии с островным миром Юго-Восточной Азии. Вместе с тем, все это вовсе не исключает и гипотезы о южном происхождении айнов. Вопрос лишь в том, что считать югом.

По отношению к Хоккайдо и Сахалину, основной территории обитания айнов, безусловным югом можно рассматривать острова Рюкю, протянувшиеся от южной оконечности Кюсю до Тайваня. В свое время среди локальных вариантов антропологического типа японцев М.Г. Левин (1971. С. 165–166) особенно выделял тип жителей Рюкю, основные признаки которого сближают их с айнами.



Айн, айнка

Север Сахалина. Начало XX в. МАЭ, № 1073-10, 11

О сходстве физического облика айнов и рюкюсцев писал Ф. Зибольд. Одонтологические исследования (К. Тернер, К. Ханихара, Х. Мацумура и др.) также показывают, что рюкюсцы и айны составляют общую группу, обнаруживающую большое сходство с филиппинцами, полинезийцами и микронезийцами.

Подтверждением общих очень отдаленных этногенетических процессов у рюкюсцев и айнов могут служить исследования частотности гаплотипа *г''* или *cdE* резуса группы крови. Его высокий показатель зафиксирован у айнов (12,4%) и жителей Рюкю (7%), в то время как в центральной Японии он составляет только 3%. Работы по выделению зрелых клеток вируса лейкемии, известного как HTLV-I, также показали высокую пропорцию их носителей среди айнов и рюкюсцев, в то время как в центральной части Японии такие носители редки (Hudson, 1999. Р. 70). На этом основании можно предположить, что носители высокого показателя HTLV-I жили на Японских островах задолго до того как сюда прибыли переселенцы из Китая и Кореи, у которых этот вирус не зафиксирован.

Сомнительно, чтобы носители этого первичного генетического субстрата, на базе которого позднее шло формирование далеких предков айнов и рюкюсцев, были автохтонами Японских островов. Скорее всего, это были наиболее ранние (палеолитические) выходцы из восточно-азиатских районов материка. В конце последнего ледникового периода уровень моря был ниже современного на 120–140 м. На севере Япония была связана с Сахалином и материком через Хоккайдо, на юге – через Рюкю. Оконечность материкового шельфа достигала здесь Индонезии и Филиппин. По южному сухопутному мосту и проникли в Японию ее первые палеолитические насельники. Произошло это, видимо, никак не менее 18 тыс. лет назад. Именно такой возраст показал радиоуглеродный анализ найденных в 1967 г. на Окинаве, в местечке Минатогава, костей скелета мужчин (рост около 155 см) и женщин (144 см). Череп человека Минатогава, по мнению антропологов, напоминает череп человека из Люцзяо в Южном Китае. От палео-

литического “человека Минатогава” ведут свое происхождение и неолитические обитатели Японии (*дзёмонцы*), распространившиеся по всему архипелагу, включая и Хоккайдо (*Ханихара*, 1993. С. 4). Значительную часть неолитической эпохи дзёмон (12 тыс. – 300 лет до н.э.) они, видимо, прожили в изоляции. В конце палеолита (около 10 тыс. лет назад) произошло таяние ледника, Японские острова приняли современные очертания, и дзёмонцы надолго сохранили первоначальный облик на всей территории Японии.

С середины I тыс. до н.э. по Японским островам прокатываются новые волны миграции. Известны, по крайней мере, две волны переселенцев, безусловно, оставивших свой след в этнической истории этого периода – индонезийские (полинезийские?) племена *кумасо* и новые выходцы из восточноазиатских районов материка *сушэни*. С сушэнями обычно связывают кроуновскую культуру в Приморье, тождественную, с одной стороны, культурам Ляодуна и Кореи, с другой, донгшонской культуре северных вьетов. Вьетами назывались жившие к югу от Янцзы аустронезийские (древнеиндонезийские) племена, северо-восточной ветвью которых и были *сушэни*. Отсюда и началась их миграция на восток и северо-восток под давлением чжоусского Китая.

Сушэни оставили заметный след в культуре и языке народов Приамурья*, они же приняли активное участие и в формировании предков айнов. С прямым их влиянием исследователи связывают распространение многих элементов культуры, характерных как для айнов, так и для других народов юга Дальнего Востока (свайные постройки, культ тигра, обычай татуировки и т.п.). Особенно любопытные параллели прослеживаются на лингвистическом материале. Э.В. Шавкунов приводит сравнения ряда слов в нанайском, айнском и индонезийском языках. Так, нанайское название одного из духов *аджеха* вполне соотносится с айнским *achika* (церемония жертвоприношения родовым духам) и индонезийским *adji* (волшебство, колдовские заклинания). Нанайское название женского духа *фадзя/пудя-мама* очень похоже на айнское *fuji kamui* (женский дух огня) и индонезийское *rudja* (поклонение богам). Слово шаман (саман) в языках всех амурских народов точно так же звучит и то же означает у айнов (*saman, shaman*) и индонезийцев (*saman, sjamas*) и т.п. (*Шавкунов*, 1990. С. 29).

Аустронезийцы-сушэни в процессе своего движения по островам Японии ассимилировали местное неолитическое население и сами ассимилировались, приобретая многие черты не свойственные их первоначальной родине. Вполне можно предположить, что с сушэньской волной переселенцев связаны многие южные элементы культуры айнов.

В конце периода дзёмон (500–300 лет до н.э.) началась новая волна массовых миграций с материка, на этот раз с Корейского полуострова. Северные монголоиды проникли вначале на север Кюсю, откуда быстро распространились в центральные районы Японии. Мигранты принесли с собой культуру заливного рисосеяния, бронзовые орудия и домашних животных. Появляются первые государственные формации, начинается формирование японского этноса. Эти процессы, однако, практически не затронули географически изолированные районы Японии Хоккайдо и Окинаву, что и обусловило сохранение их первоначального

* Культурное влияние *сушэней* особенно проявляется у нанайцев-заксоров, которые были некогда их ближайшими соседями. Упоминаемые в их родовом предании *зангины*, характеризуются Л.Я. Штернбергом как выдающиеся по дарованиям, уму и красноречию личности. “Нормы права, практикуемые ими, и процессуальные нормы, – писал он, – свидетельствуют о более высоком уровне культуры, и больших культурных связях, чем те, которые можно наблюдать у гольдов” (*Штернберг*, 1933. С. 473). В этой связи уместно вспомнить, что и у айнов существовал культ ораторского искусства, их речь отличалась богатством эпитетов, сравнений и метафор.

генетического пула, у их жителей в значительной мере продолжали сохраняться дзёмонские черты. С учетом этих обстоятельств становятся понятны, как особенности генетических характеристик айнов, о которых шла речь выше, так и южные истоки их культуры.

Было бы неверным связывать происхождение айнов непосредственно с населением эпохи Дзёмон. Их этногенез имел сложный характер и был тесно связан с носителями более поздних культур Японских островов – дзюкудзёмон (пост-дзёмон), культурой этнической группы *эмиси* (*эбису*), проживавшей на северо-западе и северо-востоке Хонсю, считавшихся позднее исторической областью проживания айнов. Да и изолированное существование предков айнов на самом Хоккайдо было относительным. Об этом могут свидетельствовать многочисленные северные элементы в их культуре, которые также имеют весьма древние истоки. Нельзя исключать того, что их появление могло быть связано с еще одной палеолитической волной древних переселенцев, на этот раз с севера. Как уже говорилось, Японские острова соединялись с материком не только через Корейский пролив. Существовал еще один сухопутный мост, которым Хоккайдо был связан с материком через Сахалин, и который позволял северным палеоазиатам свободно перемещаться в том и другом направлении до тех пор, пока не возник пролив Лаперуза. Но если эти древние “вливания” культур Севера во многом гипотетичны, то тесные культурные контакты предков айнов с их северными соседями в VIII–XIII вв. не вызывают сомнений. Более того, именно на вторую половину I тыс. приходится завершающий этап их этногенеза, в конце которого и появляются собственно айны.

В этот период для Хоккайдо характерны две археологические культуры – керамическая культура сацумон и сосуществовавшая с ней охотская культура. Культура сацумон охватывала север о. Хонсю (полуострова Цугару и Симоки-та), большую часть Хоккайдо и испытывала сильное влияние японской культуры. Памятники охотской культуры характерны для севера Хоккайдо, его охотского побережья, Сахалина и Курильских островов. Охотская культура имела глубокие связи с материковыми культурами бассейна Амура и Северо-Восточной Азии. Экономической основой культуры сацумон было рыболовство в нерестовых реках, охота, а также сухоходное земледелие. Экономика носителей охотской культуры имела преимущественно морскую направленность.

Относительно носителей культуры сацумон у исследователей нет разногласий, ими без сомнения были предки айнов. Сложнее с носителями охотской культуры. Здесь высказываются разные точки зрения. Называются, в частности *тончи*, *кобито*, *коронкгуру*, упоминаемые в айнском фольклоре, протонивхи и некоторые другие “новые” (северные) монголоиды.

Носители двух соседствующих культур не могли не войти в соприкосновение. Айны заимствовали в этот период многие элементы северной палеоазиатской культуры. Особенно интенсивными были контакты с ее носителями у айнов Сахалина и Курильских островов, культура и этнический тип которых стали весьма отличаться от айнов на Хоккайдо. Они усвоили морской зверобойный промысел с соответствующими орудиями, приспособленное к более суровому климату полуподземное жилище, одежду из шкур морских животных, птиц и пушных зверей и т.п. Происходил процесс метисации, приведший к образованию сахалино-амурского антропологического типа, где хорошо просматриваются айнские особенности – длинноголовость, обильный волосной покров. “Мохнатые курильцы” испытали сильное влияние ительменов и алеутов. При этом айны Сахалина и Курильских островов не порывали связей со своими соплеменниками на Хоккайдо.

Контакты носителей этих культур были не только мирными. Имело место длительное (500–600 лет) противостояние двух этнических групп. Об этом можно судить по содержанию героического эпоса айнов “Юкара”. Борьба кувов (айнов) с нивхами, развернувшаяся в XIII в., зафиксирована в китайских источниках “Юаньши” и “Цзинши дацзянь” (Эмори, 1998. С. 9). О военных столкновениях “курилов” с ительменами писали русские землепроходцы. Военное противостояние способствовало укреплению этнического самосознания айнов, стало важнейшим фактором их этногенеза.

С конца XIII в. начинают быстро развиваться японо-айнские товарообменные отношения, под их воздействием айны переходят от керамической культуры сацумон к собственно “айнской культуре”, как ее характеризуют археологи. Изменения в материальной и духовной культуре айнов, произошедшие в конце XIII–XIV вв., носили революционный характер. Именно в этот период происходит окончательное формирование облика культуры айнов, которая, несмотря на бури японской ассимиляции, смогла дожить до наших дней.

Последующие события этнической истории айнов теснейшим образом связаны с японской экспансией. В середине XV в. на Хоккайдо высадились и основали первые опорные пункты японцы. Начинается длительный период серьезных противоречий между японским обществом и айнами. К началу XVII в. усиливается господство над айнами со стороны японского клана Мацумаэ. По мере развития товарного производства айны из партнеров по меновой торговле превращаются в бесправных и бесплатных рабочих. Теснимая японцами, часть айнов стала переселяться на Сахалин и Курильские острова.

Во второй половине XIX в. айны Хоккайдо включаются в состав японцев в качестве сословия “хэймин”, проводится политика форсированной ассимиляции и дискриминации. Им присваиваются японские фамилии, запрещаются айнский язык, “варварские обычаи” (татуировка, ношение серег и др.), взят курс на полное отрицание айнской культуры. С 1869 г. начинается массовое переселение японцев на Хоккайдо. По мере роста численности японских переселенцев доля айнов в населении Хоккайдо стремительно сокращалась. Если в 1807 г. на Хоккайдо, Кунашире и Итуруп они составляли 45% всего населения, то в 1913 г. – чуть более 1% (Эмори, 1998. С. 15). Массовое заселение Хоккайдо японцами сопровождалось дискриминацией айнов в вопросах землепользования, рыболовства и охоты, их традиционное хозяйство было разрушено.

В XVII–первой половине XVIII в. власть клана Мацумаэ не распространялась на айнов Сахалина и Курильских островов. “Курилы” островов Итуруп и Уруп, подчеркивал С.П. Крашенинников, никакого правительства не признают, кроме того, что “сами между собой имеют”. Однако, появление русских на Камчатке, а затем и на Курильских островах встревожило центральное японское правительство. В 1779 г. оно забирает у клана Мацумаэ в свое непосредственное подчинение восточную часть Хоккайдо, острова Кунашир и Итуруп, в 1807 г. – остальную часть Хоккайдо и юг Сахалина. В 1809 г. Сахалин (Карафуто) был переименован в Северные земли Эдзо. Меняя название, правительство исходило из следующей посылки: айны (люди эдзо) – народ, подчиненный Японии, поэтому все те земли, где они проживают, также принадлежат Японии. В реальности, однако, японское влияние долгие годы распространялось только на малую Курильскую гряду, острова Кунашир и Итуруп. Остальные Курильские острова контролировались русским государством.

Взаимоотношения русских с айнами на Северных Курилах не были безоблачными. И хотя русская администрация запрещала применять к “инородцам” насилие, злоупотребления ясачных сборщиков вызывали законное недовольство

айнов. Спасаясь от ясачного обложения, многие стали переселяться на более южные острова, в том числе на Итуруп. Всякий раз такие переселения ставили айнов перед дилеммой – принять российское подданство или оказаться во власти японского правительства. Нередко предпочтение отдавалось первому. Русская администрация не вмешивалась в жизнь аборигенов. Их не стогнали с насиженных мест, как это было на Хоккайдо, не навязывали чуждых социально-политических форм. Русская культура внедрялась без коренной ломки традиционного уклада. И все же большая привязанность к родной земле пересиливала явные выгоды содружества с русскими. В 1875 г., когда по условиям русско-японского договора к Японии отошли все Курильские острова, большинство айнов не решилось расстаться с родиной. Их дальнейшая судьба оказалась печальной. Все айны с Шумшу, Парамушира, Онекотана и других северных островов были переселены на Шикотан. К концу XIX в. из 97 насильно перевезенных на Шикотан “курилов” умерли 63 человека, оставшиеся были вывезены на Хоккайдо и растворились в местном населении. Курильская ветвь айнского народа перестала существовать (Таксами, Косарев, 1990. С. 57).

Прямые контакты русских с айнами начались на Сахалине позже, чем на Курилах. Остров был объявлен принадлежностью России в 1806 г., но сложная политическая ситуация не позволила закрепить его за Россией. До 1875 г. Сахалин считался в совместном владении России и Японии, фактически же оказался поделенным на две части. Юг Сахалина с преобладающим айнским населением находился под контролем Японии. Японское влияние сохранялось здесь и после того, как весь остров стал русской территорией (1875).

Длительные этнокультурные контакты сахалинских айнов с нивхами, тунгусо-маньчжурскими народами, а во второй половине XIX в. и с русскими оказали серьезное влияние на их культуру и хозяйственную деятельность. Определенные параллели с тунгусо-маньчурами и палеоазиатами прослеживаются в обычаях и обрядах, касающихся промысловой деятельности (обряды кормления воды, жертвоприношений духам и божествам, промысловые запреты), в похоронно-поминальной обрядности, экологическом поведении. Процесс взаимовлияния привел к многослойному сплаву элементов разных этнических культур, сформировав общий амуро-сахалинский культурный комплекс (Осинова, 2006. С. 23). Особенно тесные связи айны поддерживали со своими ближайшими соседями – нивхами и ороками, но имели место и более широкие контакты. По данным М. Ринзо, в начале XIX в. айны хорошо знали путь с Сахалина на Амур через оз. Кизи. Они ездили ежегодно на ярмарку в с. Дэрэн, расположенное на границе расселения ульчей и нанайцев. В результате брачных союзов айнов с местными народами в Приамурье сформировались весьма сложные по своему составу роды. Роды айнского происхождения зафиксированы у удэгейцев и орочей (Бисанка, Сиучинка, Куинка), ульчей (Куйсали), амурских нивхов (Аргон, Ыгнын), наличие айнов отмечалось исследователями в составе негидальцев и нанайцев (Штернберг, 1933а. С. 286, 407–408; Смоляк, 1975б. С. 32, 38, 94).

Несмотря на серьезные отличия в хозяйстве и культуре от своих хоккайдских соплеменников айны Южного Сахалина, будучи тесно связанными с ними экономическими и родственными отношениями, продолжали ощущать себя единым народом, и когда между ними и Хоккайдо пролегла государственная граница, вынуждены были делать нелегкий выбор. В 1875 г. с Южного Сахалина уехало в Японию 843 айна, правда, вскоре многие стали возвращаться. К началу XX в. вернулось более 200 человек (Пилсудский, 1907а. С. 111).

К сожалению, новая русская администрация не смогла завоевать на Южном Сахалине доверия айнского населения. Разрушение традиционного хозяйства,

начатое в период японского господства, продолжалось и в русский период. Русские поселенцы занимали промысловые территории, лучшие рыболовные угодья айнов. Серьезную угрозу хозяйству, культуре, а зачастую и самой жизни айнов несли в себе “ссылнокалаторжная специализация” Сахалина: многие айнские селения оказывались нередко буквально на военном положении, люди вынуждены были охранять свои дома, нести сторожевую службу. Серьезным испытанием стали эпидемии заразных болезней. За двадцать с небольшим лет (1877–1899) от оспы, гриппа, коклюша на острове умерло около 500 айнов. Весной 1905 г. в Тарайке, одном из самых многолюдных айнских сел, от гриппа вымерла четверть жителей (Солярский, 1916. С. 158).

Взаимоотношения айнов с русской администрацией особенно обострились накануне и в период русско-японской войны. Их стали обвинять в сношениях с врагом. Особое подозрение вызывали *исикари* – сахалинские айны, выехавшие в 1875 г. на Хоккайдо и вернувшиеся на Сахалин к началу XX в. По словам Б. Пилсудского, они оказались “между молотом и наковальней”. Подозрительное отношение русских усугублялось опасением мести со стороны возможных победителей – японцев (Пилсудский, 19076. С. 137).

В мае 1905 г. Япония оккупировала Сахалин, на юге острова было учреждено губернаторство Карафуто. О жизни сахалинских айнов в этот период известно мало. В 1933 г. они стали японскими гражданами и после второй мировой войны попали под репатриацию, которая началась в 1946 г. Около 200 айнов, главным образом находившихся в браке с местными жителями, решило остаться на Сахалине, остальные стали репатриантами. Сказались сильная японизация, большое число смешанных айнско-японских семей, наличие родственников на Хоккайдо, стремление соединиться с основной частью своего народа. К началу 1949 г. на Сахалине оставалось не более 100 айнов, которые вскоре, видимо, тоже покинули остров. Переписью 1979 г. на Сахалине было зарегистрировано всего 3 айна (Сообщение..., 1979. С.10), в 1989 и 2002 гг. в переписных листах они уже не встречались.

Однако, судя по всему, айны в РФ не исчезли окончательно. Потомки сахалинских айнов, помнящих свое айнское происхождение, живут в настоящее время в различных регионах России. В апреле 2008 г. 12 человек, считающих себя айнами, обратились в Законодательное собрание Камчатского края с просьбой признать их официальный этнический статус. Создана родовая община айнов, которую возглавляет Алексей Накамура.

Большинство айнов – выходцев с Сахалина к настоящему времени уже ушли из жизни, оставшиеся проживают на севере Хоккайдо (Вакасаканай), в окрестностях г. Абасири, а также в г. Отару. По некоторым данным (Таксами, 1998. С. 117) их осталось не более 50 семей, которые уже не считают себя выходцами с Сахалина, а многие и вообще айнами.

После Второй мировой войны в долгой истории айнов Хоккайдо появились обнадеживающие тенденции. На конституционном уровне запрещены все формы расовой дискриминации, создана общественная организация айнов “Ассоциация Хоккайдо”, которая развернула активную деятельность по установлению связей с коренными народами других стран, возрождению родного языка и традиционного искусства. Во многих районах Хоккайдо созданы музейные и парковые комплексы (Сираой, Нибутани и др.), посвященные истории и культуре айнов. Возросло этническое самосознание айнов.

ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Традиционные занятия айнов – речное рыболовство в сочетании с охотой на морских и сухопутных животных, собирательство. Основными объектами рыбного промысла на Сахалине была горбуша, из которой готовили юколу. По оценке Н. Кириллова (1898. С. 61), в конце XIX в. айны на зимние месяцы “запасали до 50 пудов на юрту”. В начале XX в. в обиход вошла засолка рыбы русским и японским (сухим) способом. Основными орудиями рыбного промысла были удочки *ах*, несколько видов острог (*трасупо*, *кираму*, *озай*), в том числе с отделяющимся наконечником *мааре*, сачки *тасири* и сети. На Хоккайдо на нерестовых речках айны строили небольшие запоры *тэс*.

О морском зверобойном промысле айнов известно немного. Судя по имеющимся данным, его объемы были невелики – от 5 до 10 нерп и тюленей в год на каждую семью. Мясо морских животных шло в пищу, его распределяли среди всех жителей селения, впрок запасался нерпичий жир, из шкур шили одежду, обувь, изготавливали ремни. В технологическом отношении охота на морских животных не отличалась от аналогичного промысла нивхов и ороков. Морских животных добывали в основном вблизи селений, но совершались и промысловые экспедиции на острова Монерон и Тюлений. Артель охотников в этом случае формировалась таким образом, чтобы в нее входило в порядке очередности по одному охотнику от каждого дома. Вся добыча делилась между жителями всех селений, принимавших участие в промысле.

Кроме нерп и тюленей айны добывали также дельфинов и китов, в том числе белух. О китовом промысле айнов в середине XIX в. писал Н.В. Буссе (1872. С. 110), однако в конце этого века такого промысла уже не существовало. Б. Пилсудский даже полагал, что айны Сахалина вообще не умели охотиться на китов. Массовым объектом промысла у курильских айнов были каланы.

Большое значение в прошлом имела у айнов охота на копытных и медведей. Способы добычи копытных были аналогичны тем, которыми пользовались их соседи: оленей караулили в местах переправы через реки, на них настораживали самострелы, с помощью собак животных загоняли в глубокий снег и убивали из лука *ку*. На Сахалине айны применяли крупные луки, почти в рост человека с большой убойной силой. Отличительная особенность айнской охоты – применение отравленных стрел. Яд *суруку*, которым пользовались айны, попав в кровь, практически всегда приводил к смерти животного. По утверждению японского исследователя Х. Ватанабе, достаточно было небольшой царапины, чтобы такие могучие животные как олень, медведь и даже кит погибали. На медведей охотились в конце лета и осенью с копьем и собакой, ранней весной их добывали в берлогах. Разбудив спящего зверя и заставив его выбраться из берлоги, его убивали из лука. Весенняя охота осуществлялась главным образом ради медвежат, которых привозили в селение и выращивали к медвежьему празднику. Охота на медведей у айнов обставлялась множеством ритуалов и правил (*Таксами*, *Косарев*, 1990. С. 179).

Пушной промысел в прошлом не играл существенной роли. Его значение выросло после того как пушнина стала приобретать товарный характер, но и после этого пушная охота не приобрела у айнов крупных размеров. Охотились в основном на соболя с помощью петель и ловушек, которые устанавливали на стволах деревьев, перекинутых через ручьи и мелкие речки. Такой способ охоты был заимствован айнами у орочей, у которых он был широко распространен.

Еще одна отрасль традиционного хозяйства – собирательство давало айнам не только пищевые ресурсы, но и сырье. В больших объемах заготавливалась крапива *мосе*, из которой изготавливали ткани, сети, нитки. Сначала со стеблей крапивы сдирали кожицу, затем их скоблили ножом и длительное время вымачивали в воде, после чего развешивали для просушки. Обработка крапивы, как и само собирательство, было женским делом. Дикоросы заготавливали коллективно на все селение. Места сбора находились в собственности не отдельных семей, а всего локального сообщества.

На базе собирательства развитие получила народная медицина айнов. Н. Кириллов, работавший среди сахалинских айнов в конце XIX в., зафиксировал у них более 130 названий лекарственных растений. С их помощью айны лечили простудные и кожные заболевания, снимали зубную и желудочную боли, боль в груди, останавливали кровотечения. Практический опыт выработал различные способы применения лекарственных растений: натиранья, отвары, примочки, горячие компрессы и т.п. Заживлению ран способствовала скобленая древесина красной смородины и толченая кора тальника, воспалительные опухоли лечились порошком известняка и морских ракушек, от чесотки помогал сок ядовитой чемерицы (*Добровольский*, 1875. С. 78; *Кириллов*, 1898. С. 63).

Важной составляющей хозяйственного комплекса айнов на Хоккайдо было суходольное земледелие, которое имеет давнюю традицию. Достоверно известно, что в начале XVIII в. они выращивали просо и другие хлебные растения. Земледелие айнов существенно отличалось от японского. У них были собственные орудия труда: плуг из кривого древесного сука, мотыга из оленьих рогов, серп из морских раковин. Айны в отличие от японцев никогда не делали грядок, причем эти различия сохранялись даже в середине XX в. О древности земледелия у айнов свидетельствуют их фольклор, ритуал *sake*. На Сахалине и Курильских островах земледелие не получило широкого распространения, айны ориентировались на занятия более соответствующие природно-географической среде



Модель морского баркаса
Айны. МАЭ, №809–10



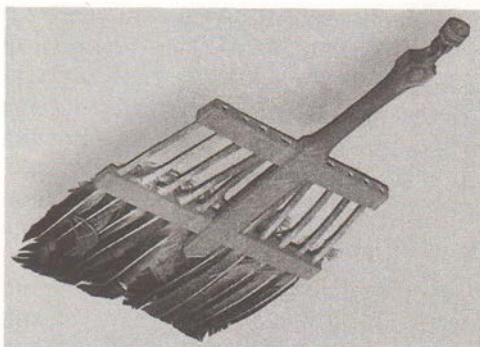
Модель жилища
Айны. МАЭ, № 202-18

островов, но в конце XIX в. под влиянием русских переселенцев и своих соплеменников на Хоккайдо многие айнские семьи и здесь стали заниматься домашним животноводством и земледелием. На огородах выращивались картофель, овощи, некоторые зерновые культуры.

Айны селились преимущественно на морском побережье в устье нерестовых рек. Айнское селение *котан* состояло из нескольких (обычно 3–4) жилых домов и хозяйственной зоны, где размещались амбары, вешала для сушки сетей и рыбы, привязи для собак и т.п. В прошлом в оборонительных целях вокруг селения устанавливался частокол. У айнов центральной части Сахалина (залив Терпения) кроме летних селений *сах котан* в начале XX в. имелись и зимние *мата котан*, которые располагались в лесу.

Айнский дом *цисе*, именуемый в русских источниках юртой, – прямоугольное каркасное жилище из тонкого леса с четырехскатной крышей, крытой соломой. Крышу строили на земле и уже в готовом виде поднимали на стены. На зиму стены дома утеплялись связками сухой травы. У айнов залива Анива известны жилища из досок и жердей, обложенных древесной корой. Н.В. Буссе (1872. С. 58) полагал, что айнские жилища с окном и широким отверстием в крыше аналогичны нивхским. Но это лишь внешнее сходство, назначение окна в айнском *цисе* принципиально иное. Другой тип зимнего жилища айнов – землянка *той цисе* (земляной дом) с наклонным боковым входом. В таких землянках постоянно жили лишь айны Северных Курил, а прежде они имелись и на Хоккайдо (*Таксами*, Косарев, 1990. С. 119).

Дом *цисе* имел перегородки-ширмы, стены внутри завешивались циновками светлого цвета с желтым или коричневым орнаментом, пол застилался досками или сухой травой, поверх которой укладывались камышовые маты и тростниковые циновки. Входили в дом через невысокие сени, в которых хранилась домашняя утварь, здесь же обязательно разувались. В центре дома располагался священный очаг *камун ундзи*, по бокам – низкие нарты *сех*, иногда их отделяли



Веер для раздувания огня
Айны. МАЭ, № 829-485

друг от друга спускающиеся сверху длинные циновки. Место хозяина дома располагалось слева от очага и считалось почетным.

Центром и святыней айнского дома был очаг – широкий четырехугольный каркас из досок, заполненный песком и мелким гравием. Жечь огонь по ночам у айнов считалось недопустимым, но и разжигать огонь каждый раз заново тоже было нельзя, можно было лишь раздуть его из сохранившихся углей. Постоянно поддерживать огонь в очаге было обязанностью хозяйки дома *цисе матнеку*. По представлениям айнов в

очаге постоянно обитает бог огня *Ундзи камуи*, а огонь – лишь видимое его существование. Дым от огня выходил через два отверстия в крыше над очагом. В зависимости от направления ветра одно из отверстий могло закрываться. Котлы для варки пищи, очажный крюк и даже ложка, которой помешивают варево, – тоже в своем роде божества. Они – подданные хозяина огня *ундзи камуи* (Таксами, Косарев, 1990. С. 121).

Окон в айнском доме в обычном их смысле не было, за исключением *камуи пуйяра* – священного окна в задней стене жилища, обращенного всегда к верховьям реки. Через это окно, как считалось, другие божества следят за порядком и благополучием дома. По этой причине загораживать его или смотреть в него было недопустимым. Через окно подавали обычно в дом мясо убитого на охоте или ритуальном празднике медведя (Пилсудский, 1914–1915. С. 104). Рядом с окном располагался своеобразный алтарь, где устанавливались *инау* – небольшие, обычно ивовые палочки, увенчанные кудрявыми стружками, и деревянный ларь с семейными реликвиями. Никакой другой мебели в *цисе* не было. Сидели на циновках, скрестив ноги.

Из хозяйственных сооружений известны свайные амбары-помосты *пу*. В них хранили запасы продуктов, всевозможную утварь. Поднимались в амбар по приставному бревну с зарубками. Из других хозяйственных сооружений можно назвать вешала для приготовления юколы, парные бани *пана* (у айнов Курильских островов) и срубные клетки для содержания медведя. В прошлом медвежонка *пеуре* держала почти каждая семья. Из японских источников известно также, что в традиционное айнское подворье обязательно входил и туалет (Таксами, Косарев, 1990. С. 304).

Кроме хозяйственных сооружений при каждом айнском доме имелся и так называемый *инау ципа* – наружный ритуальный алтарь, где устанавливались *инау*. Обычно ставили шесть или кратное этой магической для айнов цифре число шестов. Ежегодно на *инау ципа* устанавливались новые шесты, в результате на каждом айнском подворье их скапливалось несколько десятков. Аналогичные ритуальные алтари айны устраивали и на местах промысла.

Мужская и женская одежда айнов изготавливалась главным образом из грубой ткани, сделанной из луба вяза или ильма, зимняя – из тюленьих и собачьих шкур. Основная одежда айнов – халат *аттус*. Айнские халаты существенно отличаются по покрою от халатов народов Нижнего Амура. Все они распашные, имеют прямой разрез спереди и узкие рукава, халаты из тюленьей шкуры были отрезными по талии – черта, полностью отсутствующая в одежде народов Амура

(Смоляк, 1975а. С. 73). Халаты украшались сложным орнаментом и аппликацией из меха. Орнамент на женских халатах отличался от мужского, свой орнамент был присущ и каждой местности.

Известны еще два вида халатов: *тетаране*, сотканый из волокон крапивы (их носили знатные люди, уважаемые старики) и *кайя* – женский халат-платье из рыбьей кожи. Некоторая верхняя одежда айнов шилась также из покупной ткани (японской). Кроме халатов в комплект верхней одежды входили куртка из тюленьей шкуры *охко* и собачьи шубы *сета рус*, кроме того, мужчины носили юбки из нерпичьих шкур *гоникарись*. Судя по имеющимся материалам, терминология айнской одежды и обуви не имеет аналогий у соседних народов. В то же время, меховая зимняя одежда сахалинских айнов (штаны, ноговицы, наколенники, шубы из собачьего или медвежьего меха, унты и др.), по мнению Ч.М. Таксами (1969а. С. 69), была во многом аналогична нивхской и орокской. А.В. Смоляк (1975а. С. 74–75), однако, находила в ней гораздо больше сходства с зимней одеждой ульчей. В любом случае не подлежит сомнению, что многие виды зимней одежды айны заимствовали у народов Приамурья и Сахалина в результате долгих этнокультурных контактов.

В прошлом всю верхнюю одежду айны надевали прямо на голое тело. В теплое время года мужчины не носили штанов, предпочитая набедренную повязку *тэпа*. По свидетельству очевидцев, женщины нередко также ходили в *тэпа*, не испытывая при этом стеснения (Буссе, 1872. С. 55–56).

Головные уборы айнов были нескольких видов: зимняя глухая шапка из меха *хахка*, летний тюрбан *атампуса*, который носили в торжественных случаях, и головная повязка для поддержания волос из кожи или луба. У женщин распространены были также платки. В отличие от нивхов, айны кос не заплетали, мужчины выбривали лоб, волосы сзади обстригали в кружок, женщины носили короткую (до плеч) стрижку. В качестве украшений мужчины и женщины носили серьги и перстни, украшением женщин были также браслеты, ожерелья и бусы синего или голубого цвета, которые покупали у японцев. Особым видом украшения у женщин была татуировка губ и рук.

Основу пищевого рациона айнов составляла рыба. Ее употребляли в самых разных видах. Из сырой и замороженной делали строганину, рыбу варили, запекали на костре. Основным способом заготовки рыбы впрок было вяление. На юколу *инун цеп* шла главным образом кета *камуи цеп* – “божественная рыба”. Горбушу, запасая впрок, предварительно поджаривали на костре (Пилсудский, 1907а. С. 90). В сушеном виде заготавливалась и лососевая икра, зимой ее добавляли в супы. Курильские айны на северных островах по примеру ительменов, с которыми они поддерживали тесные контакты, рыбу заготавливали способом квашения в ямах.

Рыбный стол разнообразили блюда из морепродуктов (морской гребешок), морской капусты, клубней и корней дикорастущих растений. Из них варили супы, готовили разнообразные салаты и гарниры. Обязательной приправой ко всем блюдам была черемша *кито*. Лакомством считались луковицы сараны и черной лилии. Из клубней растений айны извлекали крахмал, из которого пекли лепешки. Одной из добавок к праздничным блюдам был особый сорт белой глины. Ее смешивали с ягодами, различными клубнями и нерпичьим жиром. Подобную глину в пищевых целях использовали также охотские эвены.

В прошлом важную роль в питании айнов, видимо, играло мясо диких оленей. Об этом можно судить по тому, что словом *йук* (олень) айны называли мясо всех диких животных. На юге Сахалина, однако, во второй половине XIX в. копытных было мало. Сократилась и численность медведей. Медвежатина счита-

лась в основном праздничным и ритуальным блюдом. Мясо диких животных заменило мясо морских зверей.

Примечательная особенность айнской кухни – наличие собственного хмельного напитка *sake*. Его готовили из вареного риса или проса. После их брожения получался пенистый приятного вкуса напиток, похожий на кислое молоко. Употреблению *sake* придавался ритуальный смысл, о чем свидетельствует определенная церемония его употребления. Взяв рюмку, ее поднимали вверх обеими руками и склоняли голову. Затем, принося жертву духам, четыре раза макали палочкой в напиток и стряхивали его капли на четыре стороны. Перед тем как выпить, рюмку снова поднимали вверх и трижды кряхтели (как от боли или тяжести). Пили *sake* в несколько приемов, всякий раз останавливаясь и склоняя голову. Оставшиеся капли выливали на руку и вытирали ею голову (Буссе, 1872. С. 39).

Культуру питания айнов отличает сложный церемониал угощения, сервировка “стола” (блюда раскладывалось на полу на специальной циновке), особый этикет застолья. Б. Пилсудский, сравнивая питание айнов с другими народами Сахалина, подчеркивал, что оно “более обильно, более разнообразно и более культурно” (Таксами, Косарев, 1990. С. 125).

Традиционная домашняя утварь айнов представлена в основном резной деревянной посудой, береста использовалась редко. Широко применялись покупные лаковые (олифляные), керамические и металлические изделия японского производства, которые служили предметами престижного накопления. Изделия из травы и растительных волокон (сумочки для мелких принадлежностей, кисеты) напоминают соответствующие изделия народов Сахалина и низовьев Амура. В прошлом у айнов было распространено собственное гончарство, которое было утрачено при первых контактах с японцами. В праздничной и ритуальной утвари выделяются богато орнаментированные палочки (“усодержатели”) *икуниси*. Айны считали их священными предметами и передавали по наследству. Ничего подобного ни у одного из соседних с айнами народов не встречается.

Основным средством передвижения айнов в летний период были долбленные лодки с фальшбортом, имевшие несколько названий (*чип*, *циби* и др.). На них айны выезжали на промысел вместе с женщинами и детьми, которые выполняли функции гребцов. В конструкции таких лодок многие исследователи усматривали индонезийские черты. Для морских плаваний, торговых и военных экспедиций использовались многovesельные большой вместимости (20 и более человек) дощатые лодки-карбасы. Из зимних средств передвижения известны ступательные лыжи и собачьи упряжки, заимствованные айнами у своих северных соседей. Айнские нарты *сикени*, судя по описанию Н.В. Буссе (1872. С. 54), напоминают нивхские *мыкыр ту*. Узкие (не более 30 см), длиной около 2 м они не имели кузова, их настил на прямых копыльях делался из тонких дощечек и переплетенных прутьев. Узкие полозья имели крутой изгиб, отчего передняя часть нарт казалась приподнятой. Собак в упряжке припрягали за шею к кожаному по тягу “елочкой”. Для остановки нарт использовался остол. Для переноски тяжелых применяли деревянные носилки типа сибирской поняги, а также налобные и плечевые лямки.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

К о времени первых контактов с европейцами айны делились на три крупных территориальных подразделения: хоккайдские, сахалинские и курильские, которые, в свою очередь, состояли из более мелких локальных сообществ, имевших свои собственные географические, а возможно и родоплеменные названия. В пользу последнего свидетельствует наличие диалектных различий в языке айнов. Общественное устройство айнов достаточно хорошо изучено на Хоккайдо. По Сахалину и Курильским островам сведения весьма фрагментарны, к тому же, к моменту знакомства русских с айнами на Сахалине их общественный строй существенно изменился.

Наиболее полную характеристику айнского общества на Сахалине дал Б. Пилсудский. По его описанию, у айнов отчетливо выделялись две категории общинников: благородные *нисъна*, которые отличались не только своим происхождением, но и богатством, и простые *утаракесъ*. Из числа первых формировались руководители (старосты) селений и вожди – старейшины районов, чья власть могла распространяться на весь Южный Сахалин (Пилсудский, 1907а. С. 112). В середине XIX в. были известны три вождя: Ямасука у жителей залива Анива; Конкус, которому подчинялись северо-восточные айны, и Сетокуреро на северо-западе, он же считался и главой всего Южного Сахалина (Депрерадович, 1875. С. 12; Буссе, 1872. С. 72). Вожди этих же районов, но уже с другими именами, упоминаются и в более поздних источниках.

Власть вождей в каждой группе была наследственной, но айны могли выбрать вождем и более способного человека. *Нисна* обязан был устраивать празднества, прежде всего, медвежий праздник. В его доме происходили общественные собрания. Нередко он выступал руководителем промысловой артели. Привилегией вождей было сношение с чужеземцами. Законодательными полномочиями обладало собрание наиболее влиятельных старейшин. Всеми внутренними делами общины (разбор имущественных споров, различных тяжб, проступков и т.п.) занимались старейшины районов и старосты селений, опираясь на традиционные нормы обычного права, религиозные установления и советы наиболее уважаемых стариков. Они же руководили ритуальной практикой в масштабах поселения. В семье религиозные функции исполнял глава дома.

В целом айнское традиционное общество имело довольно сложную иерархическую структуру, в которую входили вожди – *нисны* острова, районов, отдельных селений, простые общинники *утаракес*, а также свободные слуги и даже рабы. Слуг и рабов называли одинаково – *усу*, что может свидетельствовать об их примерно равном социальном статусе. Исследователи выделяли в социальной структуре айнов еще два категории: шаманов и певцов-сказителей, социальный статус которых, однако, не совсем ясен.

Б. Пилсудский, сравнивая общественную организацию айнов с их северными соседями нивхами, подчеркивая ее более сложный характер, считал, что широкие властные полномочия айнских вождей и старшин позволяли поддерживать высокую организованность и дисциплину, способствовали стабилизации общинной жизни, гармонизации отношений между членами общины.

Род как таковой, в его чистом виде, у айнов в середине XIX в. отсутствовал. Сохранялось лишь представление о роде (*синеутара*), осознание тотемической общности, как по мужской, так и женской линии. Первичной ячейкой айнского

общества была семья, а основной социально-экономической единицей – локальная группа. Имевшее место в прошлом родовое владение промысловыми угодьями в XIX в. трансформировалось в артельную или семейную собственность.

Организация судебного дела находилась в руках авторитетных стариков, хорошо знавших традиционные обычаи. Серьезные преступления рассматривались собранием стариков. Существенной чертой традиционного судопроизводства были гласность, а также наличие своеобразных “адвокатов”. Ч.М. Таксами и В.Д. Косарев (1990. С. 152) приводят на этот счет такое замечание Б. Пилсудского: ответчик “через избранного со своей стороны красноречивого человека пытается уменьшить требуемый штраф, но всегда в пределах, установленных обычаем”. Наказания за несущественные проступки чаще всего ограничивались штрафами, но выносились и весьма жестокие судебные решения. Они касались главным образом убийств и воровства. Известен случай, когда убийцу приговорили к смерти и связанным закопали в могиле убитой (*Пилсудский*, 1907б. С. 122). М.М. Добротворский писал о женщине, которой в детстве за пуляющую кражу отрезали два пальца (*Добротворский*, 1875. С. 85). Чаще, однако, смертные приговоры заменялись штрафом (“платой за тело”), он выплачивался престижными для айнов вещами – мечами, шелковой одеждой, старинной посудой.

В прошлом убийство сородича приводило к длительной межродовой вражде. Подобные случаи судом не рассматривались. Наказание виновного брали на себя члены рода. С этой целью иногда осуществлялись настоящие карательные экспедиции. Пагубные последствия кровной мести побудили айнов выработать новые, весьма своеобразные, формы разрешения подобных конфликтов. Во второй половине XIX в., судя по записям М. Добротворского, обиженный айн вместо мщения предпочитал самоубийство (иногда предварительно убив своего оскорбителя), а его семья брала с обидчика плату. Тем самым пресекалась возможность затяжной межродовой вражды.

У курильских айнов своеобразной формой разрешения конфликтов по поводу оскорбления чести были дуэли. “Буде кто у них приличится в прелюбодеянии, – писал С.П. Крашенинников, – то бывает странный поединок, на котором бьются они палкою... Нейти на поединок такое же бесчестие, как у некоторых европейских народов” (*Крашенинников*, 1949. С. 470).

Исследователи обратили внимание на достаточно привилегированное положение в айнском обществе женщин. Л.Я. Штернберг вообще считал, что айны – единственный народ Дальнего Востока, у которого сохранились отчетливые признаки материнского рода. “Девушка, – писал он, – совершенно свободна в выборе мужа, дети женщины наследуют ее брату, муж переходит в дом жены или является только на время; младшие сыновья женщины считаются в ее роде, женщина может быть старшиной, бабушка считается общим предком и исходящие от нее считаются членами рода” (*Штернберг*, 1933а. С. 584). “Семейные узы по женской линии прочнее, нежели с мужской стороны, – отмечал и Б. Пилсудский. – Брат матери и сегодня является главой семьи. Сестра в своей родной семье пользуется большими привилегиями, чем жена ее брата” (*Pilsudski*, 1912. P. VI). Подтверждением материнства может быть и наличие полиандрии.

В прошлом у айнов существовало несколько форм брака: брак по взаимной любви, брак по договоренности между родителями, когда жених и невеста находились еще в малолетнем возрасте, калымная форма, левиратный и сороратные браки. В XIX в. брачные нормы уже заметно трансформировались. Родовая экзогамия еще существовала, но была исключением. Господствовали эндогамные браки. Продолжала иметь место полигамия, но случаи многоженства были ред-

кими. В 1903 г. на восточном побережье Сахалина было зафиксировано лишь шесть айнов-двоеженцев. Почти исчезли браки по принуждению.

Появление ребенка в семье было желанным событием. Бездетность считалась тяжелым наказанием от богов. Женщина рожала, стоя на коленях, в специальном шалаше, либо в собственном доме, из которого удалялись мужчины. Новорожденного обмывали холодной водой, обмывание продолжалось обычно до года. Грудью детей кормили до 3–4 лет, но уже в грудном возрасте приучали к обычной пище. С целью сохранения жизни ребенку над колыбелью вешались талисманы, призванные отгонять злых духов. Первое (“несобственное”) имя ребенок получал, когда начинал ходить. С 10 лет он получал окончательное имя *мукаси ороватре* (“имя с детства”). Недопустимым считалось присвоение одинаковых имен двум людям сразу, брали обычно имена недавно умерших айнов. В воспитании детей большое участие принимали старший брат или дядя по матери (*Таксами, Косарев, 1990. С. 160*).

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

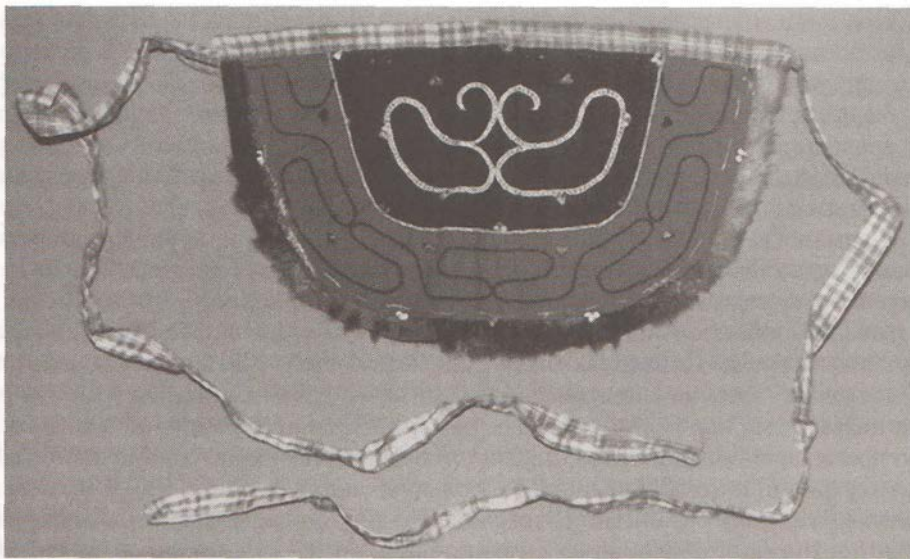
Традиционные верования айнов – вера в духов-хозяев природы, астральные божества. Самое раннее описание основных божеств сахалинских айнов содержится в работе Ф.М. Депредадовича (1875. С. 22–25). Главным божеством считался *Муссири сиськасьма камуй* (Бог, охраняющий остров). По представлениям айнов, он постоянно обитал в недрах земли и когда гневался, случались землетрясения. Следующее, почти равное по почитанию, божество *Риста камуй* (*Чуфь камуй*) – Бог неба и солнца. В его честь обязательно совершались жертвоприношения. Менее важные, но также весьма почитаемые Боги – *Атуй камуй* (Бог моря), *Нибури камуй* (Бог гор), *Най камуй* (Бог рек) и *Унжи камуй* – Бог огня.

Каждое из божеств айны отождествляли с различными природными стихиями и конкретными существами. В роли таковых выступали звери, птицы и рыбы. Медведя, например, называли горным богом, сивуча – морским богом. Ёрон почитался в качестве “дяди” бога-медведя. Богами почитались и объекты неживой природы – скалы, водные источники, примечательные места. Из злых сил выделялись божества голода *кентрам камуи* и болезней: *патум камуи* – бог оспы (на Хоккайдо), *онке камуи* – бог кашля и т.п. Сахалинские нивхи все злые и враждебные силы называли одним словом *ояси*, но одни и те же по своей роли божества в разных районах проживания айнов могли называться по-разному.

Космологическая модель айнов не отличается от таковой у соседних народов. Она подразумевает три уровня миров: верхний *камуй мосири* – страна богов, средний *айну мосири* – земля людей и нижний *покна мосири* – страна умерших. Каждый из трех этих миров принадлежал и управлялся соответствующими богами и многочисленными духами.

Огромную роль в жизни айнов играл промысловый культ, связанный с тотемическими представлениями. Тотемными считались многие животные (касатка, дельфин) и растения (вяз, ясень), но главенствующее место в длинном ряду тотемов принадлежит медведю. Тотемические связи с этим животным наиболее ярко проявляются в ритуальном медвежьем празднике, который был главным этническим торжеством. Для участия в этом событии съезжались родственники и гости из многих селений. В день убиения медведя устраивался массовый плач перед его клеткой. Зверя украшали стружками *инау* и на ремнях вели через *котан*. Во время этого шествия совершался обряд “целования зверя” – молодые айны на мгновение прижимались к нему, стараясь коснуться головы. Затем зверя кормили праздничной едой, после чего перед ним произносили напутственное слово *йоритаку*, в котором давались подробные инструкции относительно его пути к отчужденному дому, излагались пожелания айнов горно-таежному божеству. Убить зверя полагалось первой стрелой, не принося ему мучений. Если это не удавалось, вслед за медведем посылались умиловительная жертва – задушенная собака (*Пилсудский*, 1915. С. 119–122; *Буссе*, 1872. С. 54–57).

После разделки туши и варки мяса устраивалось пиршество. Мясо раздавали с учетом старшинства и родovitости, для женщин некоторые части туши были запретными. Во время пиршества обязательно употреблялось *саке*. После коллективного поедания мяса собранные кости оставляли в специальном месте, где еще раз совершалось символическое жертвоприношение. После этого в селении устанавливалась тишина. Считалось, что шум помешает медведю найти нужную дорогу к “отчужденному дому”.



Женский пояс стыдливости *тэпа*
Айны. МАЭ, №700-227а

Обязательным атрибутом ритуальных действий во время медвежьего праздника и других культовых церемоний служили *инау* – антропоморфные палочки, исполнявшие двоякую роль – жертвенного подарка богам и посредника между человеком и духами, передававшие просьбы людей божествам через свои языки-стружки. Ф. Депрерадович (1875. С. 24) сопоставлял *инау* с восковыми свечами в православном культе.

Инау, предназначенные разным богам, оформлялись по-разному. Палочки покрывали резьбой или зарубками, они могли состоять только из стружек или только из одной палочки. Если отвлечься от мировоззренческой составляющей *инау*, то нетрудно заметить их прагматическую функцию: они были заменителями жертвенной пищи. Здесь уместно, видимо, сказать о том, что о роли *инау* в ритуальных церемониях существуют любопытные суждения. М.М. Добротворский считал их “остатками человеческих жертвоприношений”, которые айны совершали в древности. В качестве заменителя живого человека, который приносился в жертву в особо важных случаях посредством вскрытия живота (обряд *пере*), рассматривал их также А.Б. Спесивовский. Подобные оценки не лишены оснований, тем более, что в языке айнов сохранился термин *урай киниге* (приспособление для ритуального убийства людей), а для изготовления *инау* использовался специальный нож *чеики макири*, подобно тому как для обряда *пере* применялось специальное оружие. Не исключено, что обычай *харакири* был заимствован японцами у предков айнов.

Инау использовались в подавляющем большинстве ритуальных церемоний. Как уже говорилось, они украшали интерьер дома. Их жертвовали богам перед выходом на промысел, выставляли на месте убийства зверя на медвежьем празднике, стружками обертывали больные участки тела, они применялись и в заупокойном культе *синураппа*.

Похоронный обряд айнов представлял сложное ритуальное действо. Умирая, человек превращался в высшее существо, объявлялся богом. Покойника одевали в новое платье, лицо обертывали куском белой ткани. Развлекая усопшего, родственники всю ночь рассказывали забавные истории. Перед выносом тела произ-

носились прощальная речь-напутствие. Выносить покойника через дверь не решалось, для этого разбирали часть стены дома. В прошлом покойников хоронили, завернув в циновки, рядом с домом, позднее – на кладбище в гробу, который сооружался непосредственно в могиле. Крышки гроба нередко украшались орнаментированной резьбой. Существовало и наземное захоронение в ящике (в форме домика), заимствованное у соседних народов. На могилах погибших в результате несчастного случая сооружались алтари из ритуальных палочек *инауси*.

В шаманстве айнов хорошо прослеживаются черты, присущие сибирскому шаманизму, а также их собственным традиционным воззрениям. Основная атрибутика и часть терминологии шаманского культа, по мнению Б. Пилсудского, заимствована у нивхов. Айнский шаман *тусу айну* сочетал в себе функции жреца, фокусника и врача. Последняя была главенствующей. Сделав особое *инау*, шаман ночью без огня начинал камлание, призывая своих богов, которые должны были назвать ему необходимое лекарство. Многие манипуляции айнского шамана во время лечения пациентов, по свидетельству очевидцев, сильно напоминали практику филиппинских хилеров (*Добровольский*, 1875. С. 62–63). В шаманской практике *тусу айну* органично сочетались традиционные религиозные воззрения айнов, достижения первобытной медицины, а также музыки и поэзии. Многие шаманы были не только хранителями религиозной традиции, но и искусными сказителями, трансляторами древней истории и культуры своего народа. По этой причине они, а также профессиональные сказители *юкаркуру*, как уже отмечалось, занимали в социальной иерархии весьма почетное место.

Фольклорное наследие айнов слабо изучено, однако его богатство поражало всех, кто с ним соприкасался. Среди жанров айнского фольклора особенно выделяются песни *ойна*. В основе их содержания лежат религиозные мифы, отражающие традиционную картину мира, рассказы о происхождении родов, божеств и героев, которые очень часто подвергаются испытаниям со стороны богов, но всегда с честью выходят из положения. Текст *ойна* разбивался на ритмические отрезки, куплеты могли перемежаться рефреном. На Сахалине сказители пели их, лежа на спине, закрыв глаза и отбивая ритм по своему телу.

Другой жанровой разновидностью были произведения, объединяемые понятием *юкар*. По своей структуре это очень разнообразный класс фольклора. Он включает в себя любовные песни *йякатекара*, праздничные голошения *хауки*, “винные гласы” *сакехау*, поющие в пути “лодочные гласы” *цибо хао*, поэтические обращения к божествам *инонноитак*, песни-импровизации *йяюкара* и множество других более мелких жанров. Исполнение *юкар* отличалось большой эмоциональностью. По словам Н.А. Невского, “в грустных местах у самого сказителя навертываются слезы, а при передаче героических мест отбиваемый так становится бурным, и голос сказителя прямо гремит” (*Невский*, 1972. С. 25).

В фольклоре айнов невозможно не заметить особой роли женщины в их обществе. Она нередко выступает в роли руководителя группы, вмешивается в схватки людей с богами, показывает себя храбрее и искуснее мужчин. Обращает внимание и упоминание о *оймакус махнеку* – женщинах, населяющих целый остров и имеющих “зубатые вагины”. Аналогичный сюжет встречается в нивхском, чукотском фольклоре, а также у тунгусо-маньчжуров. Столь широкое его бытование трудно объяснить этнокультурными контактами, скорее, речь может идти об очень древних связях народов Северо-Восточной Азии, а возможно и об общих весьма далеких предках.

Особенности декоративного искусства айнов наиболее отчетливо проявляются в украшении посуды, тканей, предметов ритуального назначения. В основе орнаментики лежит кривая линия (спираль) и зигзаг, который рассматривает-

ся исследователями как изображение змей. Эта символика восходит к глубокой древности. В айнской мифологии рассказывается о небесном (божественном) змее *инока камуи*, спустившемся на землю в сопровождении своей возлюбленной, богини огня. Наличие в орнаментике этого элемента нередко рассматривается как одно из доказательств южного происхождения айнов, однако, следует иметь в виду, что границы его распространения чрезвычайно обширны. Достаточно сказать, что зигзаг и спираль встречаются в петроглифах Сикачи-Аляна в низовьях Амура.

Изображения змей, обнаруженные И.П. Лавровым у айнов Южного Сахалина, имели весьма примечательную особенность: многие змеи имели медвежью голову, а изображения медведей – змеевидные черты и придатки. Подобное сочетание может свидетельствовать о пластическом перевоплощении мифического образа змеи в реальное изображение медведя. Культ медведя, имевший в условиях Сахалина более реальное значение, как бы преодолевал полузабытый айнами миф о божественном змее (Лавров, 1949. С. 36).

Яркими образцами айнского искусства резьбы по дереву могут служить ритуальные палочки *икунуси*. Богатство формы, поразительное разнообразие орнаментации в самой различной технике исполнения позволяют отнести их к подлинным произведениям искусства. Наиболее распространенным сюжетом на *икануси* является медвежья тематика, при этом преобладают медвежьи головы, отражающие, видимо, раннюю форму медвежьего культа (почитание головы медведя), широко распространенного в Сибири. Другим распространенным сюжетом *икунуси* является скульптурное изображение касатки. Удивительное разнообразие художественных вариаций, мастерство обработки, доведенное до виртуозности, выделяют айнов в искусстве миниатюрно-декоративной резьбы среди всех других народов Сибири и Дальнего Востока.

Не менее своеобразно хореографическое и музыкальное искусство айнов. В качестве основных музыкальных инструментов они использовали флейты, варганы, струнные *тонкори* и ударные (звуковое бревно) инструменты, происхождение последнего не совсем ясно. Скорее всего, этот инструмент является элементом южной культуры, им пользовались жители Филиппинских островов, некоторые народы Южного Китая. Вместе с тем аналогичный инструмент зафиксирован у американских индейцев. Тот факт, что музыкальное бревно на российском Дальнем Востоке встречается еще только у нивхов и ульчей, дает основание говорить, что оно было заимствовано ими у айнов. В свою очередь наличие у айнов варганов, которые широко распространены у народов Приамурья, может свидетельствовать об их тесных культурных связях с материком. Что касается арф *тонкори* и флейт, то они в культуре других народов не обнаруживаются (Соколов, 2007).



АЛЕУТЫ

ГЛАВА I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

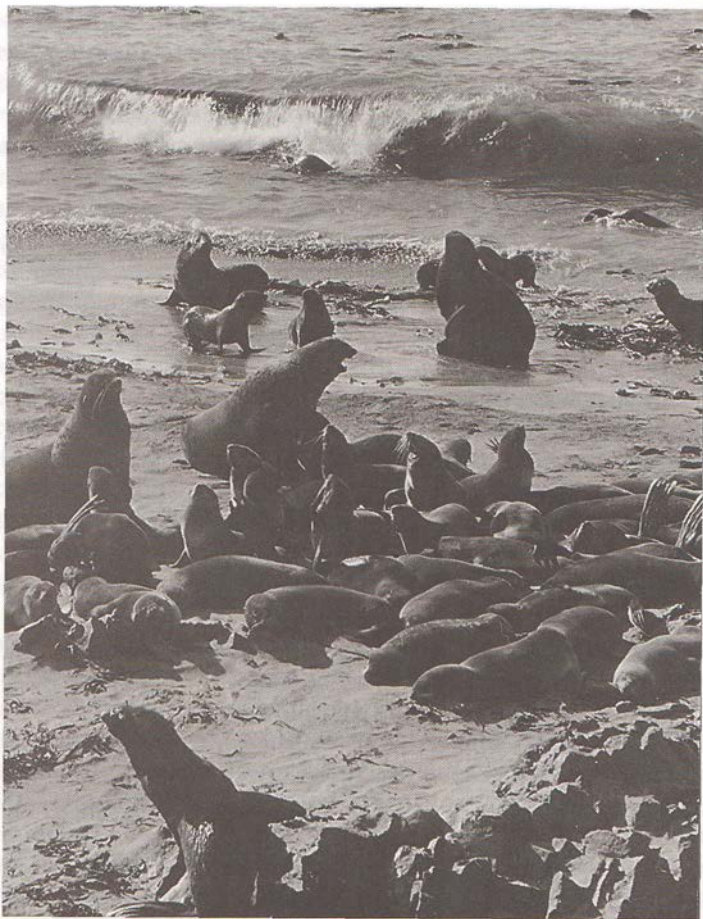
Алеуты – один из народов Севера Тихоокеанского побережья. В настоящее время они расселены на территории двух государств: в США – на Алеутских островах, островах Прибылова и на западной оконечности полуострова Аляска, и в России – на о. Беринга и до начала 1960-х годов на о. Медный (в цепи Командорских о-вов). Культура алеутов с древнейших времен до XVIII в. характеризуется устойчивостью своих основных черт и сформировалась она, по мнению большинства исследователей, на Алеутских островах, которые были открыты в 1741 г. участниками Второй Камчатской экспедиции Витуса Беринга и до 1867 г. принадлежали России, а затем были проданы США вместе с колониями на Аляске.

Алеутские острова – архипелаг, расположенный на севере Тихого океана. Цепь этих островов растянулась дугой на 1740 км с запада Аляски к Командорским островам, отделяя Берингово море от Охотского. Острова вулканического происхождения.

Командорские острова – это западное ответвление Алеутской островной гряды в 200 км от восточного побережья Камчатки. Архипелаг включает в себя около 15 островов разного размера, наиболее крупными из которых являются о. Беринга и Медный, которые разделяет пролив шириной 49 км.

Командорские острова относятся к субарктической природной зоне. Океанический климат влияет на характер почвенного и растительного покровов, которые относятся к тундровому и лесотундровому типам. Здесь очень богатый животный мир, в том числе редкие, исчезающие и эндемичные, не встречающиеся больше нигде в мире виды. На островных пляжах размещались обширные лежбища морских котиков, сивучей, нерп, а в прибрежных скалах укрывались ценные пушные звери каланы. Командорские острова – место гнездования множества видов морских птиц (чайки, глупыши, топорки, бакланы, кайры и др.), которые образуют многочисленные птичьи базары. Среди рыб наибольшее значение имеют лососевые – нерка, кижуч, горбуша (Махоркин, 1966).

До первых контактов с русскими в середине XVIII в. алеуты заселяли всю гряду Алеутских островов и юго-западную оконечность полуострова Аляска (около 160 поселений) и насчитывали примерно 8–10 тыс. чел. (Dumond, 1987; Frohlich, 2002, Р. 63–88). В тот период они разделялись на восемь племен: *кагаан*



Лежбище коти́ков

Алеуты. Камчатский край, Алеутской район, о. Беринга

Фото Т.С. Балуевой, 1973 г.

тайаг, ун,ин, к,игииг,ун, к,ауалан,ин, акууг,ун, нииг,уг,ис, наа 'мигус, к,ах,ун, са-сигнан (Ляпунова, 1975а; 1987).

При введении нового административного деления русские учли традиционное деление алеутов на западных и восточных. Последние населяли Лисьи острова, юго-западную часть п-ова Аляска и прилегающие к ней острова, и были приписаны к Уналашкинскому отделу (по о. Уналашка, где находился административный центр). Другой отдел – Аткинский (с административным центром на о. Атка), куда входили западные алеуты, включал в себя острова к западу от Уналашкинского отдела – Андреяновские, Крысьи, Ближние и Командорские (после заселения их алеутами) (Ляпунова, 1975а. С. 129).

Историческое и традиционное самоназвание алеутов – *унанган* (вост. диалект) или *унангас* (зап. диалект). *Унанган* происходит от слова *уна* (ал.) – побережье, т.е. “житель побережья”. До настоящего времени сохранилось самоназвание одного из алеутских племен *унанас* “живущие внизу у моря или в проливе между маленьким и большими островами”. Возможно также, что самоназвание *унанган* или *анангин*, происходит от *антангик* “человек”, *ангангик* – “живущий”, “житель”.

Название *алеут* не алеутского происхождения. Оно было введено российскими исследователями и торговцами меха и впервые встречается в документах 1747 г. Существует ряд версий о возникновении этого этнонима (Вдовин, 1968)¹. Русские использовали название *алеут* также для того, чтобы отличать их от тихоокеанских эскимосов или *конягов*, которые населяли о. Кадык на востоке (язык *алютик*)².

Использовались и определенные этнонимы для жителей каждого из островов и локальных групп (жителей поселков), т.е. они разделялись на региональные подгруппы и далее – на группы на уровне поселения.

Самоназвание медновских алеутов – *сакаснан*, *сасигнан*, *саскинан*, беринговских – *унанган*, *негосис*, *негогахвс*. Название *алеуты* распространилось среди них в начале XX в. В переписных листах 2002 г. встречаются автоэтнонимы – *ангагинас*, *сасигнан*, *унан ах*, *унанган*.

Как сообщал священник Иннокентий Вениаминов, в Уналашкинском отделе до прихода русских был заселен почти каждый остров. Он насчитал там примерно 120 селений. В каждом имелось свыше 40 однолючных байдарок и, следовательно, свыше 40 мужчин-охотников³. Население Уналашкинского отдела, с учетом предполагаемого числа стариков, женщин и детей, он определял примерно в 12–15 тыс. человек (Вениаминов, 1840, Т. II. С. 177). Численность алеутов Аткинского отдела к приходу русских равнялась примерно 5 тыс. человек (Ляпунова, 1975а, С. 130).

К приходу русских численность алеутов составляла 16–20 тыс. чел., сейчас даются более низкие оценки: 12–15 тыс. или даже 8–10 тыс. (Jones, 1970).

Официальные данные за 1781–1871 гг. показывают общее количество алеутов от 1800 до 2500 чел., возможно, вместе с кадыкцами. Шесть из восьми переписей, в которых содержатся сведения по полам, показывают превышение числа женщин над числом мужчин – признак, по мнению А. Хрдлички, высокой смертности среди охотников.

В XIX в. алеутская популяция пережила два демографических спада. После эпидемии оспы 1839 г. численность алеутов, по оценкам, сократилась до 1800–2200 чел., а к 1910 г. – до 1500 чел. (хотя эту цифру И. Крупник считает сомнительной) (Handbook, 1984. Р. 163; Крупник, 1992. С. 41).

¹ По обнаруженному русскими путешественниками сходству островитян с жившими в Томской губернии *телеутами*; по имени *алант*, которое русские на Камчатке давали всякому безымянному утесу в море (К.Т. Хлебников, 1830–1840 гг.); по предположению И.Е. Вениаминова (1840 г.) – увидев русских, островитяне спрашивали друг друга: *аликуая* (сокращенно – *алиуая*) – “что это?”. Не имея возможности узнать настоящее имя аборигенов, русские стали называть их *алиутами* (потом *алеутами*). Есть и другие варианты: *алиут* – “островитянин” (чук.), *алаяук* – “море” (алеут.). *алаяв. элев* – “обвязать”, “обмотать” (чук., кор.), *алиттхух* – “община”, “отряд”, “войско”, “команда”. По мнению Г.А. Меновщикова, этноним возник от чукотского слова *алиттхух* (отряд, войско, община); по версии Л.С. Берга – от чукотского *алят* – остров, *алиют* – островитяне. Есть также предположение, что это – видоизмененное слово *алут*, которым называли алуторцев, проживавших на восточном побережье Камчатки. Эта группа, тесно связанная в культурном отношении с коряками, в то же время имела некоторое культурное сходство и с алеутами – охотниками на китов.

² Термин “алеут” обычно использовался для описания жителей Алеутских островов, с одной стороны, и жителей о. Кадык, полуостровов Аляска, и Кенай, и побережья прол. Принца Уильяма, с другой. Принципиальное их сходство в том, что их культуры основаны на использовании биоресурсов моря. Однако несмотря на значительное сходство между этими двумя группами коренных народов, они представляют отдельные культуры, с различными языками. Антропологические исследования XX столетия показали, что именно алеутами были жители Алеутских островов, в то время как остальные были фактически эскимосами, которых в антропологической литературе стали называть тихоокеанские эскимосы, а их язык – тихоокеанский юпик.

³ Учет активных охотников при русских велся по количеству байдарок в селении, сколько байдарок – столько охотников.

Возможными объяснениями уменьшения численности могут быть изменения в идентификации, распространение хронических заболеваний, в частности, туберкулеза, и соответственно, – рост смертности, эмиграция и мисцегенация, а возможно, и недостатки учета. К 1920 г. алеутов насчитывалось 2942 чел.

На Командорских островах до 1825 г. постоянного населения не существовало. Российско-Американская Компания завозила туда сменные партии русских промышленников для добычи морских котов и бобров (каланов). Некоторые члены таких артелей были женаты на алеутках. В 1825 г. на о. Беринга было доставлено 17 алеутов-промышленников с семьями с о. Атту. В 1826 г. переселены алеуты и креолы с о. Атту и Атха. Причем о. Беринга заселялся преимущественно выходцами с о. Атха и других Андреяновских островов, а о. Медный – выходцами с о. Атту (*Гребницкий*, 1902. С. 34, 46–48).

В последующие годы на Командорские острова переселяли алеутов с о. Св. Павла (из группы островов Прибылова), эскимосов – с Кадьяка, промышленников – из Ситхи и Калифорнии. С 1840-х годов на Командоры стали переселять и пенсионеров компании, большинство которых было русскими, женившимися на алеутках. В качестве рабочей силы на острова завозили также креолов, индейцев-тлинкитов, представителей народов России (коми-зырян, цыган, киргизов). Последние переселения на острова произошли в 1872 и в 1888 гг. (*Ляпунова*, 1989. С. 43–44).

После продажи Русской Америки и Алеутских островов Командоры вошли в состав Петропавловского округа. В 1879 г. на обоих островах проживало 168 алеутов (в том числе на Медном – 100) и 332 креола. Поскольку креолы и алеуты не различались ни религией (православие), ни хозяйственно-культурными чертами, ни языком, все они считались алеутами. Неалеутское население составляло 10%.

В 1900-е годы на Командорах насчитывалось 532 алеута и креола.

Исследования Н.В. Слюнина показали, что с 1872 по 1892 г. прирост населения был очень низким, наоборот, преобладало вымирание целых семей. За 5 лет (1886–1891 гг.) на о. Беринга родилось 111 человек, а умерло 127. На о. Медном с 1872 по 1892 гг. население совсем не увеличилось (хотя туда переселяли семьи с о. Беринга), а две семьи алеутов целиком вымерли. По подсчетам Е.К. Суворова, численность алеутов с 1890 по 1909 гг. уменьшилась на 118 человек (*Ляпунова*, 1989. С. 55; *Суворов*, 1912. С. 105). К 1917 г. осталось 449 алеутов.

Вплоть до 1935 г. смертность превышала рождаемость. В 1926–1927 гг. алеутов насчитывалось 345 чел., в 1935 г. наступил перелом – начался прирост населения. Наряду с приростом начался процесс рассеивания алеутов и их оседание на материке. К середине XX в. около 200 алеутов жило на Камчатке и в других регионах страны.

По переписи 2002 г. командорские алеуты насчитывали всего 540 чел. городского и сельского населения (мужчин – 262, женщин – 278); проживало в Камчатской области 446 чел. Вне традиционных районов расселения алеуты встречаются почти во всех субъектах Российской Федерации.

Первое этнографическое описание алеутов было сделано участником Второй Камчатской экспедиции Георгом Стеллером (*Steller*, 1793). Ученый составил научное описание местной флоры и фауны. Ему удалось описать уникальное морское млекопитающее, которое водилось только у берегов Командор – морскую корову (Стеллерова корова). Имя ученого увековечено на Командорах: самая высокая вершина на о. Беринга названа горой Стеллера. В первом сводном этнографическом труде о народах России при описании алеутов использованы материалы Стеллера (*Георги*, 1779; *Токарев*, 1966. С. 105).

Сообщения о встречах с алеутами поступали и от участников многочисленных экспедиций XVIII в.: Емельяна Басова (1743–1746 гг.), Михаила Неводчикова и Якова Чупрова (1745–1756 гг.), Андреяна Толстых (1748–1764 гг.), Степана Глотова и Савина Пономарева (1759–1762 гг.) и др. (Русские открытия, 1948. С. 69–70; *Токарев*, 1966).

Богатый этнографический материал по алеутам был получен в результате экспедиции под командованием Иосифа Биллингса и Гаврилы Сарычева (1785–1794 гг.), ее участники обследовали прибрежные и внутренние области Чукотки, побережье Берингова моря и Алеутские острова⁴ (*Сарычев*, 1802; 1952; Этнографические материалы, 1978).

В 1819–1822 гг. была организована экспедиция в северные широты под руководством М.П. Лазарева, во время которой проводились наблюдения быта чукчей, эскимосов о. Лаврентия и залива Коцебу, алеутов и тлинкитов (*Лазарев*, 1959). Во время плавания военного шлюпа “Сенявин” под командой Ф.П. Литке (1826–1829 гг.) его участники посетили и обследовали берега и острова Берингова моря, описали культуру чукчей, эскимосов, алеутов, тлинкитов (*Литке*, 1948а, б; *Alekseev*, 1996).

Глубокое и разностороннее исследование культуры и быта алеутов связано с именем русского миссионера Ивана Евсеевича Вениаминова (впоследствии митрополита Иннокентия) – ученого, этнографа, лингвиста и биолога (1797–1879 гг.), прожившего 10 лет среди алеутов и создавшего алеутскую письменность (*Окладников*, 1983; Святитель Иннокентий, 1999а, б). Особенно известен его труд “Записки об островах Уналашкинского отдела” (1840). В первом томе описаны сами острова, природные условия и общие сведения о жителях; второй том – обстоятельная монография об алеутах Лисьевских островов; третий – краткое описание аткинских алеутов и тлинкитов. Это первое научное исследование, в котором рассматривается проблема происхождения алеутов.

В начале XX в. одним из серьезнейших исследователей этнографии алеутов был Владимир Ильич Иохельсон. Он провел на Алеутских островах не только этнографические, но и археологические исследования (1909–1910 гг.). В 1923 г. в Петрограде были изданы его “Материалы по изучению алеутского языка и фольклора. Т. 1: Образцы народной словесности” (тексты на уналашкинском наречии) (*Иохельсон*, 1912, 1915а, б, 1919, 1934). Вместе с В.Г. Богоразом Иохельсон участвовал в русско-американской экспедиции, организованной Ф. Боасом на средства Джексона (Джексоновская экспедиция) для изучения культурно-исторических связей между народами северо-восточной Азии и северо-западной Америки (*Bogoraz*, 1913; *Jochelson*, 1925, 1933, 1966, 1990).

В советской этнологии особое место занимают труды Л.А. Файнберга и Р.Г. Ляпуновой. Л.А. Файнберг исследовал главным образом социальную организацию алеутов, есть у него работы и по их традиционной культуре, и о социально-политических и культурных процессах в 1960–1980-е годы (*Файнберг*, 1955; 1964; 1971; 1991а, б). Научная деятельность Р.Г. Ляпуновой была посвящена исторической этнографии алеутов, их традиционной культуре, социальной организации, изобразительному искусству. Ее работы основывались на архивных источниках и алеутских коллекциях Петербургского Музея этнографии (Кунсткамеры) (*Ляпунова*, 1964а; 1964б; 1967а; 1972; 1975а; 1975б; 1979; 1987; 1989; 1992а; 1996).

Среди американских ученых-этнографов второй половины XX в. большой вклад в изучение культуры американских алеутов внесли Маргарет Лэнтис (*Lantis*,

⁴ Участник той же экспедиции Мерк собрал богатый материал об алеутах и эскимосах (Русские открытия, 1948).

1984; 1970; 1973) (традиционная этнография, социальное развитие, этнополитическое самосознание), Лидия Блэк (*Black*, 1981, 1982; 1983; 1991) (этнография и искусство алеутов), Дороти Джоунс (демография, современные социальные процессы) (*Jones*, 1970; 1972; 1973; 1976; 1980), М. Краус и К. Бергсланд (этноязыковые процессы) (*Krauss*, 1980; 1982; 1988; *Краусс*, 1981; *Bergsland*, 1958; 1959а, б; 1981; 1988; 1989) и др.

Исследования командорских алеутов начались сразу после их поселения на островах. Материалы о первых этапах их этнической истории можно найти в работах по истории РАК (Русская Америка в неопубликованных записках, 1979).

Дореволюционная литература представлена главным образом записками исследователей, предпринимателей и государственных чиновников, которые описывали историю заселения островов, занятия местных жителей, их экономическое положение, особенности быта и культуры; обсуждалась также проблема вырождения алеутов. Это записки управляющего Командорскими промыслами, а позже – начальника Командорского округа Н.А. Гребницкого (*Гребницкий*, 1882; 1902), Б.И. Дыбовского, собравшего естественно-исторические и этнографические материалы и коллекции, исследователя из Национального музея США Л. Стейнегера, чиновника Главного управления Восточной Сибири П.Г. Сулковского, подполковника Генерального штаба Н. Волошинова, биолога Н.В. Слюнина, К.И. Савича, автора самого обстоятельного труда о Командорских островах Е.К. Суворова (*Ляпунова*, 1989. С. 41–42).

Исследования советского периода начинаются с командировки в 1923 г. на Командорские острова В.К. Арсеньева, известного писателя и исследователя Дальнего Востока. Эта работа была продолжена начальником промыслов К.В. Кулагиным и учительницей Л.И. Кулагиной, Б.А. Редько, 3 года работавшего помощником начальника Командорских островов, И.И. Барабаш-Никифоровым, М.А. Сергеевым, подробно описавшим историческую судьбу командорских алеутов (*Сергеев*, 1938).

Во второй половине XX в. и начале XXI столетия историография командорских алеутов пополнилась значительным числом специальных статей историков, лингвистов, этнографов и антропологов, в числе которых труды В.В. Антроповой (1956), Е.П. Орловой (1962), Н.А. Бондаревой (1966), Н.Б. Вахтина (1992, 1985), Е.В. Головки (1988, 1989, 1994, 1997а, б, 2002), И.Ф. Махоркина (1966), Г.А. Меновщикова (1959а, 1968), Г.А. Аграната и К.Г. Кузакова (1971), Ю.Г. Рычкова и В.А. Шереметьевой (1972), К.Г. Кузакова (1974б), И.И. Крупника и М.А. Членова (1987), И.С. Гурвича (1970а, 2006), С.Г. Федоровой (Русская Америка, 1985), Р.С. Васильевского (2002), С.А. Корсуна (2004), А.В. Постникова (2004), А.С. Суханова (1987), Л. Чубаровой (2000), В.О. Шубина (1985, 1987, 1992).

ЭТНОГЕНЕЗ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Проблема происхождения алеутов, интересовавшая многих русских исследователей, была сформулирована в начале XX в. русским ученым В.И. Иохельсоном как “алеутская проблема”.

В ее круг входят следующие вопросы: 1. Были ли алеуты автохтонным населением Алеутских островов или их предки переселились сюда? 2. Когда, откуда и каким путем шло заселение Алеутских островов? 3. Как связано формирование алеутов с заселением человеком Америки вообще и соотношение в этом процессе алеутского, эскимосского и индейского населения в частности? 4. Где и когда формировалась алеутская культура морских охотников? 5. Как происходило хозяйственное освоение протоалеутами Алеутских о-вов и их адаптация в данном регионе?

Существуют две точки зрения на вопрос об автохтонности алеутов на Алеутских островах. Согласно одной из них их предки мигрировали сюда с северо-восточного побережья Азии (Стеллер, Вениаминов, Квимби, Коллинз, де Лагуна, Хейзер, Козырева) или с Аляски (Долл, Иохельсон, Грдличка, Сполдинг, Бенк) в период от 3000 лет до нескольких столетий назад. Другая точка зрения обосновывала их автохтонность (Дебец, Левин, Лафлин), формирование их физического типа, языка и культуры на Алеутских островах и части территории Аляски 6000–4600 лет назад.

В рамках миграционной теории заселения алеутами островов выдвигалось несколько идей о том, как происходил этот процесс. Одни ученые считали, что заселение происходило двумя (Грдличка, Квимби) или тремя (Долл) волнами, другие полагали, что оно происходило единовременно (Иохельсон, Сполдинг, Бенк, Лафлин). Последняя точка зрения лучше подтверждается археологическими и антропологическими данными (Ляпунова, 1979. С. 185–208).

Широкая комплексная программа изучения “алеутской проблемы” американскими учеными началась в конце 1940-х годов. Руководил выполнением программы известный американский антрополог Лафлин (*Laughlin*, 1974/75, 1975, 1980). В 1970-е годы к участию в решении вопросов “алеутской проблемы” и связанной с ней этнической истории Северо-Восточной Азии и Северо-Западной Америки активно привлекались специалисты других стран, в том числе из Советского Союза. Летом 1974 г. Коннектикутским университетом (США) по инициативе профессора Лафлина была организована советско-американская археологическая экспедиция, производившая раскопки на древних алеутских стоянках Анангула и Чалука. В состав экспедиции входили крупнейшие советские специалисты в области древней истории северо-востока Азии – академик А.П. Окладников, А.П. Деревянко, В.Е. Ларичев, Р.С. Васильевский и А.К. Конопацкий (Ляпунова, 1979. С. 185–208).

Исследования 1960–1970-х годов, в том числе Г.Ф. Дебета (*Debetz*, 1959. С. 57–64), М.Г. Левина, В. Лафлина (*Laughlin*, 1967), Н.Н. Дикова (*Диков*, 1971а, б), Р.С. Васильевского (*Васильевский*, 1973а, б; 2002. С. 71–78) позволили сделать вывод о формировании алеутов со всеми особенностями их физического типа, языка и культуры именно на Алеутских островах и части полуострова Аляска от 6 тыс. до 4 тыс. 600 лет назад, где их и обнаружили европейцы.

Исследования советских археологов и антропологов на побережье Охотского моря, Сахалина, Камчатки, Чукотки, на Курильских островах позволили прояснить некоторые этапы древнейшей истории этого района, в том числе и ранней истории алеутов. Была подтверждена гипотеза о существовании прямых связей алеутской культуры с азиатскими, что и позволяет говорить о заселении Алеутских островов с запада, через Камчатку и Командорские острова.

Эту точку зрения подкрепляет исследование лабреток – древних костяных украшений для лица. Есть мнение, что лабреточные украшения – это южный элемент в культуре алеутов, и что Курильские острова и Камчатка были той промежуточной областью, через которую шло их распространение на Север. С Камчатки обычай носить лабретки проник, по-видимому, сначала на Алеутские острова, а затем к эскимосам Аляски, что подтверждает предположение о существовании прямых контактов между Камчаткой и Алеутскими островами. Подтверждается эта гипотеза и данными алеутского фольклора (Окладников, Васильевский, 1976; Васильевский, 2002. С. 71–78).

Таким образом, решая вопросы этногенеза алеутов, ученые неизбежно выходили на проблему заселения Америки, включая вопросы о древних путях миграций человека из Азии в Америку (Слободин, 2001б. С. 13–20).

Американский ученый Эйгнер, отмечая древность формирования алеутов, считает, что археологические данные позволяют говорить о двух маршрутах, двух периодах и двух основных волнах переселенцев, участвовавших в заселении Нового Света. Берингоморские монголоиды начали свое движение по береговой линии около 15 тыс. лет тому назад и достигли лодками восточных Алеутских островов в раннем голоцене. К этому времени они уже обладали сложными навыками приморской адаптации. Другая часть берингоморских монголоидов, оставаясь на берегах Берингии, сочетала использование морских, прибрежных и наземных ресурсов.

Лафлин, проводивший геологические исследования Берингоморской платформы, предположил, что пути предков алеутов пролегали по ее береговому краю. Эта идея подкрепляется материалами самой древней стоянки человека на Алеутских островах – Анангула⁵, образовавшейся во время, соответствующее существованию Берингийского моста, т.е. около 9000 лет тому назад. Данные радиоуглеродного анализа подтвердили, что потомки ее создателей участвовали в формировании культуры предков алеутов (4500 лет тому назад и раньше) (Laughlin, 1967; Ляпунова, 1979. С. 185–208).

Ранняя этнокультурная история алеутов, как показывает археологический материал, тесно связана с эскимосами. Разделение единой эскалеутской общности, по различным оценкам, произошло от 2600 до 6000 лет до н.э. на стадии континентальной культуры, поскольку лексика эскимосов и алеутов, связанная с морским зверобойным промыслом, различна. Это можно объяснить тем, что предки эскимосов и алеутов осваивали разные территории Берингии и Американского Севера.

В советской литературе высказывалось предположение о значительном различии между древнейшими пластами алеутской культуры и теми комплексами,

⁵ Анангула – стоянка на о. Анангула – или Ананьюльях (“Кроличий острова”) в восточной части Алеутских островов. Это самая ранняя стоянка древнего человека не только на Алеутских островах, но и на всей Аляске. В условиях Берингии она располагалась на береговой линии на 17–20 м выше уровня моря и потому не была затоплена. Эта стоянка была открыта В.С. Лафлином и А.Г. Меем в 1938 г., исследовалась А. Хрдличкой и др. учеными. Датируется концом VII – началом VI тыс. до н.э. (по другим данным 8700 лет) (геологический возраст – более 10 тыс. лет до н.э.) (Ляпунова, 1979)

которые считаются исходными для эскимосов. Отмечалось довольно раннее отделение алеутов от эскимосов, которое, очевидно, произошло еще в период существования Берингийской платформы (*Alexeev, Aroutiunov, Sergheev, 1972. P. 234–244*).

Островной характер процессов формирования алеутов подтверждается и их антропологической спецификой (островная группа популяций в составе арктической расы), которая стала следствием изоляции и адаптации к местным условиям.

Вопросы освоения протоалеутами Алеутских островов и затем их адаптации в данном регионе, находятся в рамках более широкой проблемы адаптации и биологии человека в Берингии и далее во всем северо-тихоокеанском ареале, создания здесь уникального хозяйственно-культурного уклада морских охотников, возникновения специфических физических особенностей населения (*Alexeev, Aroutiunov, Sergheev, 1972; Слободин, 2001б. С. 13–20; Ляпунова, 1979. С. 185–208*).

Начальный этап освоения русскими Алеутских островов проходил в период с 1743 по 1783 гг. К концу 1770-х годов русские освоили всю территорию расселения алеутов от о. Атту до полуострова Аляска.

Первые контакты русских промышленников с алеутами чаще всего имели характер “разбойничих набегов” (*Ляпунова, 1992б. С. 73–85*). Алеутов захватывали и в качестве рабов вывозили на острова Прибылова, где заставляли охотиться на пушных животных. Алеуты сопротивлялись русскому вторжению, но из-за превосходящего вооружения и практики взятия заложников (аманатство⁶), подпали под российское правление, где они оставались в течение почти столетия (*Hulley, 1970*).

Известный английский путешественник Д. Кук оставил описания взаимоотношений промышленников и алеутов на о. Уналашка в 1778 г. По его наблюдениям, алеуты были уже полностью подчинены русским и платили ясак, причем некоторые из них жили с промышленниками в качестве слуг или рабов (*Кук, 1971*). Для предотвращения нападений у них было отобрано оружие, а также большие байдары, на которых могли перемещаться отряды воинов.

В 1770-е годы алеуты стали основной рабочей силой на промыслах. Из них формировались байдарочные команды для добычи калана под руководством русских промышленников. Добытая алеутами пушнина изымалась. За свой труд аборигены получали чисто символическую плату в виде бус, бисера, листового табака и др. Для привлечения на свою сторону алеутских вождей русская администрация выдавала лояльным туземцам подарки.

Российские власти, пытавшиеся придать процессу освоения новых земель цивилизованную форму (“Ничем от русских не отличать”, 2002. С. 20–24), не имели, однако, достаточных сил для полного контроля над ситуацией. Стремление промышленников к сверхприбыли нейтрализовало усилия власти. Русским промышленникам удалось создать эффективную систему эксплуатации природных богатств края, заимствованную впоследствии Российско-Американской компанией (*Русская Америка, 1985; Истомин, 2000. С. 104–106*).

Принимались меры к мирной инкорпорации алеутов в русскую жизнь. Широко была распространена практика вывоза алеутов на Камчатку, где их обычно крестили и обучали русскому языку, чтобы сделать из них проводников русской

⁶ Сарычев писал об аманатах: “В одной землянке видели мы аманатов: детей, взятых от островитян в залог верности. Содержат их довольно хорошо и без строгости; позволяют во всякое время не токмо иметь свидание с родственниками, но и отпускают их на время в свои дома. Отцы обязаны их кормить и привозить для них все нужное” (*Сарычев, 1952. С. 150*).

политики на островах. Часто такие люди возвращались на родину в звании тойонов, утвержденных камчатской администрацией.

С конца XVIII в. власть над островами стала принадлежать Российско-Американской компании, которая была основана в 1799 г. и просуществовала вплоть до продажи российских владений на Аляске в 1867 г. Постоянными акционерами РАК были русские цари (*Агранат*, 1997; 1999, 2002. С. 109; *Окунь*, 1939. С. 182).

Основной целью РАК в отношении алеутов было стремление сохранить их традиционное хозяйство как надежный источник получения прибылей. Официальный статус алеутов приближался к статусу других инородцев Российской империи, они платили в казну ясак, а с 1821 г. были признаны равноправными российскими подданными (*Агранат*, 1997, 1999, 2002).

Правила компании гласили: все алеуты обязаны были работать как непосредственно на промыслах, так и при заготовке для компании продовольствия из местных ресурсов и материалов для шитья одежды. Для последних работ можно использовать стариков, женщин и подростков обоего пола, которые должны исполнять приказания старшин (*Ляпунова*, 1979, 1989. С. 49).

В официальных документах того времени зафиксировано крайне тяжелое положение алеутов, во многом сходное с положением крепостных крестьян в России. На полученные за свой труд деньги алеуты должны были покупать необходимые им товары у той же компании по произвольно устанавливаемым ею высоким ценам (*Van Stone*, 1980. Р. 145–158; *Ляпунова*, 1979, 1989. С. 49).

В конце XVIII в. алеуты, испытав сильное влияние русской культуры, были обращены в православие. Русская Церковь сделала много, чтобы облегчить издержки колонизации. Она высказывалась против плохого обращения Компании с коренным населением, благодаря ей распространилось школьное обучение, двуязычие. Появились религиозные книги, переведенные на алеутский язык, часть аборигенов стала миссионерами, многие алеуты активно участвовали в церковной жизни (*Ackerman*, 1970; *Ivanov*, 1997).

В начале XIX в. усилился натиск британских, испанских и американских торговцев мехом, которые стали осваивать территории, которыми обычно управляла Россия. Прибыль от продажи мехов упала, и к 1860 г. Россия потеряла интерес к Аляске. Поддержка социальной сферы колоний стала одной из важнейших причин экономических трудностей РАК и наряду с другими факторами привела к финансовому кризису компании в 1860-е годы (*Гринев*, 2003. С. 96–111). Тяжелое экономическое положение РАК также послужило весомым аргументом для сторонников продажи колоний в 1867 г.

Освоение Командорских островов русскими началось сразу же после возвращения на Камчатку участников экспедиции В. Беринга. И.С. Гурвич выделял три этапа этнической истории командорских алеутов: I – до 1860-х годов; II – с 1860-х до 1920-х годов XX в.; III – советский (*Гурвич*, 1970а).

В первой половине XVIII в. мех морских котиков не имел большой ценности, поэтому вплоть до 1780 г. промышленники вывозили ежегодно в среднем не более 2 тыс. котиковых шкур. Спрос на котиковый мех удалось поднять благодаря массовому вывозу котиковых шкур в Китай (*Бурлак*, 1982). И поскольку обработку шкур животных было выгодней производить непосредственно в местах промысла, было решено создать постоянную базу на Командорских островах.

Алеуты, переселявшиеся на Командорские острова, вынуждены были приспособляться к местным климатическим условиям, зимы здесь были более холодные и снежные, чем на Алеутских островах. Жизнь на Командорских остро-

вах была чрезвычайно изолирована от внешнего мира. На начальном этапе, до 1867 г., у командорских алеутов в целом сохранялась культурная традиция, соответствовавшая общеалеутской (добыча пушнины, охота на морского зверя, заготовка товарного продовольствия, традиционные элементы материальной культуры) с небольшими нововведениями (например, собачья упряжка, заимствованная с Камчатки, которая использовалась и летом).

На новой территории РАК продолжала свою политику по отношению к коренному населению, стараясь сохранять традиционную материальную культуру, хозяйство и образ жизни, основанные на использовании местных ресурсов. Это способствовало относительной жизнестойкости коренного населения. В это же время на Командорах было положено начало огородничеству – выращиванию картофеля, репы, редьки, редиса; скотоводству – разведению коров, свиней, коз; содержанию домашней птицы – кур и уток (Ляпунова, 1989. С. 50).

Первоначально положение переселенцев не отличалось от положения аборигенов Алеутских островов. Население Командор различалось по своему общественному статусу: алеуты, эскимосы, конягмиуты и курильцы относились (с 1821 г.) к сословию “островитян” с обязанностью служить компании с 18 до 50 лет. С 1844 г., по уставу РАК, “островитяне” перешли в категорию “инородцев”. Основная масса креолов с 17-летнего возраста должна была служить компании 15 лет, после чего они становились “вольными” и могли добровольно и за особую плату работать на компанию. В несколько привилегированном положении находились пенсионеры компании, обладая так называемым “колониальным гражданством”. С ликвидацией РАК и присоединением Командорских островов к Камчатскому округу алеуты и креолы были причислены к “инородческому” населению, хотя до 1905 г. в церковных метрических книгах их по-прежнему записывали алеутами и креолами. После 1905 г. их всех стали именовать “инородцами”. До установления советской власти все местное население Командор числилось работниками казенных промыслов, составляя крестьянское общество без уплаты казенных и земских податей. На каждом острове выбирались староста и совет, в основе деятельности которых лежали законы о русских сельских обществах (Ляпунова, 1989. С. 44).

После прекращения деятельности РАК на Командоры хлынули русские и американские предприниматели, купцы, авантюристы. Они за бесценок скупали пушнину, заключали контракты с алеутами, якобы являвшимися владельцами промыслов, расплачиваясь с ними бытовыми товарами и водкой. В этот период спаивание местных жителей достигло огромных размеров. Если в период деятельности РАК существовала строгая регламентация забоя зверей, действовала система запрета промысла на определенный период и другие ограничения для сохранения поголовья зверя, то позже котики забивались без различия пола и возраста, без учета восполнения.

В 1871 г. промыслы были сданы правительством в аренду на 20 лет американской компании “Гутчинсон, Кооль и К°”. Произошли существенные изменения в материальной культуре переселенцев: традиционные одежда и обувь сменились американскими, товары и охотничье снаряжение можно было приобрести только в американских лавках, были утрачены навыки изготовления одежды, утвари, орудий труда, вместо теплых юрт строились непригодные к местному климату дощатые дома. Утрате черт традиционной материальной культуры способствовало истребление сивучей – люди лишились материала для изготовления байдарок, одежды и т.п. Завезенные европейцами болезни и алкоголизация повлекли за собой увеличение смертности, началось вымирание командорских алеутов (Бурлак, 1982; Слюнин, 1895. С. 167–177; Патканов, 1911. С. 148–153; 1912. С. 906, 976–977).

В 1891 г. Россия, опасаясь вымирания и полной американизации оставшихся в живых туземцев, отказалась продлить этот контракт. Командоры перешли в аренду отечественным компаниям. Русские торговцы, став хозяевами островов, заставляли алеутов вести охоту на морских млекопитающих в огромных масштабах, платя им мизерное вознаграждение или расплачиваясь алкоголем (хотя ввоз алкоголя на острова был запрещен по закону), оружием и табаком.

Многолетняя хищническая эксплуатация промыслов американскими и русскими компаниями и самими алеутами способствовала размыванию основ традиционной культуры местного населения, особенно материальной. В духовной же и в семейно-брачных отношениях еще сохранялись традиционные нормы: кросскузенный брак, добрачные связи, счет родства по материнской линии, обычаи дарения детей и обмен ими. Половозрастное разделение труда также оставалось традиционным. И хотя острова весь дореволюционный период были совершенно отрезаны от материка, через русскую администрацию, церковнослужителей, школу в культуру алеутов стало больше проникать русских обычаев, представлений и верований. Меньше оставалось чисто национальных традиций в фольклоре и танцах, которые заменялись русскими. В этот период алеуты перешли на двуязычие, что однако не повлияло на их этническую самоидентификацию (*Анфертьев, Ляпунова, 2006*).

Годы революции и Гражданской войны на Дальнем Востоке оказались для алеутов самыми тяжелыми. Прекратилось снабжение островов продуктами и бытовыми товарами, постоянная смена белогвардейских правительств сопровождалась грабежом пушнины. Начался голод, выросла смертность, участилось браконьерство иностранных промышленников (*Ляпунова, 1989. С. 57*). К 1920-м годам численность алеутов еще больше снизилась, обнищание островитян достигло предела. Им реально стало грозить не только окончательное разрушение традиционной культуры, но и полное вымирание (*Шубин, 1985, 1987, 1992*). Советская власть на Командорах установилась в 1923 г. после ликвидации иностранной интервенции на Дальнем Востоке.

После окончания Гражданской войны началось восстановление разрушенного хозяйства, развитие земледелия, скотоводства, рыбного и морского зверобойного промыслов. Государственная политика по отношению к коренным малочисленным народам Севера, в число которых были включены и алеуты, предусматривала ревитализацию островной фауны, преодоление изоляции, интегративное развитие местной экономики, особую социально-культурную политику. В 1925 г. был создан зверосовхоз, в 1928 г. Командорские острова выделили в Алеутский национальный район с центром в с. Никольское (ликвидирован в середине 1930-х годов, восставлен в начале 1990-х, с 2007 г. Алеутский район входит в состав Камчатского края), началась подготовка кадров национальной интеллигенции, технических специалистов. Уже к началу 1930-х годов было построено 26 жилых домов. Относительная стабилизация ситуации, однако, не была достаточной для быстрого роста алеутского населения. Этому мешали серьезные болезни, особенно туберкулез, которым болело 20% населения, хронический алкоголизм. Не решенными оставались проблемы жилья, здравоохранения и народного образования.

ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Хозяйственные занятия. Главным источником жизнеобеспечения алеутов было незамерзающее море. Оно обеспечивало мясом морских животных и рыбой. Из шкур морских животных и птиц изготовляли одежду. Шкурами сивучей, нерп и моржей обшивали каркасы лодок. Выброшенные на берег доски и бревна использовали при строительстве жилищ, лодок, изготовлении орудий труда, домашней утвари. Кости морских животных, клыки моржей шли на изготовление наконечников стрел и копий, при постройке жилищ использовали ребра и челюсти китов.

Ритм жизни моря и его обитателей (приливы и отливы, миграции морских животных, косяки идущей на нерест рыбы, оживление птичьих базаров весной, появление на береговых лежбищах морского зверя и т.п.) определял ритмичность сезонных занятий алеутов в течение года.

Умение предсказывать погоду жизненно важно для обитателей островов, и алеуты умели делать это в совершенстве. По форме волн и облаков они определяли погоду, а соответственно – возможность и способы охоты. Многие алеутские секреты прогнозирования погоды не разгаданы до сих пор.

Исчисление месяцев у алеутов начиналось с марта. Их названия были связаны с особенностями годового хозяйственного цикла и с сезонной миграцией животных и птиц. У каждой группы алеутов они были свои. Годовой хозяйственный цикл складывался у алеутов следующим образом (см. табл.).

Мужчины значительную часть времени находились в море, занимаясь охотой на морских животных. Вот как описывал Ф.Г. Китлиц связь алеутов с морем: “Эти люди рождены для морской жизни и страстно предаются охоте за морскими животными. Можно сказать, что алеут начинает жить, когда сидит в кожаной одноместной лодочке, обыкновенно собственного изделия, и раскачивается на волнах.

Месяц	Название месяца у восточных алеутов (Вениаминов, 1840. Ч. 2. С. 256–258).	Название месяца у западных алеутов (Вениаминов, 1846. С. 2–69).	Вид промысла (Ляпунова, 1975а. С. 71).
Март	<i>Кадугих</i> “передний” или <i>кисагунак</i> – “время, когда едят кожу за недостатком пищи”	<i>‘Улям йлян кагик</i> – “время, в которое едят в юрте”	
Апрель	<i>Агаль’угих кисагунак</i> – “месяц, в который в последний раз едят кожу”	<i>Садаган кагик</i> – “время, когда едят уже вне дома”	В конце апреля прилетают летние птицы, приходят котики и сивучи, на которых в это время начинают охотиться в море. Тогда же начинается промысел рыбы, входящей из моря в речки для метания икры
Май	<i>Ичичхух</i> или <i>чигум тугида</i> – “месяц цветков”	<i>Сагасан ‘улюк</i> – “время, когда мало спят”	Промысел сивучей, котиков-секачей и морских бобров в море, ловля рыбы

Месяц	Название месяца у восточных алеутов (Вениаминов, 1840. Ч. 2. С. 256–258).	Название месяца у западных алеутов (Вениаминов, 1846. С. 2–69).	Вид промысла (Ляпунова, 1975а. С. 71).
Июнь	<i>Чигалилим тугида</i> или <i>чагалигим тугида</i> – “месяц птенцов и новорожденных морских зверей”	<i>Садигнам тугида</i> – “месяц, в который звери жиреют”	Начиналась охота на китов, морских бобров, самок котиков, которые появлялись у островов в конце мая, и на моржей (на лежбищах), ловля рыбы в море
Июль	<i>Садигнам тугида</i> – “месяц, когда жиреют молодые звери”	<i>Чагалилим тугида</i> – “месяц, в который рождаются нерпенки и прочие земноводные”	Охота на китов, моржей на лежбищах, промысел котиков, в том числе самок, морских бобров, ловля рыбы в море. Охоту на птиц начинали с середины июля (с момента оперения птенцов) и продолжали почти до самого отлета птиц, т.е. до сентября
Август	<i>Угнам</i> или <i>‘ухнам тугида</i> – “теплый месяц, в который начинают вянуть травы”	«Месяц, в который вянет трава и все звери начинают терять тучность»	В это время птенцы уже летают, а у морских зверей детеныши становятся самостоятельными. Охота на моржей на лежбищах, на китов, ловля рыбы в море, охота на птиц
Сентябрь	<i>Чигулим тугида</i> – “месяц, в который шерсть у всех зверей и оперение у птиц становятся наилучшими”	«Месяц, в который звери переменяют шерсть»	Охота на птиц
Октябрь	<i>Кимадгим тугида</i> , – “промысловый месяц”	<i>Кимадгим тугида</i> – “время, в которое ловят зверей, и в особенности китов”	Охота на котиков, возвращавшихся с севера на юг
Ноябрь	<i>Кимадгим кан’ин тугида</i> – “последпромысловый месяц”	<i>Агальгалик</i> – “время, в которое более не занимались ловлей зверей”	Охота на котиков, возвращавшихся с севера на юг
Декабрь	<i>Агалгугак</i> или <i>агалгалук</i> – “месяц, в который промышленники манят нерп манщиками”	Этот месяц назван главным: <i>тугидигамак</i> – “всем месяцам месяцам”	Промысел тюленей с берега.
Январь	<i>Тугидигамак</i> – “большой, главный месяц”	<i>Анулгилик</i> – “время, в которое появляются урилы”.	Промысел тюленей с берега
Февраль	<i>Анулгилак</i> – “урильный месяц”	<i>Кисагунак</i> – “время, в которое очень часто едят ремни по нужде”	Промысел тюленей с берега и урилов силками

Тогда он обнаруживает изумительную ловкость в управлении легким своим судном. Страсть алеута к морю до того велика, что и разнообразные работы, возлагаемые Компаниею на туземцев, не в состоянии подавить в них любви к морской охоте” (*Китлиц*, 1862).

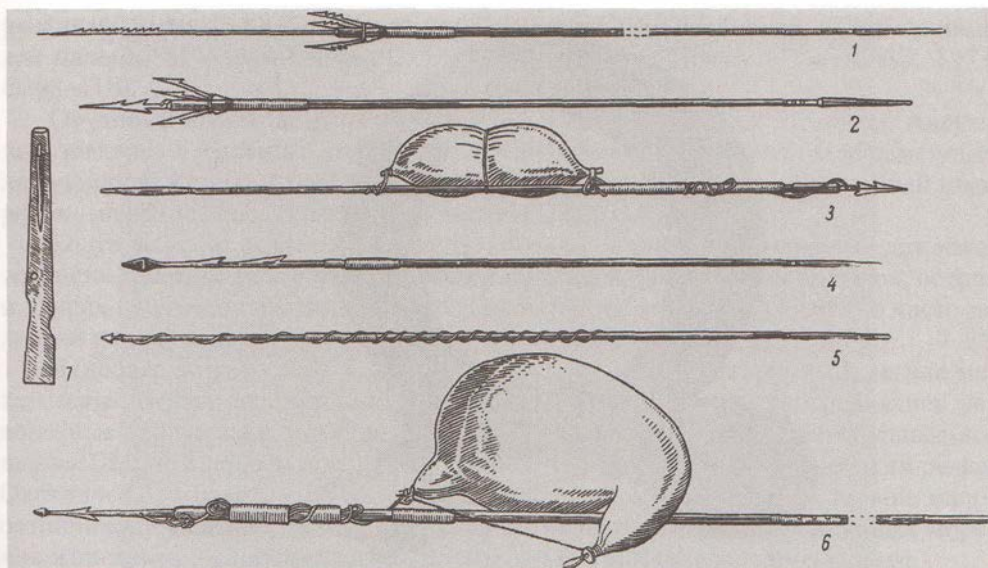
Охота на кита, чье мясо составляло главную пищу алеутов, была основой алеутского хозяйства⁷. Из разных видов китов, обитавших у Алеутских островов, алеуты промыслили малого полосатика – *алямак*. Охотились группой и в одиночку с байдар. С помощью метательных досочек в кита вонзали копья, наконечники которых смазывали растительным ядом (аконитом). Вонзив копьё поближе к переднему плавнику, поспешно уплывали прочь. Через 2–3 дня умерших животных выбрасывало на берег. Члены общины, на чью территорию волны выбрасывали кита, осматривали копья, имевшие тамги охотников и давали знать о находке общине, к которой те принадлежали, делили с нею добычу (*Китлиц*, 1862). При таком способе охоты из нескольких раненых китов алеутам доставался в лучшем случае один, но при изобилии их в Беринговом море киты были частой добычей (*Ляпунова*, 1975а. С. 74).

Морского бобра (калана) добывали в открытом море при помощи “бобровой стрелки” (легкий неповоротный гарпун на длинной веревке). Охота на берегу была малопродуктивна (бобры только при очень большом волнении на море выходили на берег, да и то на труднодоступные для людей места). Вот как описывается морская охота на калана: “...Никто на свете лучше алеута не умеет и не может охотиться за морским бобром. Алеуты страстно любят эту охоту; в ней поэзия их печальной жизни. Алеут, увидевший на море бобра, дрожит весь, как охотничья собака, и несмотря ни на какую бурю, готов броситься в свою байдарку, сшитую из сивучьей кожи, чтобы плыть на свою любимую охоту. Обыкновенно несколько байдарок окружают то место, где видели бобра; круг они делают очень большой, в версту или больше диаметром. Как только бобр покажется на поверхности воды, чтобы вдохнуть воздуха, ближайший к нему охотник бросает в него свою стрелку с необычайной ловкостью и тотчас поднимает весло, давая этим знать своим товарищам, что бобр здесь. Тотчас меняется дислокация и этот охотник становится центром переместившегося круга байдарок. Бобр может пробыть в воде 15 минут, а потом обязательно где-нибудь вынырнет, чтобы подышать. Раненый он не может долго оставаться под водой. Только он покажется, как в него летит новая стрелка. Тем временем круг байдарок сужается и добычу вытаскивают с великим торжеством” (Подвиги наших Колумбов, 1861).

Зимой из северной части Берингова моря к островам заплывали нерпы, которых промыслили, чаще индивидуально, и в море, и отгонами, и с берега тяжелым неповоротным гарпуном, который бросали без метательной досочки. При охоте с берега ее заманивали на сушу манщиком – надутой нерпичьей шкурой, имитируя крик самки, затем загарпунивали и вытаскивали на берег, где и добывали ударом дрегалки или копья (*Вениаминов*, 1840. Ч. III. С. 23; *Ляпунова*, 1975а. С. 73).

На моржей и сивучей, очень неповоротливых на суше, охотились только на лежбищах, где животные были беспомощны. К лежащим животным старались

⁷ Остается открытым вопрос, существовала ли охота на кита на всех Алеутских островах или она была характерна только для населения восточной их части. Так, К.Т. Хлебников писал об “атхинских” (западных. – *Авт.*) алеутах: “Китов бывает у берегов довольно, но алеуты особенно боятся их и никогда не промыслиают”. В примечании он отмечает, что “ныне атхинские алеуты китов уже не боятся и начинают промыслиать” (*Ляпунова*, 1975а. С. 88). На основании этого свидетельства Р.Г. Ляпунова делает вывод, что “китовая охота была характерна только для восточных алеутов, а к западным группам она стала проникать уже только в начале XIX в.” (*Там же*).



Оружие. 1826–1829 гг.

Алеуты. Алеутские острова. Рис. П.Н. Михайлова

1, 2 – метательные копья для охоты на птиц; 3 – неповоротный гарпун для охоты на нерп; 4 – копье для китовой охоты; 5 – неповоротный гарпун для охоты на бобров; 6 – поворотный гарпун для охоты на сивучей; 7 – метательная дощечка (Ляпунова, 1975а)

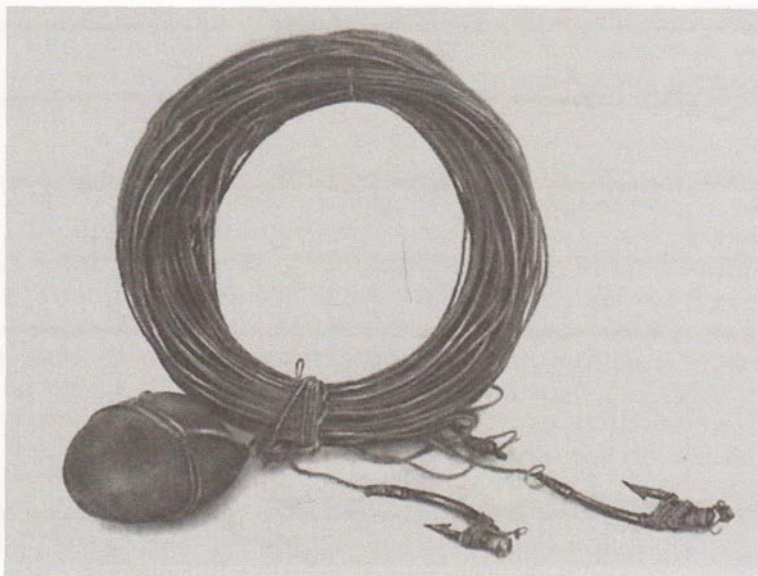
подойти со стороны моря и заколоть ближайших к воде; их туши загораживали путь к морю остальным, которых без особого труда убивали копьями или ударом палки (*дрегалка*) по носу. Отгонная охота на сивучей производилась таким же образом, старались лишь выбрать время, когда в стаде не было самцов, опасных и на суше.

Котиков также промышляли на лежбищах, отгоняя животных дальше от воды, где они становились беспомощными. Несколько человек шли цепью вдоль берега, отрезая их от воды, и убивали ударом *дрегалки* по носу.

Большое значение имела охота на птиц. На морских пернатых – чаек, буревестников, глупышей, красноклювых бакланов, гаг, уток и гусей охотились с помощью копий *шати* (с применением метательных дощечек), *бола* – связки ремней с каменными или костяными грузиками на концах, лука и стрел, ловили их силками. *Бола* бросали, придав ему вращательное движение, в стаю, птица при этом запутывалась в ремнях. При помощи этого орудия можно было поймать сразу несколько пернатых. На птичьих базарах их отлавливали при помощи большого сачка на длинном шесте (*чируч*), ловили их в силки (или петли) из китового уса. Промышляли птиц группами и индивидуально. Охота на глупышей представляла собой любопытное зрелище: находясь в шлюпке, алеут с помощью *чируча* ловким движением вылавливал из воды упитанных молодых птиц.

Рыбу ловили удочкой, сетями не только в море, но и в многочисленных протоках и озерах. При ужении употребляли костяные крючки, привязываемые к леске из сухожилий.

Добычей рыбы во время нереста занимались в основном женщины с детьми (в группу включали двух-трех стариков) (Hoffman, Czederplitz, Patrlow, 2000). В устьях рек устраивали запруды из камней, а рыбу били острогами или ловили сачками, сплетенными из сухожилий. Здесь же женщины заготавливали на зиму юколу.



Лёса из морских водорослей с костяными составными рыболовными крючками и каменным грузилом
Алеуты МАЭ, № 4104-29

Яркой особенностью культуры алеутов, отличавшей ее от эскимосской, — это большое значение собирательства в приливно-отливной зоне. Когда кончались продукты питания, которые давали им морская охота и рыболовство, они могли прокормиться иглокожими, ракообразными моллюсками, морской капустой и прочими дарами моря. Эта традиция настолько прочно вошла в их быт, что морепродукты сохраняют свое значение в пищевом рационе алеутов до настоящего времени (*Ransom, 1946; Ляпунова, 1975а. С. 88*). Собирательством занимались женщины и дети, и кроме сбора даров моря оно включало в себя и сбор различных растений на суше: ягод, луковиц сараны, корней макарши и петрушки и т.п.

У алеутов существовало четкое разделение труда между полами. Обеспечением основными продуктами питания, сырьем для одежды, изготовлением орудий и оружия, некоторых предметов домашнего обихода (каменной и деревянной посуды), строительством жилищ, изготовлением охотничьих байдарок и байдар, деревянных охотничьих головных уборов, заготовкой древесины (в которой они не испытывали недостатка, т.к. море часто выбрасывало бревна на берег) занимались мужчины, которые были собственниками орудий труда и произведенных с их помощью предметов (*Ляпунова, 1972. С 215–227*).

Женщины вылавливали морских ежей и крабов, готовили пищу, занимались собирательством и уходом за детьми, шитьем и вышиванием одежды, плетением циновок, мешочков и корзин, делали обтяжки для байдар. Выполнять женскую работу мужчине считалось постыдным.

Охотничье оружие алеутов было прекрасно приспособлено к особенностям охоты на море: два вида неповоротных гарпунов, поворотные гарпуны, копья, шатины (*Ляпунова, 2002; 1964б*). Все промысловые орудия были строго дифференцированы по видам животных, для охоты на которых были предназначены (“бобровые стрелки”, “сивучьи стрелки”, “нерпичьи стрелки”, “китовые копья”, “стрелы на птиц”). Гарпуны и копья бросали с помощью копьеметалок — де-

ревянных дощечек 50–70 см длиной с продольным желобком, углублениями для пальцев на одном конце и костяным упором на другом (*Гирифельд*, 1953. С. 98–118).

Орудиями охоты на сухопутных животных являлись лук и стрелы. Алеуты пользовались небольшим усиленным луком, наконечники стрел были каменные, лавровидной формы. Способ крепления тетивы был такой же, как у чукчей и коряков – навешивалась петлей на скошенные концы древка.

Кости морских животных, камень служили основным материалом для изготовления наконечников гарпунов, копий, дротиков, рыболовных крючков, острог и других предметов охотничьего и рыболовного снаряжения. Особенно часто их делали из кости кита.

Наиболее широко алеуты использовали неповоротные гарпуны и легкие метательные копья, что отличало их от эскимосов, у которых употреблялись поворотные гарпуны (за исключением тихоокеанских), а легкие метательные копья вообще не использовались. Поворотные гарпуны алеуты употребляли редко. Охотничье оружие алеутов было приспособлено для метания его с легкой, малоостойчивой байдарки. Эскимосы в отличие от алеутов промысел крупных морских животных, и особенно китов, производили с многовесельного *умиака*.

Особенности, присущие морской охоте алеутов, позволяют говорить о высокой степени специализации морского промысла, что предполагает длительную по времени эволюцию культуры именно в этом конкретном районе (*Ляпунова*, 1975а. С. 86; *Файнберг*, 1991б. С. 325–352).

Женские орудия труда – это палка-копалка для выкапывания съедобных корней – *копарулька*, широкие сланцевые ножи с деревянной рукояткой для раскряйки шкур и *пекулки*, скребки для очистки мездры.

В качестве хозяйственной утвари за неимением глиняной посуды использовали пузыри животных, желудок морского льва, воду держали в деревянных сосудах. “Каждая семья пред своим отделением в особенных деревянных посудидах скапливает урину как для крашения в ней травы, так и для омовения” (*Сарычев*, 1952. С. 212). Выброшенными на берег губками мыли посуду, а крупные раковины моллюсков использовали для хранения нужных в хозяйстве мелочей. Для шитья употребляли иглы, сделанные из костей ног чаек, нитками служили скрученные сухожилия морских млекопитающих. Из длинных водорослей *таломов* делали веревки, натирая их жиром морского зверя, а из шаровидных утолщений *нереоцистисов* – пепельницы и подсвечники. Известковые отложения корковых багрянок (литотамниевые водоросли) употребляли как абразивный материал при выделке шкур сивучей и котиков и для полировки поплавков сетей, чтобы отбить запах человеческих рук. Наряду с традиционной утварью пользовались привозной посудой фабричного производства. Шкуры каланов, котиков, нерп, сивучей использовали в качестве постелей, из них же шили одежду. Жир котиков перетапливали и использовали при приготовлении пищи, для смазывания обшивок байдарок и для освещения жилища.

Так же, как и на Алеутских островах, море и морское побережье давали командорским алеутам все необходимое для жизни. У северной оконечности о. Беринга, в тридцати километрах от с. Никольского, на каменистых отмелях расположено одно из двух беринговских лежбищ котиков. Их убивали, заманивая на специальные забойные площадки. Битье котиков на лежбищах и добывание морских животных на берегу производилось палками-дубинками (*дрегалки*). С байдарок алеуты охотились на морских млекопитающих с помощью короткого копья. Позднее при охоте стали применять и сети. Когда удавалось убить кита, жители надолго обеспечивали себя разнообразными продуктами: мясом, кито-

вым усом, спермацетом для изготовления свечей, сухожилиями для шитья, кишками, жиром. Шкуры каланов, котиков, нерп, сивучей использовали в качестве постелей, шили из них одежду. С появлением на Командорах сельского хозяйства штормовыми выбросами водорослей стали удобрять огороды, а обсыпанные муклой водоросли использовали как корм для свиней.

Для алеутского общества XVIII в. было характерно наличие развитого обмена на базе разделения ремесленного труда между обитателями восточной и западной частей Алеутских островов. Алеуты торговали также с чукчами и индейцами северо-западного побережья Америки.

Существовал у алеутов обмен и внутри общин – через посредника (*тауянак*), избиравшегося из молодых алеутов. Имевший лишнюю или ненужную вещь посылал ее с посредником в другое жилище или гостям, прося за нее что-то определенное или что дадут (*Вениаминов*, 1840. С. 110–111). Путем обмена алеуты получали с Аляски оленье и медвежьи парки, а от *кенайцев* и *чугачей* – тарбаганьи (*Ляпунова*, 1972. С. 215–227). Кроме того, алеуты покупали еврашечьи парки у эскимосов Аляски, а им продавали кишечные камлейки (*Jacobi*, 1937. Р. 128).

Поселения. Алеуты жили в постоянных поселениях, свойственных всем оседлым рыбакам и морским зверобоям. Свои селения они располагали на побережье, поскольку здесь были наиболее благоприятные условия для промысла рыбы, морских животных, имелся плавник для хозяйственных нужд.

Селения обычно устраивались на мысах или перешейках между двумя заливами, что было важно в оборонительном смысле: при приближении врагов байдарки можно перенести с одного залива на другой. Выбирали обычно высокое открытое место, откуда можно было наблюдать за ходом морских животных, приближением неприятеля. Рядом с селением должны были быть источники питьевой воды, лежбища морских животных, рыболовные угодья, птичьи гнездовья, места сбора дикоросов (*Frohlich*, 2002. С. 63–88; *Ляпунова*, 1975а. С. 130; *Сарычев*, 1952. С. 138, 200). Рядом с селением на берегу моря располагались костяные или деревянные подставки для байдар.

Почти во всех селениях восточных алеутов имелись укрепления – *аттагин* для защиты от врагов, они представляли собой большую яму, обнесенную по периметру досками высотой в человеческий рост (*Вениаминов*, 1840. Ч. 2. С. 208).

Характер селений на западной и восточной частях Алеутских островов ко времени их открытия был различен. У западных алеутов они состояли из индивидуальных для каждой (малой) семьи жилищ и одного общественного здания, где жил тойон со своими родственниками (*Берг*, 1924. С. 13). Селения восточных алеутов состояли обычно из больших коллективных домов (*улягам*), в каждом из которых располагалось от 10 до 40 семей.

Для поселений алеутов XVIII в. (особенно восточных) была характерна значительная плотность населения. Уже к первой четверти XIX в. многие старые алеутские селения были заброшены. С приходом русских изменились и селения, и жилища алеутов, селиться они стали поближе к тем местам, куда заходили суда русских. В начале XIX в. селения состояли из небольших домов (от 2 до 10) не более 20 м в длину, в каждом из которых проживала одна семья (или две небольшие) (*Ляпунова*, 1975а. С. 143).

Жилища. Ко времени прихода русских алеуты жили в полуподземных жилищах, называемых *барабара* или, по-алеутски, *улах*. Их каркас строили из прибитого к берегу плавника и китовых костей, покрывали вязанками сухой травы, шкурами и поверх всего – дерном. В крыше оставляли несколько четырехугольных отверстий, через которые по бревну с зарубками, служившему лестницей,

попадали в помещение и осуществлялась вентиляция. Некоторые дома достигали 60 м и более в длину и 15 м – в ширину (*McCartney, Veltre*, 2002. Р. 249–266). Жилища обычно ориентировали на восток, который особо почитался алеутами. “И сколько мне случалось видеть признаки прежних юрт, – писал И. Вениаминов, – то почти всегда они строены длиною с востока к западу и, кажется, не всегда потому, чтобы строение приноровить вдоль ветров, дующих сильнее прочих” (*Вениаминов*, 1840. Ч. 2. С. 204).

Жилища у западных и восточных групп алеутов различались: “На некоторых островах (скорее всего западных. – *Авт.*), – писал И. Георги, – ведутся отчасти по старинному обыкновению, а отчасти и по причине каменистой от земли обнаженной подошвы малые фута в три глубиною землянки же, в коих живут по одной только семье. Большая половина островитян (по-видимому восточных. – *Авт.*) имеет и летние хижины (барабора), подобно также камчадальским. Они огромнее, стоят поверх земли и преисполнены людей” (*Георги*, 1799. Ч. 3. С. 90).

Летние жилищ у западных алеутов не отмечено. В сообщениях путешественников говорится, что летом они не живут на одном месте, а во время своих перемещений и на дальних промыслах устраиваются на ночлег в вырытых ямах, выстланных мхом и травой, покрываясь парками и циновками. Ночуют они также под байдарами или сооружениями из байдар, весел и длинных жердей, покрывая их шкурами. Роль общественного дома у западных алеутов выполняло самое большое в селении жилище, где жил тойон с семьей (*Ляпунова*, 1975а. С. 141).

Стационарное полуподземное жилище восточных алеутов *улягамах* вмещало от 10 до 40 семей, часто все селение. Структура, устройство и организация внутреннего пространства подобных жилищ подробно описаны многими авторами (*Вениаминов*, *Сарычев*, *Коровин*, *Лэнтис*, *Соловьев*, *Георги*, *Кук* и *Мерк* и др.). В книге Кука дано подробное описание строительства и внутреннего вида жилища на о-ве Уналашка (восточные алеуты) (*Cook*, 1785. С. 108).

Внутренние несущие столбы, расположенные вдоль стен жилища, выделяли места для отдельных семей. От столбов к стене шли невысокие перегородки – внизу из досок, наверху из циновок, которые разделяли помещение на отсеки. Невысокие перегородки из досок – *аюк* (высотой менее 1 м) отделяли семейные помещения от середины жилища. Вдоль стен сооружали нары, отдельные для каждой семьи. Г.А. Сарычев писал: “Внутри юрты, по сторонам ее, живут алеуты семьями, одна подле другой, в нарочно сделанных отделениях, где травяные рогожи постланы вместо постелей” (*Сарычев*, 1952. С. 138); “днем сидят на оных, упражняясь в рукоделии, а ночью спят, одеваясь своими парками” (Там же. С. 212).

Под нарами хранилась утварь. Вдоль стен в семейном помещении сооружали полки *кихъян*, которые устилали циновками. В зимнее время на них хранили пищевые припасы. Над полками устраивали еще небольшие полки *итгусин*, где каждая семья держала свои пожитки (*Ляпунова*, 1975а. С. 142; *Jakobi*, 1937. Р. 118).

За нарами часто выкапывали дополнительные секретные хранилища *агаяк*. Их могли использовать и как кладовые, и как спальни для детей, а при внезапных нападениях врагов “в них прятались и отсиживались”.

Жилища отапливали и освещали жировые лампы из камня или глины, которые выполняли также роль очагов. Хранительницей очага считалась женщина (*Ляпунова*, 1975а. С. 142).

В передней, восточной, стороне жилища помещался тойон со своими женами и детьми, затем в соответствии с занимаемым положением размещались осталь-

ные семейства – каждое со своим имуществом в отдельном помещении (Ляпунова, 1975а. С. 142).

Такие дома служили и как производственное помещение, и как место проведения общинных и церемониальных действий, а иногда – местом погребения усопших.

Для обитателей одного дома у алеутов имелись специальные термины – *улякилянап* и *улянакак* (“дом”, “семья”, “семейство”). Вениаминов определяет их словом “родники” (Вениаминов, 1840. Ч. 2. С. 199–200, 279). “Родники” составляли определенное социальное объединение. Ляпунова считает его большой семейной общиной (Ляпунова, 1975а. С. 136).

Кроме таких больших жилищ, которые были преимущественно зимними, у восточных алеутов имелись и летние жилища – *уляк*, отдельные для каждой семьи (Вениаминов, 1840. Ч. 2. С. 207). В них же хранили промысловое снаряжение, пищевые запасы, имущество. Вероятно, это были шалаши, сооружаемые из китовых костей или плавника, менее углубленные в землю и менее утепленные полуземлянки (Ляпунова, 1975а. С. 141).

Строительство больших жилищ всегда сопровождалось праздниками. Когда была готова жилищная яма, тойон или старший в роде устраивал угощение для будущих обитателей жилища. Тогда же определялось и место, где какая семья будет жить (по старшинству) (Ляпунова, 1975а. С. 142). По завершении строительства в дом вселялись не все сразу, а по очереди, начиная с тойона, и каждый новосел должен был “делать праздник” *катгулялик* и угощать всех жителей селения. После того как жилище заселялось полностью, устраивали общий праздник *укамак*, на который приглашали и жителей соседних селений. *Укамак* устраивали также при ежегодном переходе из летних индивидуальных жилищ в общие дома (Вениаминов, 1840. Ч. 2. С. 207–208).

После прихода русских начались изменения в конструкции жилищ. Новые дома (“юрты”) были небольшими; в землю они углублялись не более чем на 70 см. В передней стене прорубали окно, в противоположной – дверь, очень узкую и низкую. Иногда для освещения, как и раньше, наверху делали люки. Вместо стекол в них (и окно) вставляли сивучьи или китовые кишки. Двери завешивали шкурами морских животных, иногда сбоку встраивали вход через низкую пристройку в виде русских сеней. Для освещения использовали жировые лампы, для обогрева – иногда ставили печи (Ляпунова, 1975а. С. 143).

Жилища командорских алеутов в первый период пребывания их на новой родине представляли собой немного видоизмененные полуподземные алеутские юрты. Они были меньше традиционных и менее углублены в землю. Стены и крышу строили из жердей, плах, досок (из плавника) и обкладывали дерном. Изнутри стены утепляли циновками, пол был земляной или покрыт досками; наверху оставляли люки для света, но вход был сбоку, через небольшие сени. Позже в таких полуземлянках стали устраивать окна, которые затягивали кишками морских животных, а иногда – ставить печи. Как и на Алеутских островах, компания сооружала здесь для неженатых рабочих жилища больших размеров, которые называли “казармами”. Семейные селились в юртах на 1–2 семьи (Ляпунова, 1989. С. 50–51). Освещали и отопливали жилища жирниками, позже американскими судовыми печами.

В 1870-е годы представители американской компании “Гутчинсон” начали строить для алеутов стандартные деревянные дома. Они оказались непригодными для проживания в зимний период, поскольку требовали много топлива для обогрева (Волошинов, 1886. С. 21–22). Люди иногда предпочитали оставаться на зиму в местах промысла и жить в юртах, а не в холодных домах (Ляпунова, 1989. С. 53).

Пища. Основная традиционная пища алеутов – мясо, жир и внутренности морских животных, особенно сивуча, птица, рыба, морские беспозвоночные, водоросли, ягоды, коренья. Пищу ели сырой (довольно часто), в жареном или вареном виде. Впрок запасали в основном сушеную рыбу и китовый жир, который хранили в пузырях из желудков морских животных. Он был не только продуктом питания, но и средством для обогривания и освещения жилища.

Продукты промыслового забоя котилов – лапы, сердца, языки – до сих пор считаются у алеутов особым деликатесом.

Одними из основных продуктов питания на островах были и остаются рыба и разнообразные морские беспозвоночные. Рыбу ели как свежую, так и соленую, а также сушеную без соли (*юколу*). На Командорах *юкола* шла и на корм ездовым собакам, и на приманки для песцов, рыбьими головами растапливали печь.

В пищу употреблялось также мясо и яйца птиц. Очень вкусным считалось мясо молодых глупышей, которых следовало ловить, пока они не встали на крыло.

Морские водоросли, особенно ламинарию, широко известную под названием “морская капуста”, добавляли в супы с морепродуктами, тушили, заготавливали впрок (сушили).

Из морских моллюсков варили супы или просто отваривали их. На Командорах литорины и морские блюдечки (*чимиги* и *чикичи*) называли “алеутские семечки”.

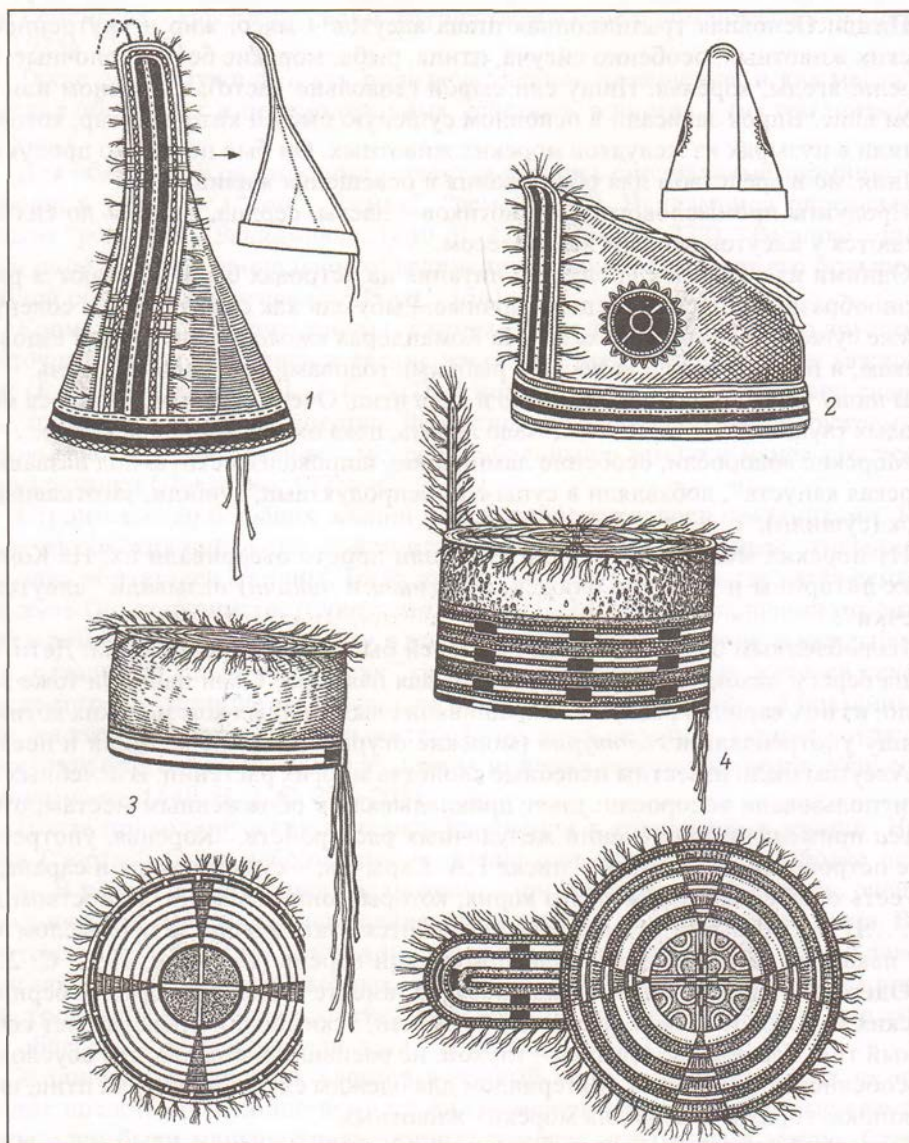
Излюбленным блюдом местных жителей была икра морских ежей. Дети, играя на берегу, лакомились икрой, разламывая панцири. Сами панцири тоже шли в дело: из них варили краску для окрашивания выделанных кож морских котилов. В пищу употребляли и *голотурий* (морские огурцы), ими же кормили и песцов.

Алеутам были известны целебные свойства многих растений. В лечебных целях использовали водоросли: *ульву* прикладывали к обожженным местам, отвар *фукуса* применяли при лечении желудочных расстройств. “Коренья, употребляемые островитянами в пищу, – писал Г.А. Сарычев, – суть макарша и сарана, да еще есть особый род желтого корня, который они почитают лекарством для глаз. ...И для того те алеуты, кои намереваются ехать в море за промыслом зверей, накануне того дня едят вышеупомянутый корень (Сарычев, 1952. С. 210).

Одежда. Традиционная одежда алеутов, вместе с одеждой других беринго-морских народов (коряков, ительменов, чукчей, эскимосов), представляет собой единый тип. Главный ее признак – глухой, не распахной покрой, что обусловлено особенностями климата. Материалом для одежды служили шкурки птиц, шкуры, кишки, горла и сухожилия морских животных.

Основной одеждой алеутов была *парка* – длинная глухая (без разреза спереди) куртка из меха морского котика, калана, птичьих шкурок, женская – из шкур морских бобров или котилов мехом внутрь. В сырую погоду и перед выходом в море поверх нее надевали *камлейку* – глухую непромокаемую одежду из кишок и горл морских животных с рукавами, глухим закрытым воротом и капюшоном. По покрою она напоминала парку. Края капюшона и рукавов затягивали шнурками. Парки и камлейки украшали аппликацией, вышивкой из волос и бахромой. Мужская и женская одежда совпадала по покрою, несколько отличаясь украшениями.

Комплект праздничного алеутского костюма включал: мужскую нарядную *парку* – верхнюю одежду в виде двойной меховой рубахи с капюшоном, сшитую из птичьих шкурок; женскую нарядную *парку* из шкур диких песцов или лисиц; *камлею* из кишок сивуча, богато украшенную орнаментом, а также головные уборы, обувь, охотничьи и бытовые принадлежности, сопровождавшие обряды и ритуалы.



Обрядовые головные уборы

1, 2 – западные алеуты; 3, 4 — восточные алеуты. МАЭ, № 2868-234, 2868-232, 2868-233, 536-14

Одежда командорских алеутов, употреблявшаяся на промысле, не отличалась от традиционной (*парки* из шкурок птиц, *камлейки* и куртки с капюшонами из сивучьих кишок и горл, штаны из нерпичьей кожи). Однако у них появился и новый тип одежды – *бродни* – штаны из сивучьих горл, к которым пришивались непромокаемые *торбаса* – мягкие сапоги из кожи морских животных. В повседневной жизни алеуты носили русскую одежду.

Головные уборы алеутов были двух видов: промысловые и празднично-обрядовые. Деревянные шляпы *чагудах* с длинным козырьком, с верхом или без, него – неперемнная принадлежность одежды алеутского охотника. Форма шляп зависела от социального положения, которое занимал владелец: коническая (у вождей-тойонов) либо с открытым верхом (типа козырек) с сильно удлиннен-

ной передней частью (у простых охотников). Молодой охотник носил шляпу с коротким козырьком. Шляпа более опытного имела козырек подлиннее. Самые опытные охотники носили открытую высокую шляпу с очень длинным козырьком, украшенную усом морского льва. Их надевали на капюшон камлейки (Шубин, 1992, С. 37–52).

Изготавливалась такая шляпа из цельного куска дерева (позднее – из нескольких скрепленных кусков дерева), который посредством долбления превращался в пластину. Далее пластину распаривали, придавая ей нужную форму. Края пластины соединяли особым способом, чтобы из нее получился конус или козырек. Соединение закреплялось сухожильными нитями так, что сзади образовывался шов. С боков и сзади украшали резными пластинками из моржового клыка, гравированными геометрическим орнаментом, в который втирали краску. На вершину задней пластинки, служившей одновременно и верхушкой шляпы, крепили костяную фигурку птицы или зверя. В боковые отверстия пластинки вставляли сивучьи усы длиной до 50 см. Количество их зависело от охотничьего достоинства владельца и свидетельствовало о числе добытых моржей. Эти головные уборы носили только мужчины (Ray, 1981; Black, 1991).

Празднично-обрядовыми головными уборами были шапки разнообразной формы из кожи и птичьих шкур с украшениями, кожаные повязки, украшенные узорными швами. Все головные уборы были только мужскими. Церемониальные шляпы имели более богатый орнамент.

Обувью служили *торбаса* – сапоги из кожи морских животных. Горла сивучей употреблялись на голенища сапог, а из ласт делались подошвы. Более древний тип *торбасов* представлял собой широкое голенище с пришитой подошвой. Своей обуви алеуты не изготавливали, а выменивали ее у эскимосов.

Неотъемлемой частью праздничного убранства были ожерелья, ручные и ножные браслеты, вставки и подвески в отверстиях, проделанных в губах и возле губ, а также в носу, по краям ушной раковины и в мочке уха, лабретки (Васильевский, 2002. С. 71–78). Их изготавливали из кости, камня, деревянных и сланцевых палочек, перьев, уса морского льва, травы и корней растений. Крупные стеклянные бусины, главным образом китайского происхождения, свидетельствовали о богатстве их владельца. Однако меньше чем за столетие, со времени открытия островов русскими, украшения совсем исчезли из обихода алеутов. Алеуты наносили татуировку и раскрашивали лицо и тело, однако с началом контактов с русскими и принятием крещения эта традиция стала ослабевать (Ray, 1981).

Средства передвижения. Основным средством передвижения по морю была байдарка – каркасная лодка, обтянутая сивучьей или нерпичьей кожей. По своим техническим качествам она была прекрасно приспособлена к плаванию в открытом море. Этот тип лодки был распространен вдоль всего северного побережья Северной Америки, на северо-западном побережье Гренландии и на северо-востоке Азии (у эскимосов, чукчей, коряков, алеутов) и использовалась она для охоты на морских млекопитающих, ловли рыбы. У алеутов это транспортное средство по своей конструкции достигло совершенства (Robert-Lamblin, 1980. Р. 5–20).

Алеутская байдарка (*игах*) строилась следующим образом. Каркасом лодки служил эластичный деревянный остов (решетка) из обтесанного плавника, скрепленный сухожилиями, костью и китовым усом. Под ударами волн такой каркас гнулся, но не ломался. Снаружи он обтягивался сивучьей и нерпичьей кожей. Все сооружение представляло собой своеобразную капсулу, в которой сверху оставалось круглое отверстие (люк) для гребца. Обшивка переходила в сшитую из кишок непромокаемую горловину, которую можно было туго затянуть



Женщина в парке из шкур морских котиков; деревянные блюда, костяные ложки, пояс для плясок. 1768–1769 гг.

Алеуты. Алеутские острова, о. Уналашка. Рис. М.Д. Левашова (Ляпунова, 1975а)

под мышками у гребца. Таким образом, алеут составлял как бы единое целое со своей байдаркой. Детали ее тщательно отделялись, она была искусно декорирована и очень легка, ее можно было поднять одной рукой. Из-за своего уникального строения она была очень устойчива и намного быстрее эскимосского каяка. Весла были легкими, двухлопастными. Садясь в водонепроницаемой одежде в люк, охотник плотно стягивал его края вокруг своего пояса. На случай аварии к байдарке привязывались пузыри из надувных нерпичьих шкур или сивучьих желудков.

Алеуты достигли очень высокого искусства не только в строительстве байдарок, но и в плавании на них. По свидетельству русских путешественников, алеуты,

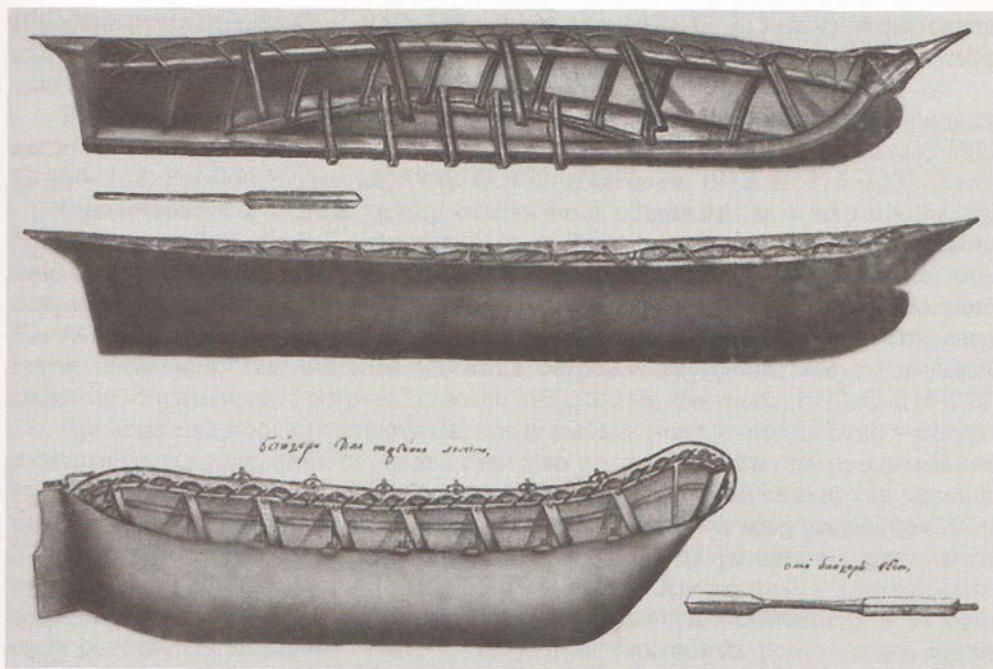
неуклюжие и малоподвижные на земле, совершенно преображались в своих байдарках. “Алеут, – писал И. Вениаминов, – когда сидит в своей однолючной байдарке и, разумеется, в своем национальном костюме, совсем другой человек, чем на земле; в то время кажется, что он создан для байдарки, или байдарка изобретена для того, чтобы показать его с самой лучшей стороны” (Вениаминов, 1840. С. 240; Robert-Lamblin, 1980. Р. 5–20).

Благодаря байдарке и своим мореходным навыкам алеуты могли уходить далеко в море или к другим островам. Байдарка была очень эффективна при охоте на морских животных благодаря большой скорости и маневренности. Важным ее качеством была и бесшумность при приближении к животному (Ляпунова, 1972. С. 215–227).

Алеут в своей однолючной байдарке мог отправиться на промыслы один, без товарищей. Сообщения о таких выездах встречаются в фольклоре алеутов. Привезенная охотником добыча могла быть довольно значительной: 100–200 кг внутри байдарки и сотни килограммов на буксире (для транспортировки дичи имелись поплавки из тюленьих шкур). Таким образом, байдарка позволяла поддерживать существование охотника и его семьи без кооперации усилий всей общины (Ляпунова, 1972. С. 215–227).

С проникновением огнестрельного оружия большое распространение получили двухлючные байдарки, которые раньше использовались при обучении подростков охоте. Второй гребец должен был удерживать равновесие во время стрельбы. Алеуты создали также трехместный *кайак* с тремя люками и двуплоскостными байдарочными веслами.

Другим типом лодки была большая байдара: около 9 м длиной, походила на эскимосский *умиак* и использовалась для хозяйственных поездок с острова на остров, перевозки детей и женщин, транспортировки большого числа людей



Байдара. 1768–1769 гг.

Алеуты. Алеутские острова. Рис. М.Д. Левашова (Ляпунова, 1975а. С. 99)

(он мог вместить приблизительно 12 пассажиров, или 6 охотников) во время охоты на кита или на моржей, для ловли трески и палтуса, а также в военных походах. Это была открытая лодка с остовом из китовых ребер и плавника, также обтянутых кожей морских животных.

У командорских алеутов появились не характерные для традиционной культуры алеутов виды транспорта. Так, на о. Беринга использовались нарты с собачьими упряжками. На них ездили зимой и летом. Медновские алеуты освоили лыжи камчатского типа – короткие, широкие, подбитые шкурой нерпы с мехом. Однако основным видом транспорта и здесь оставались байдарки и байдары.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И СЕМЕЙНО-БРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

К середине XVIII в. население каждого острова или группы островов представляло самостоятельное территориальное объединение с самоназванием и диалектом. Предполагается, что это были племена, состоявшие из родовых общин – объединений лиц, связанных кровнородственными отношениями и именем общего предка (*Файнберг*, 1955. С. 68–77).

В маленьких поселениях, разбросанных по островам, жило несколько нуклеарных семей, большинство которых было связано родственными отношениями. “Фактически, целая деревня могла бы быть составлена из родственников” (*Lantis*, 1970. Р. 2, 292; *Ляпунова*, 1972).

Состав селений-общин алеутов был неоднороден. Кроме родственников, они включали значительное число чужеплеменников: рабов и “безродных” алеутов. И даже родственники были дифференцированы по имущественному и социальному признаку. Домашнюю общину алеутов, по мнению Р.Г. Ляпуновой, можно рассматривать как патриархальную, хотя некоторые локальные различия на островах и существовали (*Файнберг*, 1955; *Ляпунова*, 1972. С. 215–227).

Охотничьи и рыболовные угодья у алеутов являлись коллективной собственностью общин-селений. Свидетельства ранних русских сообщений подтверждают это: “Всякое селение имело свои отдельные места для промыслов” (*Вениаминов*, 1840. С. 166); “А где же кто имеет жилище, другой поблизости оногo зверей промыслять, а что и с моря выкинет явно взять не смеет, разве с дозволения” (*Русские открытия*, 1948. С. 167–168; *Ляпунова*, 1972. С. 215–227). В фольклоре алеутов встречается сюжет, где нарушители этого правила наказываются смертью (*Вениаминов*, 1840. С. 280–282).

Есть указание на существование права собственности объединений ряда селений-общин (или их объединений) на земельные угодья (*Вениаминов*, 1840. С. 166–168; *Русские открытия*, 1948. С. 177; *Ляпунова*, 1972. С. 215–227).

Существовала и борьба между отдельными общинами за места промыслов. “Слабейшие и беднейшие” вынуждены были “искать себе средства к существованию в другом месте, делаясь недругами и даже врагами прежних своих утеснителей, а потом и всем единоплеменникам” (*Вениаминов*, 1840. С. 94–95; *Macshner, Reedy-Macshner*, 1998). На это указывают, по-видимому, и названия отдельных групп населения. Так, жителей Ближних островов восточные алеуты называли *сасигнан* – “изгнанные с острова” (*Jacobi*, 1937. S. 116; *Ляпунова*, 1972. С. 215–227).

При охоте на морских животных, ловле рыбы в море, охоте на птиц у алеутов существовала кооперация труда как средство повышения его производительности. Участники охоты под руководством главы расширенной семьи, как правило, были членами одного домохозяйства, живущего в большом многосемейном доме. Характерным, по словам Сполдинга, было то, что конкуренция и соревнование не разрушали общину (*Spaulding*, 1955. Р. 114–115). Кроме того, у алеутов бытовали определенные формы экономических содружеств, основанных и на братском родстве (*Вениаминов*, 1840. С. 197), и на фиктивных родственных связях (*Вениаминов*, 1840. С. 23; 1846. С. 4).

Наряду с кооперацией существовали развитые формы индивидуального труда со сравнительно высокой производительностью, чему способствовали совер-

шенные средства производства и высокая квалификация охотников, “выработанные на протяжении многих веков адаптационной стратегией” (Ляпунова, 1972).

Для распределения добычи существовали определенные правила, учитывающие степень участия охотника в промысле. Больше всего уравнилельных моментов было в распределении выброшенных на берег китов, в том числе и погибших от ран, нанесенных охотниками (Ляпунова, 1972. С. 215–227). При охоте на морского бобра охотник, первым попавший в него стрелой и считавшийся его собственником, никогда не оставлял добычу себе, а дарил ее своему ближайшему родственнику, тот в аналогичном случае поступал так же (Jacobi, 1937. Р. 120). По свидетельству И.Е. Вениаминова, считалось постыдным, будучи на охоте, не предложить и не отдать товарищу лучшую часть добычи или при ее дележе “не быть довольным и явно показывать свою жадность (в последнем случае все отдавали таковому свои части в посмеяние)” (Вениаминов, 1840. С. 115–116).

Архивные материалы второй половины XVIII в. указывают на существование присвоения продуктов отдельными семьями: “Они не знают общественно ни нужд, ни выгод, а к собственности привязаны, даже и в промыслах бывает часто так, что один подстрелит нерпу или котика стрелкою, другой готового хватает и редко делится в чем, разве больших зверей сивучей упромышляют вообще или кита выкинет” (Ляпунова, 1972).

Однолючная байдарка и охотничьи орудия являлись собственностью охотника, т.е. основные средства производства находились в индивидуальном владении, что способствовало экономической самостоятельности отдельной семьи, возглавляемой хозяином-охотником. Индивидуализация труда обусловила и выделение малой семьи из коллектива общины.

Сообщения о бедственном положении сирот дают основания сделать вывод об отсутствии коллективных норм распределения пищи. “Примечено у жителей здешнего острова в разных юртах много бедных маленьких ребят, совсем голых и в крайней нечистоте живущих, о коих чрез толмача уведомленность, что они беспомощные сироты, а питаются только собирая при убылой воде ракушки и оставшимися от взрослых людей оглоданными рыбьими костями” (Ляпунова, 1972).

Сведения о хранении и потреблении пищевых запасов у алеутов также указывают на индивидуализацию в распределении добычи. В бытовавших до прихода русских больших коллективных полуподземных жилищах алеутов были выделены отдельные места для каждой семьи, в которых хранились ее имущество и “кормовые запасы”. В таком общем жилище его обитатели питались не сообща, а каждая семья отдельно на своих нарах (Jacobi, 1937. Р. 121).

Однако практика присвоения добычи индивидуального промысла сосуществовала с проявлениями коллективного распределения. На это указывает, например, такой обычай: “С начала промысла первого убитого зверя мясо хозяин одного раздает в своем селении всем алеутам по части каждому” (Сарычев, 1802. С. 127). Традиции коллективного распределения пищи активизировались также в случае ее крайнего недостатка и экстремальных погодных условий. Гостю из другого селения не полагалось доли из охотничьей добычи местных жителей, но он всегда был накормлен по прибытии в деревню ли, в рыболовный или охотничий лагерь.

Существовавшие производственные отношения и отношения в сфере распределения создавали предпосылки для разделения членов общины на богатых и бедных и, соответственно этому, на знатных и простых общинников. Имеющиеся сообщения показывают, что у алеутов существовало имущественное и социальное неравенство (Ляпунова, 1972).

Социальная стратификация традиционного алеутского общества проявлялась в распределении полезной площади в длинных домах и на похоронах. Форма охотничьего головного убора также указывала на положение его владельца. Богатство состояло не только из мехов и пищи, но также из цуклей, янтаря и рабов.

Как форма противодействия растущей имущественной дифференциации у алеутов существовал обычай потлача. Он имел те же основные черты, что и потлач у индейцев Северо-Западной Америки (Аверкиева, 1960; 1961). Эта ритуальная форма дарения выражалась в угощении, плясках и раздаче подарков (составные части всякого потлача). Распределение пищи и подарков чаще всего происходило не среди членов селения, а среди приезжающих гостей. И. Вениаминов описывает потлач под названием “торжественные празднества” (или “игрушки”). Существовал у алеутов и погребальный *потлач*. Здесь угощение и подарки получали все члены селения (Вениаминов, 1840. С. 85–86, 90–91).

О правилах наследования имущества у алеутов сведения очень скудные. Имеются немногочисленные свидетельства, что наследование было матрилинейным. Так, в одном из сообщений говорилось, что наследство после смерти отца делили его родственники: жене и детям давали большую часть, а остальное брали себе (Сарычев, 1802. С. 167). На островах Креницына дом со всем его содержимым, за исключением того, что нужно было для охоты и рыболовства (какая и орудия труда), принадлежал жене. Дом наследовался по женской линии, т.е. старшей дочерью, принимая во внимание, что имущество мужчины было унаследовано по мужской линии (Spaulding, 1955. Р. 97–98). Это подтверждается тем, что старшая дочь продолжала жить со своими родителями после брака. Если бы она вышла замуж за своего кресс-кузена, ее муж просто продолжал бы жить там, где он работал на ее родителей в молодости. По-видимому, наследование стало происходить по мужской линии под влиянием русских и в связи с распространением православия. По замечанию Сполдинга, “как член Русской Православной Церкви мужчина надеялся оставить свое имущество племяннику, сыну или крестнику” (Spaulding, 1955. Р. 98).

До прихода русских на Аляску поселенную общину возглавлял вождь (*tukux*, или, как говорили русские, – *тойон*), который был главой общины-деревни, состоявшей из родственников или из расширенных семей в селении. Существует много указаний на то, что тойон селения был прежде всего военным главой; в повседневной жизни он не пользовался особыми экономическими преимуществами. Первые сообщения русских так свидетельствуют об этом: “В каждом жилье есть старшина – туку или тоёны – по одному и по два, которые дальней над жителями власти не имеют, а работают с прочими наряду” (Ляпунова, 1972. С. 215–227).

Тойон получал власть либо по наследству, либо избирался (Lantis, 1972. Р. 43–65). При выборе вождей селения принцип старшинства часто подменялся богатством. Стать вождем мог только человек, имевший знаменитых предков, заслуживший себе славу хорошего промышленника и воина и обладавший достаточным богатством. В языке алеутов слова “тойон” – *туккук* (*тукук*) и “богатство”, “власть” – *тукугасик* весьма близки (Вениаминов, 1846. С. 58), а слова “тойон” и “богатый” были почти синонимами. Есть и более определенные сообщения, что вождями выбирали самых имущих, а сын наследовал отцу. Если же сына не было, то вождем избирался другой (Jacobi, 1937. Р. 121). И хотя власть тойона могла быть наследственной – от отца к сыну или племяннику, но эта наследственность регулировалась традициями и решением “знатных” (Вениаминов, 1840. Ч. 2. С. 99, 164–165; Ч. 3. С. 13; Ляпунова, 1972. С. 215–227).

Кроме организации повседневной общественной жизни, в обязанности тойона входили торговые и политические связи, судебные дела, охрана лежбищ мор-

ского зверя, контроль за другими угодами. За пределами своего острова власти у него не было (*Lantis*, 1970. Р. 295). Он должен был контролировать поведение людей так, чтобы это не возбуждало враждебность в общине, и командовать в военных походах. Экономические преимущества вождя имел только после военных походов и торговых сделок. Он получал долю из каждой добычи подчиненных и обычно становился богатым. Кроме вождя, у группы был совет стариков (*Lantis*, 1970. Р. 139–301). Тойон не мог применять наказание или предпринимать военные действия без согласия “уважаемых”.

С приходом русских была установлена иерархическая система власти в общинах, которая определила полномочия руководителей каждого уровня; впоследствии эти посты стали наследуемыми (*Lantis*, 1970. Р. 250–253).

Поскольку охотой на китов занимались не все семьи, то она давала таким охотникам преимущества и высокий статус. Есть сведения, что особое право на занятие китовой охотой и знание ее правил передавались от отца к сыну, так же, как и власть лидера.

Судя по источникам, у алеутов достаточно развитым и древним институтом было патриархальное рабство, которое широко распространилось уже в конце XVIII в. Рабами (*калга*) были в основном военнопленные, как исключение – соплеменники, иногда их покупали. Некоторые алеуты имели до 20 рабов. Количеством рабов измерялось богатство человека. Рабы являлись собственностью вождей, членов их семей и других почетных алеутов. Из фольклора алеутов можно видеть, что рабы находились в личном услужении у каждого члена семьи. Слова “раб” и “слуга” у алеутов обозначаются одним термином: *таляк*, *аягам талягана* – “служанка”, “рабыня” (*Вениаминов*, 1846. С. 56). Рабыни часто становились наложницами. М.Д. Левашов следующим образом отметил существование этого института у алеутов: “Вышеописанные начальники сами тут как своих байдарок, так и убору в байдарке ничего не работают, а убирают у них слуги, коих название *калги*” (Цит. по: *Ляпунова*, 1972. С. 215–227). Они являлись в то же самое время меновой единицей (*Чубарова*, 2000. С. 94–96). “Цена *калги* была такова: за байдарку и за хорошую парку давали по паре *калгов*, т.е. мужа и жену; за каменный нож, за пару цуклей и за бобровую парку – по одному *калге*”. Охотничьи и другие орудия, байдарки, используемые рабами, принадлежали их хозяевам. *Калга* не мог иметь своей собственности, все, приобретенное им, принадлежало его хозяину (*Чубарова*, 2000). Его делом было “наблюдать чистоту и обиходство домашнее”. Воспитывая своих детей, алеуты их к такому труду не приучали, “говоря, что дети их не из рода *калгов*” (*Вениаминов*, 1840. Ч. 2. С. 165–170). За храбрость или хорошую работу раб мог быть отпущен на волю, что считалось делом “славным и достойным”. Дети рабов наследовали рабское состояние, но дети рабыни от свободного мужчины становились свободными. Наказания рабов были четко определены, встречалось и очень жестокое обращение с ними (*Ляпунова*, 1972).

На похоронах и поминках существовал обычай убивать рабов после смерти хозяина. Но уже перед приходом русских это считалось не обязательным. Иногда, несмотря на завещание умершего, рабов не убивали, что являлось “следствием расчетов” – раб сохранялся как богатство.

Наряду с эксплуатацией рабов в алеутском обществе существовала и эксплуатация беднейших сородичей. Так, сироты, чтобы не умереть с голоду, отдавали себя на попечение какому-либо богатому человеку и работали на него за пищу и одежду. Хозяин, у которого вырос сирота, мог продать его, кому захочет. Несколько случаев продажи сирот в рабство описано в дневниках Левашова (*Сарычев*, 1802. С. 166). По-видимому, эксплуатация беднейших сородичей от-

ражена также в сообщении: “Тоёны же имеют в холопстве у себя умерших родников своих жен и детей, а они называют одного тоёна отцом” (Русские открытия, 1948. С. 115).

Поскольку организация военных походов находилась в руках тойона и общинной знати, они набирали отряды из родственников, свойственников и добровольцев из других селений. Предводитель имел некоторое подобие личной дружины (4–8 человек), которая состояла из ближайших родственников или опытных воинов, которые выполняли также функции военного совета (*Macshner, Reedy-Macshner*, 1998. Р. 19–51; *Ляпунова*, 1972).

Выделение военной знати у алеутов, структура их военной организации, обычаи, связанные с дележом военной добычи, подробно описаны И. Вениаминовым. Вся добыча поступала сначала предводителю, а он уже раздавал ее согласно социальной градации воинов и с учетом ее ценности.

Кроме войн с иноплеменниками алеуты вели и междоусобные: между жителями отдельных островов из-за промысловых угодий или естественных месторождений (материалов для каменных наконечников копий, кинжалов, янтаря и др.). Следствием их была вражда, которая передавалась из поколения в поколение. Захваченных иноплеменников убивали или делали рабами (*Macshner, Reedy-Macshner*, 1998; *Ляпунова*, 1972).

До контакта с европейцами, у алеутов существовала наследственная вражда по законам кровной мести и между родственниками, и между жителями разных островов (*Macshner, Reedy-Macshner*, 1998). Такая вражда часто возникала из-за набегов на селения, когда мужчины уходили на охоту, оставляя свои семьи без защиты.

Большую роль в общественной жизни играли тайные мужские союзы. Прием в них юношей происходил по представлению дяди со стороны матери или (реже) отца. Для алеутских тайных союзов были характерны все основные элементы этого института: ряжение, запугивание женщин и детей, секретность. Элементы женских тайных союзов, выразившиеся в плясках при луне, запретных для мужчин, указывают на возможность их бытования в прошлом.

По мнению Л.А. Файнберга (1964) и Р.Г. Ляпуновой (1972), наблюдавшиеся у алеутов формы брака были остатками группового брака⁸, пережитки которого сохранились в обычаях обмена женами, уступки жены гостю, брака одной женщины с несколькими мужчинами и в брачных правах мужчин на своих двоюродных сестер. Встречались у алеутов многоженство и многомужество, гостеприимный гетеризм (обычай, по которому муж предоставлял свою жену на ночь гостю), кросс-кузенные браки (браки на двоюродных братьях и сестрах, заключаемых между членами двух родов), обычными были левират и сорорат, братская полиандрия, авункулат – обычай покровительства дяди по матери в отношении племянников. Существовал обычай, позволявший соединяться браком детям одного отца от разных матерей, тогда как дети одной матери, хотя бы и от разных отцов, не могли вступать в брак. Среди знатных и богатых алеутов существовало многоженство, развившееся на основе рабства. Термины родства отражали все эти отношения.

Представление о брачных запретах и кровосмешении нашло отражение в алеутском фольклоре. Там широко представлена тема брака между братом и сестрой, между племянником и теткой и т.д.; потомки от таких кровосмесительных браков, по верованиям алеутов, отличались необыкновенным обликом, например,

⁸ Групповой брак – форма брака, когда группа мужчин считалась потенциальными мужьями группы женщин.

имели клыки наподобие моржовых, обрастали шерстью, превращаясь таким образом в зверей-оборотней.

Степень родства неполнородных детей признавалась неодинаковой. Так, единокровные дети (имеющие общего отца, но разных матерей) могли вступать между собой в брак, а единоутробные (от разных отцов) – нет. Еще в начале двадцатого столетия мужчина мог жениться на младшей сестре своей жены, а более молодые братья имели доступ к жене старшего брата, “только, когда младший брат не женат” (Jochelson, 1933. Р. 72).

Счет родства у алеутов был и патрилинейный, и матрилинейный, и билатеральный, формы поселения после заключения брака не были четко регламентированы, они могли быть и патри- и матрилокальными.

Параллельные кузены считались родными братьями и сестрами, и по терминологии родства и по поведению, в то время как кросс-кузены были потенциальными супругами. Старший брат не мог сожительствовать с женой младшего брата, потому что он считался как бы “заместителем” отца для своего брата, но его жена не считалась “матерью” для младших родственников своего мужа. Параллельная сеть обязательств и запретов управляла отношениями между старшими и младшими сестрами и их супругами. Старшинство было важным принципом; имелись термины родства для старших и младших братьев и сестер, их права и обязанности строились на этом основании.

Молодые люди, как правило, вступали в брак по воле родителей и старших родственников, и выбор невесты происходил обычно без участия юноши, причем предпочтительно для него выбирали дочь дяди по матери. При этом “жених почти никогда не смел противоречить; но желание невесты очень часто было уважаемо...” (Вениаминов, 1840. С. 75). Впрочем, иногда инициатива находилась в руках юноши или девушки.

Были распространены либо выкуп за жену – реже, либо отработка за жену – чаще. Превалирующий способ получения жены состоял в отработке за невесту один или два года, потенциальный муж жил в семье родителей жены и помогал им вести хозяйство. В течение этого срока обрученная пара могла вступать в сексуальные отношения. Отработка за жену часто объединялась с авункулатом, т.е. жених уже с детства жил и работал в семье брата своей матери; а потом женился на дочери своего дяди (на своей кросс-кузине).

Особых брачных обрядов не было. Но если жених получал жену без отработки, он дарил ее родственникам подарки. Подобные же подарки делались всей родней жениха и распределялись между родичами невесты.

Твердых правил поселения после брака не существовало. Все зависело от жизненных обстоятельств. Молодая пара чаще оставалась с родителями жены до рождения первого ребенка и затем переселялась в дом мужа. Если, однако, отец жены нуждался в помощи, а отец мужа имел других сыновей, которые могли помочь ему, молодой муж оставался в доме тестя.

В XVIII в. уже преобладал патрилокальный брак с возможной временной матрилокальностью. Женщина была обязана после замужества жить несколько лет в доме своего отца, причем нередко молодой муж также жил в доме тестя. Молодая покидала дом отца только после рождения первого ребенка.

Каждому новорожденному давалось родовое имя по отцу или по матери. В выборе имени для мальчика принимались во внимание личные качества предков или родичей, отличившихся храбростью на войне или удачливостью в охоте и промыслах, например, “ломающий моржовые клыки” (т.е. сильный человек) или “разрушающий в битве” (т.е. сильный воин) и т.д. При разводе дети оставались у матери или, чаще, – у дяди по матери.

Воспитание детей обоего пола входило в обязанности дяди с материнской стороны. Отец отдавал своего сына брату своей жены, у которого мальчик и жил до полной возмужалости. Детей закаливали, купая в море круглый год. В десять лет алеутских мальчиков допускали к участию в охоте, а с двенадцати лет их приучали плавать на байдарках. К этому же времени они нередко оказывались номинально женатыми.

Значительные изменения произошли в общественном устройстве алеутов в течение XIX в. В результате превращения алеутов в наемных работников Российско-Американской компании распались их "родовые общины", потеряли свое значение градации, существовавшие ранее. С принятием христианства к середине XIX в. почти исчезли выкуп и заменяющая его отработка за жену, а также многоженство, многомужество и гостеприимный гетеризм. Исчезло патриархальное рабство, богатство человека стало измеряться денежной стоимостью его имущества. Вместе с тем стали входить в быт христианские обряды сватовства и венчания. Однако при вступлении в брак продолжала играть важную роль родовая принадлежность человека.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Мировоззрение, религия. Для традиционного мировоззрения алеутов характерен анимизм – вера в существование добрых и злых духов, управляющих природными явлениями и влияющих на жизнь человека. Алеуты почитали духов-хозяев земли, воды, различных животных, а также духов-предков и семейных духов-покровителей, чьи разнообразные изображения из камня, кости, дерева, птичьих шкурок передавались по наследству. Всем этим разнообразным духам делались подношения (*Меситыб*, 1999. С. 14). Была распространена охотничья магия, заключающаяся в обрядах вызывания зверя, в особых охотничьих запретах, ношении амулетов, охраняющих владельца и приносящих удачу в охоте.

Кит занимал особое место в жизни алеутов. Ребра и черепа этого животного находили в древних погребениях. Иногда в алеутских могилах находили череп умершего зверобоя, лежавший между двумя китовыми ребрами (*Black*, 1981; *Окладников, Васильевский*, 1976). По представлениям алеутов, как и в погребальном культе народов Сибири, человек уходит в страну мертвых вместе со зверем, чтобы, родившись заново, вернуться на землю.

“Восток” и “верх” были священными направлениями, связанными с создателем – Агугухом. На рассвете мужчины алеуты появлялись на крышах своих домов и становились лицом на восток, чтобы приветствовать день и “глотнуть свет”. Алеуты не боялись воды, а боготворили ее, считая источником жизни. Перед каждым важным делом они обязательно окунались в морскую воду.

Важная роль в религиозных представлениях алеутов отводилась птице. Шкурки птиц считались воплощением семейных духов. Во время охотничьих обрядов вызывания зверя большую роль играли перья, кости и изображения птиц. Зачастую костяные фигурки птиц прикрепляли к лодкам и охотничьим шапкам.

Посредником между человеком и духами служил шаман, в чьи функции входило лечение людей, помощь в охоте. По представлениям алеутов, шаман при помощи духов мог влиять на погоду, создавать благоприятные условия для охоты. Шаманская мифология включала представления о пяти мирах, о вселении в человека болезнетворных духов. Как и у некоторых народов Сибири, шаманский костюм символизировал птицу (*Berremann*, 2002. P. 25–50).

Погребальная обрядность алеутов включала мумификацию трупов: хирургическим путем внутренние органы удалялись из тела мертвых, а полость наполнялась травой, затем труп помещали в холодный поток воды, которая удаляла жир, оставляя кожу и мышцы. Мумию хоронили далеко от сырых мест в сидячем положении, обертывая ее несколькими слоями водонепроницаемых кож (*Jonsdottir*, 2002. P. 155–168). Родовые погребения размещались в небольших углублениях среди скал или в пещерах. В погребения клали орудия труда покойного, оружие, посуду, ритуальные маски и личные амулеты.

Знатных алеутов после бальзамирования хоронили в гротах (пещерах) или подвешивали между двумя столбами в корзинах. Если захоронение происходило в пещере, то у входа в нее ставили раскрашенный столб. Богатые захоронения часто сопровождалось убийством рабов (*Frohlich, Laughlin*, 2002; *Dall*, 1875).

Перед началом Второй мировой войны археолог А. Хрдличка проводил раскопки в пещерах о. Кагамил, где обнаружил более десяти мумий, подвешенных к

каменным стенам пещер. Они были натерты специальной “мазью” для бальзамирования, одеты в парки из морской выдры или птичьих шкур и плотно завернуты в травяные циновки. Вместе с мумиями в пещерах находились каменные и костяные инструменты, оружие, украшения (Frohlich, Laughlin, 2002. Р. 89–120; Окладников, Васильевский, 1976).

Известны деревянные погребальные маски алеутов, которые клали вместе с умершим знатным человеком или шаманом (шаман пользовался своей “погребальной” маской в течение своей жизни). Некоторые маски были сделаны таким образом, чтобы человек во время обряда мог удерживать ее на своем лице, зажав зубами. Одни алеутские маски, символизирующие духов шамана, фантастичны, другие представляли собой реальные изображения человеческих лиц (Dall, 1884). Маски, олицетворявшие собой духов животных, умерших предков или естественных явлений, часто использовались в религиозных ритуалах, особенно в XIX столетии (Авдеев, 1957; 1960; Маски народов Сибири, 1975).

В конце XVIII в. алеуты были обращены в православие и испытали сильное влияние русской культуры. Восприятию и сохранению православия способствовало то, что основные религиозные книги были переведены на алеутский язык и службы велись на нем же. Кроме того, большое значение имела терпимость российских чиновников к институтам традиционной культуры, подготовка миссионеров из числа аборигенов (Smith, 1980).

В настоящее время алеуты являются православными христианами с некоторыми чертами более ранних религиозных представлений: в алеутском православии христианские представления переплелись с древними анимистическими воззрениями, что вылилось в своеобразный синкретизм, – появление у них так называемой “алеутской церкви” или “алеутской веры”, т.е. православия с алеутскими инновациями. “Алеутская вера”, став одной из самых ярких составляющих современной национальной культуры американских алеутов, выступает и как средство групповой активности и солидарности.

Праздники. Среди традиционных календарных праздников алеутов главным был праздник зимнего солнцестояния. Он включал пляски, драматические представления охотничьих сцен и мифологических сюжетов, раздачу подарков. Обряды-празднества, предшествовавшие охотничьему сезону, должны были обеспечить успех в будущей охоте и сопровождалась пантомимой и танцами под пение и бубен. Исполнители надевали особые головные уборы и деревянные маски, изображавшие соответствующих героев. В пантомимических представлениях, которые разыгрывались на праздниках, участники изображали и духов-покровителей и будущих жертв – животных. Обрядовые головные уборы символизировали птицу.

Г.А. Сарычев отмечал, что алеуты для праздников специально изготавливали “личины” (маски) по образу и подобию духов, “увиденных” шаманом, в которых танцевали мужчины и женщины. Одна из мужских масок “имела разинутый рот и сверху ее тюленья голова, другая личина была об одном правом глазе... После мужчин вышли в личинах же две женщины... Перед ними плясали несколько женщин. Одна из них имела растрепанные волосы; все же они держали в руках сивучьи усы, которыми иногда показывали на стоящую в середине харю” (Сарычев, 1952. С. 201–202; Жорницкая, 1983).

Для проведения праздников избирали распорядителей из числа уважаемых людей, которым все беспрекословно подчинялись. Вокруг игровой площадки рассаживались так, что женщины оказывались с одной стороны, а мужчины – с другой. На праздниках проводились состязания в пении и танцах, танцевали под песню и бубен.

Танцы, исполнявшиеся на праздниках, воспроизводили сцены охоты или мифические сюжеты, их исполнители также надевали деревянные маски, изображавшие представляемых героев (*Dall*, 1884; *Ray*, 1967). По свидетельству Вениаминова, древние алеутские танцы продолжались 3–4 часа под аккомпанемент барабанов или бубнов и исполнялись тремя–пятью стариками, одетыми в костюмы из нерпичьих или котиковых шкур (*Вениаминов*, 1840). В своих записках он подразделял танцы на ритуальные и обрядовые на торжественных общих праздниках (*укумак*), имитационно-подражательные и развлекательно-игровые – на частных торжествах (*наганасик*) (*Вениаминов*, 1840). Первые проводились в основном зимой, к ним готовились заранее, шили костюмы, делали маски. Пляску всегда начинал мужчина – с запева и игры на бубне, женщины подхватывали. Сюжеты этой группы танцев – исторические события, нападение на неприятеля и сражение с ним, заключение мира и празднование победы, а также промысловые сцены охоты на морских зверей и птиц.

В имитационно-подражательных танцах изображались морские звери и птицы. “Ух’чук” – «Топорók» и “К’аплах” – “Вóрон” – мужские танцы, состоящие из нескольких пантомимических сюжетов (“топорок опускается на воду”, “ворон чистит свои перья” и т.п.); на имитации и подражании строится и парный танец “Охота на нерпу”.

В ряде случаев композиция танцев строго регламентировалась: танцующие двигались по кругу, по ходу солнца под аккомпанемент бубна, движения сопровождались хлопками и горловыми выкриками. И. Георги зафиксировал у алеутов и линейную композицию танца (*Георги*, 1799).

Обрядово-ритуальные танцы, мужские и женские, общие или индивидуальные, исполнялись стоя или сидя (последние – наиболее древние, в них “танцевала” верхняя часть туловища). Для стоячих были характерны пружинистые движения на полусогнутых ногах с наклоном корпуса вперед, с резкими поворотами и различными положениями рук. Танцы сольные или с малым числом участников исполнялись, как правило, в закрытых помещениях. Довольно полное описание танца на празднике кита дано в работах И. Георги и Г.А. Сарычева (*Георги*, 1799; *Сарычев*, 1952).

Хореографическая культура алеутов Командорских островов мало чем отличалась от традиционной, однако к началу XX столетия вместе с русскими обычаями и верованиями в нее вошли танцы и песни русских поселенцев. На островах Беринга и Медном прослеживались различия в хореографическом и песенном творчестве, на о. Медном при меньшей этнической пестроте населения больше сохранялось самобытных и оригинальных танцев и песен.

Танцы командорские алеуты исполняли на ритуальных праздниках, простых и частных торжествах (сольные, имитационно-подражательные и развлекательно-игровые). Существовали и культовые пляски, например, для творца всего видимого и невидимого “Агу’гук”. Шаманы в масках с помощью одних плясок вызывали души умерших, с помощью других – духов, действующих на человека. Отдельные пляски посвящались духам промысловых морских зверей и птиц, встречались пляски очищения огнем (пляска шамана перед зажженным светильником). Исполняя самые древние пляски, алеуты перевоплощались в морских животных и птиц, подражая их пластике.

По тому, как исполнялись обрядовые ритуальные пляски, их можно разделить на мужские и женские, общие и индивидуальные, стоячие и сидячие. Стоячие танцы отличались пружинистыми движениями на полусогнутых ногах с наклоном корпуса вперед, резкими поворотами, различными положениями рук.

Пляски в основном были сольными, иногда в них участвовали два-три человека. Исполнялись они, как правило, в закрытых помещениях – *барборках* (по-

луподземных жилищах алеутов), реже – на открытых площадках, специально для этого предназначенных.

Уже в 1920-е годы, по свидетельству Б.А. Редько, на Командорах танцевали, как и на Камчатке, кадрили и “Восьмерку” (Редько, 1927). Древние национальные алеутские танцы помнили только старики. В 1930-е годы биолог И.И. Барабаш-Никифоров во время экспедиции на Командорские острова описал излюбленный танец алеутов “Баланс”, в который алеуты вставляли понравившиеся элементы танцев других народов. “Баланс” состоял из трех частей: старинного русского хоровода с ведущим мужчиной, где фигуры выполнялись в определенной последовательности; “камчатской кадрили”, исполняемой парами со сменой фигур и солированием сначала юношей, затем девушек; и наконец, кружащихся (с покачиванием) пар на месте или движущихся по кругу (эта часть напоминала ритмы американских кантри и диксиленда). И при этом алеуты считали “Баланс” исконно алеутским: “чужие” танцы они переработали и приспособили к своей национальной манере исполнения. “Баланс” танцевали чуть не всем селением по несколько часов, в сопровождении гармошки и алеутской балалайки. Этномузыковед И.А. Богданов-Бродский в 1966 г. зафиксировал у алеутов пять танцев: кадрили, *карагохт* (шуточный танец), старинные алеутские танцы *кагадогтыхт*, *тулукузахт* и “Баланс”.

Качественно новый этап в развитии хореографического искусства алеутов Командорских островов связан с появлением сценических танцев, создаваемых хореографами (В.Н. Ниловым, А.В. Гилем и др.) на основе национальных танцевальных традиций и сюжетов. В.Н. Нилов выделил три группы танцев (Нилов, 2003): национально-ритуальные, заимствованные у других народов, имитационно-подражательные.

Игры. В прошлом алеуты проводили игры как на открытом воздухе – на хорошо утоптаных площадках на берегу моря, так и в своих полуподземных жилищах. Сведения о них можно найти в трудах многих ученых и путешественников XIX и XX столетий. Национальные игры-соревнования устраивались во время сезонных праздников, на традиционных праздниках кита, первой байдарки, перехода в зимние жилища, окончания сезона охоты. Описания алеутских игр сделаны В. Ниловым (2001).

Среди игр наиболее известными были “Какан” (метание деревянных кружочков), “Калуба” (попадание чуркой в кольцо), алеутская национальная борьба (раздетые по пояс борцы должны были оторвать противника от земли и поднять его над собой), стрельба из лука по мишени, перетягивание на *судатих* (короткое копье с каменным острием), перетягивание на ремне или на руках, “Лестница”.

Игра “Лестница” была постоянным атрибутом традиционных зимних праздников “Укамах”. Праздники проводились поочередно в разных селах. К ним долго готовились, сочиняли песни, сценки, изготавливали костюмы и маски. В середине праздника традиционная лестница (бревно с зарубками) убиралась. На ее месте ставили лестницу, сделанную из надутых пузырей или надутых чучел. По ней мог спуститься только самый ловкий. Соревнование сопровождалось пением и игрой на алеутском бубне, который не только аккомпанирует, но и передает состояние участника (дрожь от страха, уверенность и т.п.).

Фольклор. По сравнению с фольклором других народов севера тихоокеанского побережья алеутский фольклор является наименее изученным. Отдельные записи образов устного народного творчества алеутов имеются в трудах И. Вениаминова (1840) и Я. Нецветова, Г. Сарычева (1802) и Ф. Гольдера. Специально сбором материала занимались В. Иохельсон (1990) и К. Бергсланд. Однако фундаментальных исследований в этой области не велось.

По жанрам алеутский фольклор подразделялся (по Иохельсону) на героический эпос или сказки о подвигах богатырей, сказки, песни, бытовые рассказы, рассказы о древних обычаях, поговорки, загадки (Иохельсон, 1915а; 1919).

Большинство сказок основано на мифологических сюжетах, в которых обычно пользовались так называемой сложной формой устной речи с частым употреблением полисинтетических оборотов. Рассказывание сказок часто сопровождалось пением. Наиболее распространены были рассказы-мифы о животных-покровителях, духах и других сверхъестественных существах. Известны и этиологические предания (объясняющие причины различных явлений): о первоначальном бессмертии людей, о происхождении людей от упавшей с неба собаки и расселении их на восток и запад от о. Умнак, о происхождении морских бобров от кровососительной связи брата и сестры. Традиционные семейные отношения отражает миф о сестре луны, спустившейся на землю и вышедшей замуж за человека.

В сказках и мифах преобладают сюжеты, присущие охотничье-промысловому культу животных, в частности мотив о превращении (по воле злых духов) человека в животное или птицу, о брачном союзе людей и животных (о женитьбе героя на женщине-лисице, о сожительстве женщины с морскими котиками и др.). Все это является частью мировоззрения, характерного для культа животных, распространенного у всех народов, ведущих охотничье-промысловое хозяйство. Распространены были сказки о путешествии героя в мир духов для похищения волшебных предметов, о людоедах и борьбе с ними. Сюда можно отнести и сказки о духах, об их переселении и деяниях.

У командорских алеутов есть много легенд, посвященных каланам. Интересно, что почти в каждой из них калан наделяется чертами человека. Как считают ученые, зверь заслужил это своими умственными способностями и некоторым сходством в поведении с человеком (Бурлак, 1982).

Цикл мифов о Ёроне, широко распространенный у народов северо-восточной Сибири (особенно у палеоазиатов) и северо-западной части Северной Америки, у алеутов представлен слабо. Однако известно несколько вариантов этого сюжета (Ляпунова, 1984; Ljapunova, 1986). Сущность мифологического ёрона двойственна – он может быть птицей и не птицей, обладает способностью менять свое обличье, может жениться на женщине. В роли культурного героя (творца) Ёрон добывает свет и небесные светила (солнце, звезды, луну). В качестве трикстера у него слава поедателя падали и отбросов, дурной запах, он черного цвета и некрасив, обманщик и жулик, вечно голодный и предающийся обжорству, у него плохое поведение и другие отрицательные черты. По мнению Е.М. Мелетинского, исследовавшего эпос о Ёроне у палеоазиатов, отрицательные черты усиливаются на периферии Вороньего цикла (Мелетинский, 1959; 1979).

Героический эпос алеутов включает в себя предания о родоначальниках, о борьбе с людоедами, сюжеты о переселении людей с материка на острова, о войнах между ними и индейцами полуострова Аляска, рассказы о походах восточных групп алеутов на острова, заселенные западными группами, в том числе на о. Атту, о кровной мести, приводившей к жестоким войнам, кончавшимся полным истреблением населения какого-либо острова.

Бытовые сказки алеутов повествуют о поездках на промысел морских бобров, о промысле песцов и поездках с острова на остров. В них описывались древний алеутский быт, орудия охоты, поведение охотника перед началом промысла.

Выделяются сказки о семейно-родственных отношениях. Наряду с повествованиями о неверности мужа или ревливой жене, часто встречаются сюжеты о сожительстве тетки с племянником, о враждебных отношениях зятя с шурином, об убийстве сыном отца, покинувшего мать, о сожительстве героя с женой двоюрод-

ного брата, об убийстве дядей своих племянников – сыновей сестры. К этому же циклу можно отнести сказку о женщине, менявшей свой пол, и сказку, в которой рассказывается об отношении алеута к своей байдарке, претендующей на ласки жены своего хозяина как товарища в брачном союзе.

Исторические предания рассказывают о беглых алеутах, скрывавшихся от русских в пещерах, о путешествиях.

Следует отметить, что у алеутов широко бытовали сатирические сюжеты внутри каждого вида фольклорного жанра. Песни, сказки и легенды высмеивали причуды и слабости соплеменников. Среди бытовых сказок известны комические сюжеты об охотнике, умершем от обжорства внутри кита.

Особняком в алеутском фольклоре стоит бытующая на о-ве Умнак легенда о “древе жизни”, которая, по-видимому, иллюстрирует процесс слияния языческих верований с православием. По алеутской версии, – это было одно единственное дерево на островах, оно доставало до облаков и было без ветвей. Алеуты его почитали, поскольку считалось, что пока оно живет, им ничего не грозит. Но пришли русские и срубили его для постройки дома. После этого они заболели и умерли. Над остатком “древа” был сооружен небольшой сруб, и это место стало еще более священным и запретным.

Между тем, из записок И.Е. Вениаминова известно, что на этом месте первыми русскими поселенцами был воздвигнут огромный крест, и они же, видимо, внушили туземцам священный трепет перед этим сооружением и предупредили о каре божьей за его уничтожение. Через пятьдесят лет этот крест был спилен другими русскими для постройки нар в доме. После этого часть русских умерла, возможно, от отравления, что и произвело на местных жителей неизгладимое впечатление, они по-своему интерпретировали это событие. Эта своеобразная интерпретация – сопоставление креста с “древом жизни” – косвенно подтверждает идею о существовании у алеутов в далеком прошлом мифа о “древе жизни”, широко распространенного сюжета шаманских рассказов у народов Северной Азии.

Песенный фольклор алеутов был чрезвычайно развит. Как писал И.Е. Вениаминов, всякое селение или остров имели по множеству своих песен, воспевающих подвиги предков, удалство в промысле, ловкость в управлении байдаркой (Вениаминов, 1840). Когда-то песни сочинялись только шаманами или их помощниками, позже, к середине XIX в., их мог сочинять любой человек, обладавший необходимыми способностями. Пение часто сопровождалось пантомимическими танцами под аккомпанемент бубна-камертона (как у эскимосов, коряков, чукчей, кереков).

Некоторые песни сопровождали игры и обрядовые действия, например, песня *инурум анача* исполнялась хором во время игры *инурих* – подбрасывание девушки на натянутой шкуре. В.И. Иохельсоном записана песня о сивуче, на 4 голоса (2 мужских и 2 женских), под аккомпанемент бубна, а также хоровая о промысле лисиц. Исполнение сказок также часто сопровождалось пением. Были и шаманские песни, которые звучали во время камлания (Вениаминов, 1840).

На праздниках мужчины под аккомпанемент бубна воспевали подвиги предков, удалство в промысле, ловкость в управлении байдарой. Самая любимая песня командорских алеутов “Агитада” (товарищ) об охотнике, ушедшем в море. Он борется со стихией и, выйдя победителем, возвращается с добычей на берег.

Во время игр, обрядовых действий и исполнения сказок и песен пели под аккомпанемент многострунной щипковой мечевидной цитры (*чаях*), которую позднее заменила гитара. В 1909–1911 гг. были осуществлены звукозаписи на фонографе 17 лирических, эпических и обрядовых песен алеутов. В 1966 г.

И.А. Богданов-Бродский записал на Командорских островах на магнитофон три лирические мелодии, отличающиеся широкими октавными звукорядами. По стилистике мелодика алеутов содержит элементы, характерные для песенной лирики ительменов, эскимосов и верхнеколымских юкагиров.

Традиционные художественные промыслы алеутов – резьба по камню, кости и дереву, украшение одежды вышивкой и аппликациями, плетение из растительного материала, художественная роспись по дереву и коже. В свободное от промысла время умельцы изготавливали модели кожаных байдарок (в том числе и для детских игр), которые делались с полным охотничьим снаряжением, с фигурками гребцов и охотников. “Рукоделия прежних алеутов ограничивались одними только орудиями, но, разумеется, не всякий умел сделать для себя всякую вещь, особенно байдарку, бобровые стрелки; для этого у них были и есть особые мастера” (Вениаминов, 1840. С. 253). О ремесленном профессионализме убедительнее всего говорят сохранившиеся в музеях предметы культуры и быта алеутов XVIII – начала XIX в., многие из которых представляют собой замечательные произведения искусства (деревянные охотничьи головные уборы, обрядовые головные уборы, резная кость, “бобровые стрелки”, плетеные изделия и т.д.). Изделия мастеров высоко ценились. Так, за байдарку и хорошую парку платили по паре рабов. Лучшие деревянные головные уборы стоили до трех рабов. Существовала специфика в изделиях западной и восточной частей Алеутских островов. Например, жители восточных островов и полуострова Аляска славились искусством резьбы по кости (и имели для этого материал – моржовые клыки), очень хорошо выделывали они и кожи. Женщины западных островов очень искусны были в плетении, а восточных – славились вышивкой оленьей шерстью и волосом, а также шитьем камлеек (Вениаминов, 1840. С. 252, 253; Ляпунова, 1972. С. 215–227; Black, 1982).

Плетеные изделия занимали видное место в быту алеутов. Они плели циновки, сумки и корзины разнообразных форм и назначений. В XX в. появились кошельки, бумажники, портсигары. О мастерстве их плетения Г.А. Сарычев писал: “Работу сию делают они с отменным искусством и чрезвычайно хитро” (Сарычев, 1952. С. 138). Высокое мастерство, методы и материал сохранились до настоящего времени. Алеутские плетеные корзины и циновки высочайшего качества делались только при помощи удлиненного и заостренного ногтя большого пальца руки, который использовался в качестве инструмента. Для плетения употребляли главным образом дикую рожь: листья, стебли и корни. Орнаментация плетеных изделий делалась приемом “фальшивая вышивка” (Ляпунова, 19756).

Одежда алеутов, особенно праздничная, обрядовые головные уборы и пояса украшались орнаментированными полосами, похожими на вышивку. Эти украшения делались на полосах сивучьего горла, предварительно окрашенных в красный или черный цвет, а на них сухожильной нитью нашивали более узкие окрашенные полосы из сивучьего горла с различными декоративными швами, сделанными из оленьего подшейного волоса и шелковых ниток. Шерсть и нити так переплетались, что шитье было похоже на мелкий бисер. Иногда эти полоски различным образом оплетались волосом, либо вместо волоса использовали сухую траву. Техника эта скорее приближалась к аппликации, а не к вышивке, поскольку различные узорные швы пришивались сухожильной нитью к основе. Чаще всего встречался декоративный шов в виде цепи овалов. Основной прямоугольно-геометрический орнамент составлялся полосками, окрашенными в разные цвета и расположенными в шахматном порядке в сочетании с декоративными швами и различными узорами.

В качестве декоративного материала у алеутов использовалась мандарка, шкура нерпы, обработанная особым способом с удалением волосяного покрова. Это был очень прочный вид замши чисто белого цвета, не растягивавшийся в отличие от ровдуги. Из нее вырезали детали геометрических и растительных узоров для аппликации и орнамента, различной ширины ремешки для продергивания в коже и выполнения рельефных швов.

Высокого мастерства достигли алеуты в декорировании традиционных шляп (Горбачева, Ляпунова, 1985. С. 50–58; Ляпунова, 1985. С. 4–49). Готовую шляпу раскрашивали минеральными, реже растительными красками либо сюжетными рисунками, либо раскрашивали в яркие тона, создавая причудливый орнамент. Алеутам были известны белая, черная, красная, синяя, зеленая и желтая краски. Узоры представляли собой чередующиеся полосы разного цвета, линии из точек, кругов, полукружий, штрихов, криволинейные узоры состояли из завитков, парных и сигмаобразных спиралей и розеток. Иногда шляпы расписывались сюжетными рисунками (Ray, 1981).

С.В. Иванов связывает форму и орнаментiku шляпы с охотничьей магией. По его мнению, ее генезис восходит к древнейшим зооморфным головным уборам, изображавшим животных-покровителей в охоте (Маски народов Сибири, 1975). Американские ученые Г. Коллинз, Т. Матиассен, Д. Дженнесс предполагали связь орнамента с древнеберингоморской культурой и через нее – с орнаментами меланезийцев, айнов, народов Амура. Тем более, что обычный орнамент на посуде, одежде и др. отличается скудостью и не похож на этот. Другое мнение (Д. Рей) заключается в том, что богато орнаментированные шляпы – чисто алеутское традиционное явление, но особенно широко распространилось оно в русский период.

Когда-то у них была распространена гравировка на клыке. Искусство резьбы по кости у алеутов характеризуется не только архаичностью своих образцов, что видно по предметам из музейных коллекций, но и архаикой стиля. Алеутские предметы, собранные в XVIII – начале XX в. предельно близки в стилистическом отношении археологическим находкам, отстоящим от этих предметов на 15 столетий (Dall, 1880). На предметах встречаются сложные многофигурные композиции. Отсутствие перспективы и горизонта на таких изображениях отличает их от чукотских (Бурякин // <http://anthropology.ru>).

Резными фигурками каланов, который, как считали алеуты, приносит удачу, украшали нос байдарки, причем чаще всего калана изображали лежащим на спине – в позе, в которой он больше всего напоминает человека, ведь по их поверьям каланы когда-то были людьми. Изображения этого животного можно увидеть и на древних алеутских деревянных шляпах, которые имели скорее ритуальное значение во время морской охоты (Ляпунова, 1967а. С. 24).

Интересно, что объемные изображения человеческих лиц, вырезанные из кости, на Алеутских островах часто встречаются на наконечниках гарпунов, дротиков, рукоятках шил, лопатках и мотыжках для выкапывания кореньев и т.п. Возможно, они были не просто украшением, но и играли роль в каких-то сакральных представлениях алеутов (Окладников, Васильевский, 1976).

Резьба из дерева и моржовой кости, так же как и плетение из травы, были некогда любимым занятием алеутов. В XIX в. эти искусства стали исчезать, так как алеуты должны были посвящать почти все свое время Российско-Американской компании, летом для морской охоты, а зимою для охоты на лисиц (Китлиц, 1862).

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ
В XX ВЕКЕ

В настоящее время единственным местом компактного проживания алеутов на территории России является с. Никольское (о. Беринга). Алеутская часть поселка составляет всего чуть более 280 чел., общая численность населения – около 1560 чел. До конца 1960-х годов 43% алеутов жило на о. Медный в с. Преображенское, которое было закрыто местными властями в ходе кампании “ликвидации неперспективных деревень”. По образу жизни и социальной структуре алеуты не отличаются от приезжего населения (*Мирополюский*, 1968; *Гурвич*, 1970а).

К 1970-м годам в Алеутском районе функционировали зверозавод, районный узел связи, гидрометеостанция, строительный участок треста “Камчатстрой”, комбинат коммунальных предприятий и благоустройства, комбинат бытового обслуживания, рыбкооп, районная ветеринарная станция, больница на 15 коек, школа-интернат, дом культуры, музыкальная школа, библиотека, детский сад на 100 мест, пекарня, столовая на 30 мест, типография (*Мухачев*, 1968; *Шубин*, 1985; *Бурлак*, 1982; *Орлова*, 1962). Ныне в районе из числа национальных кадров работают медики, учителя, воспитатели, работники культуры, специалисты морского транспорта и рыболовства.

В настоящее время численность приезжего населения на Командорских островах в пять раз превышает численность алеутов. Образ жизни и социальная структура коренного населения не отличается от таковых у приезжего, главным образом русского, населения. Преобладание в настоящее время на островах некоренного населения способствует интеграционным процессам и территориальной мобильности, характерным для современных коренных народов Севера (*Анфертьев*, *Ляпунова*, 2006; *Крупник*, *Членов*, 1987). Этнически чистые браки редки. Выбор национальности в смешанных браках зависит от среды, в которой живет семья.

Уже к началу 1990-х годов носителями алеутского языка оставались единицы, и все они были людьми среднего и старшего возраста. Для остальных алеутов родным языком стал русский. Однако у них сохраняются антропологический тип, этническое самосознание и ряд культурных особенностей (*Крупник*, *Членов*, 1987. С. 45–55). Алеуты как малые народы Севера пользуются льготами.

Общественная жизнь алеутов концентрируется вокруг идеи сохранения самобытной культуры, а национальная специфика поддерживается фольклорными ансамблями (*Кочешков*, 1989). Имеются также краеведческий музей, детская школа искусств, клуб старожилов, фольклорные ансамбли “Алеуточка” и “Унанган”, с 1994 г. – “Унанган” и “Чиян”. На русском языке выходят газеты “Алеутская звезда” и “Абориген Камчатки” (Петропавловск-Камчатский). Передачи телерадиокomпании “Камчатка” рассказывают о деятельности общины алеутов, о традиционных праздниках, обрядах и обычаях. В 1996 г. Камчатский центр национальных культур объединил все национальные общины в областной Ассоциации КМНС, куда вошла и Ассоциация командорских алеутов. С 1999 г. она называется Ассоциация алеутов “Ансарко”.

В сентябре 1998 г. состоялась международная конференция алеутов. Основным итогом ее работы было создание Международной ассоциации алеутов, в

состав которой вошли представители Алеутских островов США и Ассоциации алеутов Российской Федерации. Президентом Международной ассоциации алеутов был избран В.Н. Добрынин. Штаб-квартира Международной ассоциации алеутов находится в г. Анкоридже (США). С 1999 г. она является постоянным участником межправительственного регионального форума Арктический совет (Arctic Council).

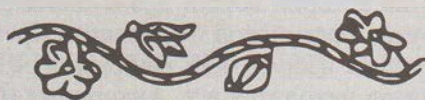
В советское и постсоветское время был принят ряд важных мер по сохранению уникального природного богатства Командорских островов. С 1924 г. был ограничен забой котиков и голубых песцов, запрещена добыча каланов. С 1958 г. правительство СССР ввело строгий запрет на промысел рыбы в тридцатимильной зоне вокруг островов, что позволило сохранить донные биоресурсы. С 1969 г. началось переселение каланов на о. Беринга с Медного, где они еще сохранялись. В 1993 г. на Командорских островах был организован природный заповедник федерального значения. В конце 2002 г. ему был присвоен статус – “Биосферного резервата” под контролем ЮНЕСКО. В настоящее время на Командорах возобновлен рациональный промысел морских котиков.

На Аляске с начала 1960-х годов начался этап возрождения коренных народов, сформировалось движение за социально-экономические права, сопровождавшееся ростом национального самосознания (Lantis, 1973. Р. 99–118). В это же время была создана Алеутская лига (Aleut League) – общеалеутская организация. Ее целью стало сохранение алеутской культуры через экономическое развитие. Она вошла в Федерацию туземцев Аляски (Alaska Federation of Natives).

Принятый в США в 1971 г. Закон об удовлетворении исков коренного населения Аляски сильно повлиял на положение алеутов. Была создана Алеутская корпорация для региона Алеутских островов, а также некоммерческая корпорация, которая обеспечивает коренное население медицинскими услугами, социальной и политической защитой. Каждой алеутской деревней управляет племенной совет, и все они имеют политический статус “индейского племени” и поддерживаются особыми отношениями с федеральным правительством (Лопуленко, 1993, 1996, 1998).

У американских алеутов национальная одежда, традиционные формы жилища, транспорта полностью утрачены и заменены современными, американскими. В то же время в некоторых семьях сохраняется традиционная пища, в частности, *юкола* (вяленая рыба), копченая рыба, употребление в пищу мяса сивуча и котика (Jones, 1972; 1973; 1976; Гурвич, 2006). Алеуты до сих пор остаются стойкими приверженцами православия, религиозные обряды исполняют на русском и алеутском языках. Большое количество алеутов носят русские имена и фамилии.

В настоящее время их общество характеризуется высокой степенью аккультурации при устойчивости некоторых черт традиционной культуры, поскольку экономически все группы алеутов все еще продолжают, если не непосредственно, то опосредованно, зависеть от морской фауны и рыболовства.



ИТЕЛЬМЕНЫ

ГЛАВА I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Современные ительмены (самоназвание *ительмень*, *итэнмън* – местный житель, старое название – *камчадалы*) живут на Камчатке, преимущественно в Тигильском районе Камчатского края. Здесь они сосредоточены в четырех селах района – Ковране, Усть-Хайрюзово, Тигиле, Хайрюзове, а также в бывшем административном центре округа пос. Палана. Преобладающей частью населения они являются только в Ковране. Небольшие группы ительменов имеются в других населенных пунктах Камчатки.

В конце XVII в. северной границей обитания ительменов были р. Тигиль на западном и р. Ука на восточном побережьях Камчатки, южная граница простиралась до самой оконечности полуострова. Эту же территорию ительмены заселяли и в первой половине XIX в., сократилось лишь число поселений. Во второй половине XIX в. они жили только на западном побережье Камчатки, в селах Сопочном, Морошечном, Хайрюзове, Ковране, Утхолоке, Напане, Седанке Оседлой. В 1950-х годах в связи с укрупнением колхозов ительмены Сопочного, Морошечного и Утхолока переселились в Ковран, жители Аманино, Напаны и Седанки Оседлой – в Тигиль.

Численность ительменов к моменту прихода русских определялась по-разному. Л.С. Берг, основываясь на сообщениях землепроходца В. Атласова, предположил, что только в низовьях р. Камчатки в конце XVII в. жило около 25 тыс. ительменов (Берг, 1946. С. 64). По мнению И.И. Огрызко, численность ительменов в конце XVII в. составляла 18 тыс. чел. (Огрызко, 1961. С. 201). Наиболее обоснованные данные по численности ительменов в конце XVII – начале XVIII в. приводит Б.О. Долгих. Используя материалы ясачных книг, он пришел к выводу, что в 1697 г. численность ительменов составляла 12 680 чел., к 1738 г. сократилась до 8448 чел. (Долгих, 1960. С. 571). В конце XVIII – начале XIX в. численность ительменов продолжала сокращаться, в 1820 г. их насчитывалось примерно 2 тыс. человек (Гурвич, 1966б. С. 101, 103, 180). Основными причинами уменьшения являлись завезенные болезни и процесс ассимиляции. Смешение коренного населения с пришлым особенно быстро шло в XIX в., в результате в начале XX в. ительменов, владеющих родным языком и элементами традиционной культуры, насчитывалось около 1000 человек.

Всесоюзная перепись 1926 г. зафиксировала 4207 камчадалов, в число которых вошли и ительмены (Всесоюзная перепись населения 1926 г., 1928. С. 134).

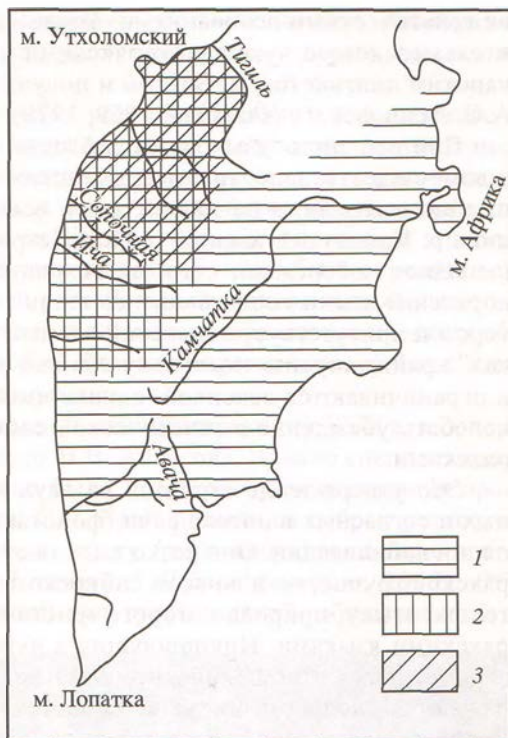
Исследователи, пользуясь материалами указанной и Приполярной (1926–1927 гг.) переписей, называют различное число ительменов: 769 (Е.П. Орлова), 803 (С.Н. Стебницкий), 888 (Т.А. Молл), 831 (И.С. Гурвич). Всесоюзные переписи населения 1959 и 1970 гг. учли соответственно 1096 и 1301 ительменов (Итоги переписи 1959 г., 1963. С. 302–303; Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г., 1973. С. 21, 24, 26), в 1979 г. насчитывалось 1370 ительменов, из них в Корякском автономном округе 1002.

В 2002 г. переписью учтено 3180 ительменов, в том числе 643 в Магаданской области. Магаданские “ительмены” – коренное русскоязычное население Охотского побережья Магаданской области, аналогичное по своему происхождению камчадалам. “Ительменами” они стали в 1980-е годы, когда камчадалы не признавались малочисленным народом Севера, а соответственно на них не распространялись и льготы. В результате произошла смена этничности, чему во многом способствовали и местные власти. Численность ительменов в Камчатской области – 2296 чел. В это число вошла часть бывших камчадалов, идентифицировавших себя во время переписи как ительмены. В Корякском АО, согласно переписи, проживал 1181 ительмен.

Ительменский язык принято относить к чукотско-камчатской группе, в которую кроме него входят еще четыре языка: чукотский, корякский, алюторский и керекский. Согласно традиционной точке зрения, ительменский язык генетически связан с ними, хотя и имеет ряд отличий (Богораз, 1929; Стебницкий, 1934а, 1941; Скорик, 1958а, б; 19776).

Традиционная точка зрения наиболее последовательно изложена в работах П.Я. Скорика. Суть ее состоит в следующем. Ительменский язык обнаруживает существенные отличия в фонетике и лексике, однако, имеет не менее существенное сходство в грамматике, особенно в области словоизменения глагола. Это обстоятельство побуждает считать ительменский генетически связанным с чукотско-корякскими языками, а различия объясняются ранним обособлением ительменского от чукотско-корякского языка-основы и интенсивным иноязычным влиянием. В сущности ительменский язык – “конгломерат” различных языков (каких именно – остается неясным, предполагается, что они без следа поглощены ительменским). Эти “поглощенные языки” оказали сильное влияние на фонетику, лексику и отчасти даже на грамматику ительменского языка. Отсутствие в ительменском инкорпорации и основосложения, свойственных чукотско-корякским языкам, объясняется их “утратой”.

Существует иная точка зрения, согласно которой атрибуция ительменского языка как одного из чукотско-камчатских может быть оправдана ареальными, но



Расселение ительменов

1 – XVIII в.; 2 – конец XIX в.; 3 – середина XX в.

не генетическими основаниями. Точка зрения, отрицающая генетическую связь ительменского с чукотско-корякскими языками, была сформулирована американским лингвистом Д. Бортом и получила развитие в работах А.П. Володина и А.С. Асиновского (Володин, 1969; 1979).

При решении “языковой проблемы” необходимо иметь в виду, что в прошлом существовало три ительменских языка (предпочтительно называть их именно языками, а не диалектами): восточный (тихоокеанское побережье, долина р. Камчатки), южный (район Петропавловска – Большерецка) и западный (западное побережье), который сохранился до настоящего времени. Чукотско-корякские языки сопоставлялись лишь с западным ительменским языком, в котором и присутствует корякский элемент. Сведения о восточном и южном “языках” крайне скудны, поскольку оба они в настоящее время полностью утрачены и ограничиваются лексикой, однако именно лексические данные позволили поколебать убеждение в генетической связи ительменского языка с чукотско-корякскими.

Это утверждение строится на двух обстоятельствах – распределении гласных и согласных в потоке речи (фонотактика) и наличии так называемой корреляции лабилизации. Они резко выделяют ительменский не только в чукотско-корякской группе, но и во всем сибирском ареале. Эти черты могли быть присущи только языку, природа которого генетически иная сравнительно с чукотско-корякскими языками. Инкорпорация в чукотско-корякских языках с выражением атрибутивных отношений в ительменском языке отсутствует, эти отношения выражаются способом, никак не сопоставимым с чукотско-корякскими данными. Качественные слова у ительменов не способны изменяться по лицам как в чукотско-корякских языках (если следовать логике традиционной точки зрения, эту способность они утратили вместе с инкорпорацией). Ительменский язык – номинативный, а не эргативный, как чукотско-корякские, что проявляется не только в отсутствии эргативного падежа, но и в принципиальных отличиях всей грамматической структуры. Практически полное материальное совпадение личных показателей глагола – самый сильный аргумент традиционной точки зрения – может быть объяснено как результат длительных межъязыковых контактов ительменов с коряками и чукчами. При этом речь идет о заимствовании не отдельных форм, а целостной парадигмы словоизменения. Она взята целиком, готовая. Это чрезвычайно важно. Кроме того, видовременная система ительменского глагола принципиально отличается от чукотско-корякской, и показатели вида и времени занимают в структуре слова разные места: в чукотско-корякских языках – перед корнем, в ительменском – после. На это существенное обстоятельство традиционно не обращалось внимания.

В качестве одного из доводов генетического единства ительменского и чукотско-корякских языков приводятся также совпадения форм падежей. Сопоставительные исследования показали, что эти совпадения носят “контактный” характер. История формирования чукотско-корякской падежной системы свидетельствует, что ительменский язык не принимал участия в этом процессе. Следовательно, можно предположить, что ительменский язык входит в чукотско-камчатскую группу на ареальных основаниях, но генетической связи с чукотско-корякскими языками у него нет. Сходства в грамматике и лексике являются результатом длительных интенсивных контактов. Однако эти контактные влияния ограничены внешними границами словоформы, они не изменили (и вряд ли могли изменить) принципа устройства слова в ительменском языке. Ительменское слово не может иметь более одной корневой морфемы, тогда как в чукотско-корякских языках основосложение и инкорпорация – важнейший элемент

морфологического конструирования. Следовательно, фонетическое своеобразие ительменского языка только подчеркивает его генетическую независимость от чукотско-корякских языков.

Представляется перспективной попытка установить связи ительменского с индейскими языками. В пользу этого свидетельствует следующее. Многие американо-индейские языки имеют свойственные ительменскому глоттализированные смычные. Кроме того, ительменский язык имеет не свойственное чукотско-корякским языкам косвенно-объективное спряжение, которое отмечается в целом ряде индейских языков. Вряд ли подобные совпадения могут быть случайными.

Ительмены относятся к арктической расе большой монголоидной расы, но существенно отличаются от своих соседей по расовому ареалу физическим обликом. Антропологи выделяют их в особый тип, что хорошо согласуется с языковыми и культурно-генетическими данными.

Наиболее ранние сведения об ительменах относятся к концу XVII в. и содержатся в “скасах” русского землепроходца В.В. Атласова. Начало специальному этнографическому изучению ительменов было положено участниками Второй Камчатской экспедиции (1733–1743 гг.). С.П. Крашенинников собрал разносторонние сведения по истории, этнографии, языку ительменов, вошедшие в его классический труд “Описание земли Камчатки” (Крашенинников, 1949). Обстоятельная характеристика материальной культуры, занятий, общественной и духовной жизни ительменов дана в книге Г.В. Стеллера (*Steller*, 1774).

Важные сведения о материальной культуре, хозяйстве, особенностях религиозных представлений, изменениях в быте и культуре ительменов, происшедших под русским влиянием, оставили участники различных экспедиций: Ж.Б. Лессепс (1801), Г.А. Сарычев (1952), В.М. Головин (1861).

Ценные фактические сведения по вопросам истории освоения Камчатки, археологии, этнографии имеются в работах А.С. Сгибнева (1869), П.А. Словцова (1886), К. Дитмара (1901), американского путешественника Дж. Кеннана (1871). В конце XIX в. в составе Охотско-Камчатской экспедиции в качестве врача работал Н.В. Слюнин. На основе личных наблюдений и уже накопленных сведений им был написан двухтомный труд (Слюнин, 1900) с характеристикой занятий, быта, элементов материальной культуры ительменов. В эти же годы сведения об ительменах собра-



Семья ительменов

Ительмены. Камчатский край, Тигильский район, пос. Напана. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

ли окружной врач В.Н. Тюшов (1906), В.П. Маргаритов (1899), В.Л. Комаров (1950).

В 1897–1903 гг. в составе Джезуповской экспедиции и в 1909–1911 гг. в составе Камчатской экспедиции РГО принимал участие В.И. Иохельсон. Его материалы об ительменах нашли отражение в ряде статей (*Иохельсон*, 1915, 1930; *Jochelson*, 1928).

Большой вклад в изучение древней истории ительменов внесли советские археологи и антропологи. Выделен ряд культурных комплексов, соответствующих различным этническим группам Камчатки (*Руденко*, 1948; *Диков*, 1964, 1973а, б, 1979а). Древние ительменско-айнские связи на юге полуострова реконструированы Т.М. Диковой (1980, 1983). Генезис древней культуры территории, ее место среди приморских культур сопредельных районов прослежен А.К. Пономаренко (1985). Расовое разнообразие палеоазиатских народов, антропологические признаки, формировавшиеся в далеком прошлом, установлены антропологами М.Г. Левиным (1958б), Г.Ф. Дебецем (1951), В.П. Алексеевым и И.И. Гохманом (1984).

Интерес специалистов в советское время привлекло изучение языка и фольклора ительменов (*Алькор*, 1932; *Лукс*, 1930; *Стебницкий*, 1934; *Молл*, 1960; *Скорик*, 1958а, б, 1974, 1977б). Новый взгляд на генетическую принадлежность ительменского языка высказал А.П. Володин (1979). Накопление фольклорных текстов ительменов проводилось Е.П. Орловой, А.П. Володиным, Н.К. Старковой, специальный их анализ дан Г.А. Меновщиковым (1974) и Е.И. Мелетинским (1979).

В послевоенные годы опубликовано значительное число работ, посвященных различным проблемам этнографии ительменов. В.В. Антропова по материалам С.П. Крашенинникова восстановила географическое размещение ительменских поселений в 1730-х годах XVIII в. (*Антропова*, 1949 а). Проблемам этногенеза ительменов, их этнических связей с соседними народами посвящены работы М.Г. Левина (1958б, в), Б.О. Долгих (1960), И.С. Вдовина (1970, 1972а, 1973б), И.С. Гурвича (1970б, г, 1980, 1982а), Р.Г. Ляпуновой (1975а).

Наиболее изучена к настоящему времени материальная культура ительменов (*Старкова*, 1971, 1974, 1976, 1978; *Левин*, 1946; *Прыткова*, 1976; *Антропова*, 1949а, 1953а). Большую ценность представляет “Историко-этнографический атлас Сибири” (1961), в котором наиболее подробно описаны и классифицированы средства передвижения ительменов и их виды.

Единственными источниками, позволяющими судить о формах социальной организации ительменов ко времени прихода русских, являются материалы С.П. Крашенинникова и Г.В. Стеллера. К сожалению, они противоречивы. Основываясь на этих сведениях, советские ученые признавали у ительменов существование материнского рода (*Золотарев*, 1934), переходной стадии от материнского к отцовскому роду (*Антропова*, 1957; *Симченко*, 1970).

Фрагментарно изучена традиционная духовная культура ительменов. Из народного декоративного искусства рассматривался лишь орнамент (*Иванов*, 1963, 1972; *Кочешков*, 1989). В 1980-е годы появились первые работы по традиционному танцевальному искусству (*Карабанова*, 1984; *Жорницкая*, 1983).

Тщательное изучение и накопление материала по хозяйству, быту и культуре народностей Севера, социалистических преобразований дало возможность перейти к обобщающим исследованиям (История и культура ительменов, 1990).

Современные особенности изучения ительменов характеризуются активным участием в исследовательских проектах представителей ительменской интеллигенции, а также перемещением центра изучения ительменов на Камчатку.

Большинство исследовательских проектов являются международными и носят прикладной характер, диктуемый потребностями ительменского сообщества (Wilson, Koester, 2006). Специалистами Камчатского института экологии и природопользования ДВО РАН при поддержке Общества охраны природы ФРГ подготовлен проект развития территории традиционного природопользования "Тхсаном" (Ресурсы..., 1996). В целях реконструкции традиционного сезонного расселения и природопользования проведено археологическое изучение долины р. Ковран, выявлено около 40 археологических памятников (Кренке, 2002, 2006).

Для содействия изучению и распространению ительменского языка К.Н. Халоймовой в содружестве с немецкими исследователями подготовлены и изданы "Историко-этнографическое пособие по ительменскому языку", пособие "Ительменский язык и культура". Издан на ительменском языке подготовленный В.И. Успенской сборник "Ительменский фольклор. Ительменская разговорная речь".

В 1995 и 1997 гг. в окрестностях Петропавловска записывались воспоминания пожилых ительменов, личные истории, которые затем были изданы небольшим тиражом (Кестер, Петрашева, 1997). Антрополог из США Д. Кестер записал и издал на английском языке обширное жизнеописание ительмена Г.Д. Запороцкого и его родственников (Koester, 2003).

Процессы трансформации современного религиозного мировоззрения ительменов изучались О.А. Мурашко (1999а, б, 2004) и Д. Кестером (2006).

Многие аспекты современной культуры ительменов, их социально-экономического развития отражены в материалах международных конференций, проводимых на Камчатке.

ЭТНОГЕНЕЗ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Этногенез ительменов – сложный и длительный процесс, многие стороны которого остаются до сих пор открытыми. Уже ранние исследователи Камчатки С.П. Крашенинников и Г.В. Стеллер расходились во взглядах на происхождение ительменов, но в главном их представления были общими: ительмены не являются частью или ответвлением их северных соседей коряков и чукчей. Генетическое отличие ительменов подчеркивали позднее В.П. Маргаритов (1899. С. 104) и Н.В. Слюнин (1900. С. 402).

Признавая генетическую обособленность ительменов, исследователи опирались, прежде всего, на языковые отличия, но ительмены обладают также рядом антропологических признаков, которые также выделяют их среди аборигенов Северо-Востока. Несмотря на весьма интенсивное смешение с русскими, “ительмены, и особенно камчадалы, все-таки более темнокожи, чем коряки”. В прошлом эти различия были еще большими (*Дебец*, 1951. С. 118). М.Г. Левин, признавая близость антропологического типа ительменов и коряков, говорил лишь об общем ареале их формирования, что, конечно, не равнозначно генетическому родству (*Левин*, 1958в. С. 228).

Важные для понимания этногенеза ительменов данные содержатся в археологических материалах. С.И. Руденко выделил на полуострове три археологических комплекса. Наиболее древний, который он соотносил с ительменами, по его мнению, генетически связан с континентальной Сибирью, предположительно с неолитом Лены и Прибайкалья” (*Руденко*, 1948. С. 153–179). Гипотеза о проникновении предков ительменов на Камчатку из районов Приленья в настоящее время признается большинством исследователей. Однако Н.Н. Диков небезосновательно полагал, что ительмены имеют и местные “весьма древние, восходящие к концу палеолита” на Камчатке генетические истоки (*Диков*, 1979б. С. 3–5). А. К. Пономаренко подтверждает это положение, когда говорит, что формирование древнеительменной культуры развилось на основе местных позднелитических, позднемезолитических или раннеолитических культурных традиций (*Пономаренко*, 1985. С. 193).

Не менее существенны для обоснования генетической изолированности ительменов от своих северных соседей этнографические данные. Ительмены были в первую очередь типичными речными рыболовами. Второе по значению место в их производственной деятельности занимала заготовка дикорастущих трав и корней. В использовании растений они далеко превосходили всех своих соседей. “Где вы найдете племя, – писал Н.А. Словцов, – с таким удивительным знанием ботанизирующее? Камчадалы и камчадалки – самоучки, но знают вредоносные, питательные, целебные, лакомые силы всех прозябаний и трав, на их полуострове растущих” (*Словцов*, 1886. С. 138).

Отличался тип зимнего и летнего жилища ительменов. Ряд существенных отличий имелся в одежде. Например, женские *кухлянки* имели сзади хвостобразное удлинение, хотя по конструкции они были глухими, подобно корякским и чукотским, шили их обязательно с капюшонами. Обувь, используемая во время дальних поездок или охоты, изготавливалась из рыбьей кожи. Мужчины носили головные берестяные уборы в виде *умбракулов* с завязками на затылке.

В юрте они находились в голом виде, опоясанные ремнем с кожаным футляром для полового органа. Женщины носили травяные парики, перчатки без пальцев. У ительменов преобладало копчение рыбы, и печение рыбы, чего не было у коряков. Пищу они готовили в деревянной посуде при помощи раскаленных камней, этого не знали их северные соседи. Ительменам принадлежит особый вид нарт, способ упряжи также отличается от всех известных видов.

Особый характер носили благодарственные праздники ительменов, сопровождавшиеся сложными пантомимами, плясками, пением. Отличались и бытовые обряды, связанные со свадьбой, с рождением ребенка, с похоронами. Детей они хоронили в “дуплеватых деревьях”. Взрослых покойников оставляли на поверхности земли. С умершими не клали никаких предметов, которыми они пользовались при жизни, как это было у коряков и чукчей. Ительмены добывали огонь путем вращения палочки между ладонями рук, а не лучковым снарядом, как коряки и чукчи. Их домашние охранители (*хантай* и *ажушак*) ни по форме, ни по представлениям об их функциях не соответствовали домашним охранителям коряков и чукчей (*тайн'ыквыт*). Праздники ительмены сопровождали пением, которое отличалось особой музыкальностью. “Они умеют, отмечал Г.В. Стеллер, петь не только в унисон, но и подпевают друг другу на два-три средних голоса” (*Steller*, 1774. С. 327). У коряков и чукчей многоголосого пения в унисон не было.

Эти и некоторые другие элементы материальной и духовной культуры ительменов уводят нас в регионы, далекие от Камчатки, дают многослойный материал, характерный как для культур Севера, так и южных широт. Их можно рассматривать как привнесения из какой-то иной природно-географической среды, где они бытовали у предков ительменов, до появления их на Камчатке. Вместе с тем, ни в фольклоре, ни в других видах народной памяти ительменов не закрепились никаких свидетельств об их далекой первородине. Отсчет времени и места своего происхождения они связывают с Камчаткой, что само по себе уже можно рассматривать как свидетельство весьма давнего их появления на этой территории. Мифы ительменов содержат представления, отражающие географические, астрономические явления, наблюдаемые на Камчатке, ее флору и фауну. Комплекс всех форм культуры ительменов был создан жизненным опытом на Камчатке, хорошо приспособлен к местной природной среде. С.П. Крашенинников по этому поводу справедливо замечал, что ительмены “великое имеют знание о тамошних натуральных вещах..., чего в краткое время опытами изведать не можно” (*Крашенинников*, 1949. С. 362).

Преемственность культуры современных ительменов с ранними насельниками Камчатки прослеживается от позднего неолита. В материалах раскопок верхнего слоя Ушковской стоянки отчетливо отражается культура рыболовов. Другая характерная ее особенность — полное отсутствие остеологического (антропологического) материала, что само по себе уже является подтверждением прямой связи этого памятника с ительменами. Известно, что еще в первой половине XVIII в. они оставляли покойников на поверхности земли. В таких случаях останки разносят животные (*Диков*, 1964. С. 13).

Характер находок (лабретки) дает основание предполагать, что в палеолите обитателями этих мест были протоэскимосо-алеуты, а в IV–III тыс. до н.э. на Камчатку проникла наиболее древняя послепалеолитическая культура из северо-восточной Якутии, носителями которой и были далекие предки ительменов (*Диков*, 1973а; 1974. С. 160). Нет сомнений и в том, что создателями тарьинского этапа развитой неолитической культуры, распространившейся по средней и южной областям Камчатского полуострова в III тыс. до н.э. были прямые предки ительменов.

Итоговые обобщения антропологов по истории аборигенов Северо-Востока констатируют, во-первых, наличие расового разнообразия палеоазиатских народов. Во-вторых, весьма существенно, что “характерные черты антропологических типов арктической группы, представленной у эскимосов, чукчей, эвенов, частично коряков и ительменов, были в не меньшей степени, чем сейчас, выражены уже на рубеже новой эры, а само их формирование, по-видимому, относится к гораздо более далекому прошлому. Особенности эти объединяют арктических монголоидов вместе с восточными и южными в одну ветвь монголоидной расы и, стало быть, уводят этнические истоки всех народов – представителей арктической антропологической группы на юг” (Вдовин, 1973б. С. 168–169).

Этническая история ительменов – это, прежде всего, история их культурного взаимодействия со своими соседями по региону. Следы эскимосо-алеутского присутствия на Камчатке просматриваются в материальной культуре ительменов, в их антропологическом облике, в декоративном искусстве, в языке и топонимике, в некоторых обычаях. Ряд предметов в раскопках на восточном побережье Камчатки и на Алеутских островах абсолютно идентичен (Иохельсон, 1930. С. 199–242, 351–384). Особенно большое сходство обнаруживают каменные лампы-жирники. Они одинаковы не только по форме (все каменные лампы имеют, как правило, яйцеобразную, усеченную эллипсоподобную форму). В отличие от эскимосских и чукотских алеутские и ительменские каменные лампы не имеют внутренних перегородок. Кроме того, на их зауженном конце имеется специальное ушко (отверстие), что еще больше усиливает конструктивное сходство этих ламп.

Реальные связи древнего населения Камчатки с алеутами подтверждают раскопки Н.Н. Дикова. По его мнению, во II тыс. до н.э. “своеобразные фигурные скребки и ножи, а также продолговатые острообушковые шлифованные тесла широко входят в быт на Камчатке и оттуда распространяются на Алеутские острова”. Конструктивная особенность землянки (четырёхугольная с закругленными углами), раскопанной на берегу Ушковского озера, сопоставима “с древними округлыми землянками алеутов” (Диков, 1964. С. 11–12).

Промышленники, оставившие свои впечатления о встрече с жителями Алеутских островов, писали: “Жительство имеют в земляных юртах, таких же, какие у камчадал: входят в них верхом...” (Русские открытия, 1948. С. 115). Сходство обнаруживается и в летних шалашах алеутов и ительменов. Ительмены на лето сооружали около балаганов наземные жилища, деревянный остов которых крыли травой. Такие жилища назывались *бажабаж*. Это название русские перенесли и на летние жилища алеутов, которые также покрывались травой и назывались “бараборка” (Вениаминов, 1840. С. 207).

Способ добычи огня трением у алеутов и ительменов был одинаковым. Они пользовались заостренной палочкой, конец которой вставлялся в углубление на сухой доске, а палочка вращалась быстрыми движениями ладоней. Исследователи находят общее в одежде ительменов и алеутов. “Штаны и торбасы их из тюленьих кож, выкрашенных ольхою, много походят на камчатские” (Крашенинников, 1949. С. 108). Исследования одежды северо-восточных палеоазиатов, азиатских и американских эскимосов подтверждают отличие одежды ительменов и алеутов от одежды других северных соседей. Чукотско-корякской одежде противостоит другая, связанная с морским зверобойным промыслом, распадающаяся на эскимосский и алеутско-ительменский типы (Симченко, 1976. С. 174). Единый принцип покроя одежды алеутов и ительменов находила Р.Г. Ляпунова, считавшая, что в одежде алеутов содержатся традиции, пришедшие к ним через Камчатку (Ляпунова, 1975а. С. 177). Уместно отметить и такой специфический

элемент, как “пояс стыдливости” у мужчин-алеутов, состоявший из ремня (пояса) и мешочка; аналогичный отмечен и у ительменов (*Steller*, 1774. С. 113). Плетеные из травы циновки и епанчи ительменов плелись и алеутами (*Jochelson*, 1933. С. 60). Ительменские парки из кож уток, гагар, гусей, лебедей и морских чаек также весьма напоминают алеутские.

С.П. Крашенинников так определил сходство между алеутами и ительменами: “американцы лицом походят на камчадалов”; “они сладкую траву запасают таким же образом, как камчадалы”; “и у них огнива деревянные”; “платье и шляпы их от камчатских не разнствуют”; “кожи ольхою красят по-камчатски же, по которым признакам, может быть, и произошли от одного поколения” (*Крашенинников*, 1949. С. 179).

Не менее убедительные подтверждения продолжительных, устойчивых контактов между алеутами и населением тихоокеанского побережья Камчатки дают изобразительное искусство и орнаментика. Исследуя приемы обработки кости и дерева С.В. Иванов отмечает, что “такие приемы, как линейная и мелко ямчатая резьба по кости, распространенная у алеутов, широко применяются также и ительменами. Резьба с подцветкой известна только у алеутов и ительменов...” (*Иванов*, 1963. С. 173–174).

Сходен обряд захоронения ительменов и алеутов. “Камчадалы умерших загребают в землю одетых в платье, которое они носили, а сверх обшитых в чирел, то есть в травяную рогожу” (*Крашенинников*, 1949. С. 697). Алеуты покойников поверх одежды также обертывали в кожи или травяные циновки. Свидетельства тесных связей между алеутами и ительменами приводят и другие исследователи. Таким образом, перед нами оказывается целая система общих черт культуры, сложившихся в результате непосредственных связей алеутов с ительменами.

Ительменско-айнские связи. На современном уровне наших знаний можно говорить лишь о спорадических контактах ранней ительменской культуры с культурами Курильских островов. С.И. Руденко (1948. С. 164–165) находил, что комплекс каменных (неолитических) наконечников стрел Камчатки имеет много общего с наконечниками стрел на Курильских и Японских островах. Р.С. Васильевский полагал, что связи ительменов с населением Курильских островов начали складываться еще до появления на них айнов, т.е. в период охотской культуры, ареал которой охватывал также Сахалин и Хоккайдо (*Васильевский*, 1973б).

О контактах айнов с ительменами в более поздний период, скорее всего, тоже эпизодических говорят раскопки поселений Лопатка-1 (380±50 лет до наших дней) и Андриановка (950±70), где были обнаружены керамика с внутренними ушками (айнского типа) и костяные украшения с ительменским орнаментом, что может свидетельствовать о сочетании элементов двух культур – айнской и ительменской.

В конце XVI – начале XVII в. такие контакты стали более регулярными. Айны, вытесняемые японцами с Хоккайдо на Курильские острова, стали частыми гостями на юге Камчатки. Не порывая связей со своими хоккайдскими единоплеменниками, они обменивали предметы японского производства на продукты камчатских промыслов. Уже В.В. Атласов сообщал о поступлении японских товаров на Камчатку: “А с тех де островов курильским иноземцам приходит ценная посуда и платье даб полосатых и пестрых китаск и лензовые азямы... Да иноземцы ж сказывали, что в камчадальской стороне повыше Камчатки к Каланской (Озерной) Бобровой реке приходят по вся годы бусы и берут нерпичей и каланский жир” (*Колониальная политика царизма*, 1935. С. 32).

По всей вероятности, с конца XVI в. взаимодействие ительменов с айнами становится достаточно регулярным. Более интенсивно связи ительменов разви-

вались с жителями ближайших к Камчатке островов Шумшу и Парамушир, в меньшей степени – с айнами Онекотана. При этом “ближние курильцы” выступали в роли посредников между обитателями Южных Курил и Камчаткой. Результаты раскопок показывают, что определяющим в этом взаимодействии было айнское культурное влияние. Наиболее существенные элементы айнской культуры (керамика типа нейдзи) обнаружены на западном побережье Камчатки от мыса Лопатка до устья р. Опалы, на восточном – вплоть до р. Жупановой и даже севернее (Дикова, 1983. С. 167).

О характере отношений ительменов с айнами мы знаем мало. Известно, однако, что еще в начале XVIII в. они не всегда были мирными. При этом нападающей стороной были айны. Так, в 1723 г. “курильские немирные иноземцы в 24 человеках приходили на Опалу-реку и убили ясадного тойона Кушугу в 6 человеках и балаганы все пригigli, жен и детей в полон побрали” (Крашенинников, 1949. С. 171). Есть свидетельства и более ранних нападений айнов. С утверждением русской администрации военные столкновения прекратились. Более активно стали развиваться обменные отношения.

Как установил Г.В. Стеллер, уже в конце XVI в. ительмены получали от айнов товары японского производства: железные и медные вещи, особенно ножи и иголки. Под влиянием айнов ительмены на мысе Лопатка перешли от своего главного занятия рыболовства к морскому зверобойному промыслу, стали плавать по морю на больших карбасах (байдарах), усвоили айнскую технику промысла. Изменились и некоторые религиозные представления и культы. В качестве домашних святынь и покровителей ительмены стали использовать подобно айнам *инау* (Крашенинников, 1949. С. 468–469).

Ительмены заимствовали у курильцев некоторые виды плясок. “Первый вид пляски распространен, – пишет Г.В. Стеллер, – главным образом на Курильских островах и на мысе Лопатка, равно как и среди всех ительменов, живущих между мысом Лопатка и Авачею... Этот танец издавна заимствован у куши (айнов) или островитян... Пляска состоит в следующем: десять мужчин и десять женщин... образуют круг, медленно начинают двигаться и в такт поднимают одну ногу за другою” (Steller, 1774. С. 430). Усматривается заимствование от айнов и музыкальных инструментов: конструкция ительменской коробчатой лютни *кычэрэн* полностью совпадает с айнским *тонкорю* (Романов, Шейкин, 1984. С. 77). Заметное айнское влияние прослеживается в материальной культуре южных ительменов: поворотные гарпуны с двумя отверстиями для крепления линия, наконечники стрел с прорезями для заполнения ядом лютика (Пономаренко, 1985. С. 179, 112; Руденко, 1948. С. 161).

Из наблюдений С.П. Крашенинникова и Г.В. Стеллера следует, что на о. Шумшу и на мысе Лопатка уже к первой половине XVIII в. образовалась метисная этническая группа, совмещавшая антропологические и культурные признаки, свойственные ительменам и айнам. Крашенинников называл ее “курилами камчатского поколения”, которых с курильцами, живущими на других островах, “за один народ почитать не должно, ибо оные сущие камчадалы” (Крашенинников, 1949. С. 166).

Ко времени появления русских на южной оконечности Камчатки жили не только ительмены, но и айны. По сообщениям В. Атласова, “камчадалская земля” простиралась в основном по долине р. Камчатки с ее притоками, по западному побережью Камчатского полуострова, а южнее р. Бобровой (Озерной) жили айны. Первые курильские поселения он встретил “за три дни” не доходя до р. Бобровой. Имеются и более конкретные данные о поселениях айнов на Камчатке. В конце XVII в. на Камчатке, первом и втором Курильских островах

было 20 курильских поселений (*Огрызко, 1973. С. 29*). Следует иметь в виду, что айны Камчатки в случае необходимости переселялись на острова. Миграция усилилась с введением ясачного обложения, христианизации. Во второй половине XVIII в. они окончательно ушли с Камчатки. Примерно с этого же времени прерываются непосредственные их связи с ительменами.

Наблюдения участников Второй Камчатской экспедиции О. Аргунова и А. Горланова свидетельствуют о значительных культурных заимствованиях айнов от ительменов. Подобно ительменам, камчатские айны полагали, что творцом жизни на земле был Кутха. Как и ительмены, камчатские курильцы “к теплым водам или к горелым местам (горячие источники и вулканы) блиско ходить немалое опасение имеют”, “женщины... чужие волосы к своим приплетали, подобно как и у камчадалов”, “при женитьбе никакого колыма не бывает, и кто вздумает жениться, то начинает у тестя работать и хватать, как в обыкновении камчадалов есть” (ПФА РАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 800а).

Ительменское влияние на айнов Камчатки представляется вполне естественным. В численном отношении ительмены преобладали. Они были аборигенами, считали себя “хозяевами” территории. У них существовал уже сложившийся тип хозяйственной деятельности, определенный производственный и бытовой уклад, и поэтому айны были приспособляющейся стороной, что поддерживалось и закреплялось брачными связями.

Ительменско-корякские связи. Соседство ительменов с коряками уходит в глубину веков и характеризуется взаимовлиянием во всем комплексе их культур.

О глубине взаимосвязи ительменов с коряками говорят антропологические данные. Г.Ф. Дебец выделил на Камчатке особый тип арктической группы – “ительменский”, который, как пишет он, следовало бы назвать “камчатским”, так как он представлен и у коряков полуострова. Ительменский или камчатский тип “характеризуется исключительной шириной нижней челюсти при умеренной ширине лица в скуловых дугах. Наличие подобной комбинации этих признаков, являющейся исключительной в пределах всего земного шара, у двух соседних групп свидетельствует о тесном генетическом родстве ительменов с коряками Камчатки” (*Дебец, 1951. С. 76–77*).

Если существовало “генетическое родство” ительменов с коряками, то почему только с коряками Камчатки, а не вообще с коряками? По всей видимости, этот общий признак не был генетического происхождения, а явился результатом длительных контактов ительменов с камчатскими коряками. У северных оседлых коряков и коряков-оленьеводов признаки “камчатского типа” отсутствуют, поскольку их связей с ительменами не существовало.

Взаимодействие ительменов с коряками существовало с весьма давнего времени и породило процесс постепенной ассимиляции, в том числе языковой. Показательно, что многие герои ительменских сказок и мифов носят корякские имена – явное свидетельство заимствования этих сюжетов из коряцкого фольклора. Значительная культурная общность ительменов с оседлыми коряками западного побережья Камчатского полуострова наблюдается в орудиях и технике рыболовства, в быту, в обрядах и верованиях.

На берегах рек, впадающих в Берингово и Охотское моря, жили оседлые коряки, отличавшиеся диалектами и культурными особенностями. Непосредственные связи ительменов с каждым из этих подразделений по-разному отразились на результатах взаимовлияний. Тесные связи ительменов с паланцами продолжают развиваться и в настоящее время, в то время как контакты с карагинцами практически прервались еще в XIX в. Отношения ительменов с коряками-олень-

водами, преимущественно на западном побережье, то усиливались, то ослабевали. Ко времени присоединения Камчатки строгих границ между ительменами и коряками-паланцами не было. А.П. Горланов отмечал ряд ительменских острожков, которые сравнительно недавно были обитаемы коряками: “Тахлаатынум на левом берегу Крутогоровой реки”, “Тахилвахтаня на левом берегу р. Белоголовой”; “На Хайрюзовой-реке..., где ныне камчадалы живут, жили коряки и построены были немалые острожки”. “Корякский острожек, или просто Коряки (на реке Аваче. – В.Т.), – отмечал В.М. Головнин, – некогда был обитаем коряками, которые все переселились или перемешались с камчадалами” (Головнин, 1861. С. 22). Из этих сообщений следует, что коряки к югу от Тигиля жили в сплошном ительменском окружении.

Немало следов пребывания коряков сохраняет топонимика: один из притоков р. Хайрюзовой в XVII в. назывался по-корякски *Кэлилевут* (Пестрая голова), хребет, с которого брал он свое начало, также имел корякское название – *Авкувыыл'ан* (Большие утесные камни), р. Ковран в переводе с корякского означает Поворот.

Появление коряков-оленоводов на юге западного побережья Камчатки относится к сравнительно недавнему времени. О проникновении коряков-оленоводов далеко на юг полуострова сообщал в 1743 г. А.П. Горланов: “Уведомился я, что они прежде сего жили около Лопатки..., но в результате гололеда много оленей погибло, а с оставшимися коряки откочевали к Тигилю-реке”. Лишившись оленей, многим из них пришлось принять образ жизни ительменов, перейти к оседлости и рыболовству. Находясь в окружении ительменов, они постепенно растворились среди них.

Отношения между коряками и ительменами носили далеко не идиллический характер, что нашло отражение в народной памяти. Житель Облуковинского острожка ительмен Корынча объявил, что “коряки из своих жилищ, собравшись человек по 100–150, хаживали по берегу Пенжинского моря на живущих камчадалов даже до Курильской Лопатки”. Обобщая устные известия ительменов, С.П. Крашенинников справедливо полагал, что зачинщиками столкновений были оленные коряки. Отголоски непростых отношений с коряками были свежи в памяти ительменов даже в начале XX в. (Тюшов, 1906. С. 274–275).

Ительмено-корякские связи наиболее тесными были в местах сопредельного расселения – на реках Оманиной, Напане и по Тигилю. Именно здесь шло активное этническое взаимодействие, формировались общие элементы культуры и языка. Отсюда распространялись ительменские элементы культуры и языка к корякам на север, а от коряков – к южным ительменам.

Взаимосвязь коряков-паланцев с ительменами отчетливо прослеживается в материальной культуре. Еще В.П. Крашенинников отмечал, что “род жития их весьма сходствует с камчадалами”. Общие черты имели зимние жилища, хозяйственные постройки, средства передвижения по рекам, орудия рыболовства, способы добычи рыбы, изготовление одежды и обуви. Общность ительменов с оседлыми коряками обнаруживается в духовной культуре. Детали некоторых корякских и ительменских праздников, их атрибутика почти полностью идентичны.

В.И. Иохельсон, считая, что седанкинское наречие ительменского языка является переходным к корякскому языку, обратил внимание на нивелировку ительменской и корякской культур в местах их тесного соприкосновения: “Селения приморских коряков приходили в прямое прикосновение с камчадалскими, и трудно даже провести между ними этнографическую границу. Браки между представителями обеих народностей были обычным явлением, и весь погранич-

ный район был заселен смешанным населением” (Jochelson, 1908). С.Н. Стебницкий вообще считал, что культура современных нам ительменов (1940-е годы) не имеет никаких отличий от культуры юго-западных приморских коряков.

При изучении взаимодействия ительменов с коряками на восточном побережье Камчатки мы сталкиваемся с определенными трудностями. Никаких документальных данных об их отношениях хотя бы в XVIII в. почти нет. О них можно судить лишь по конечным результатам взаимовлияния, которые просматриваются в быту, культуре и языке. Можно, например, утверждать, что образование коряков-карагинцев стало результатом тесных связей между коряками-алюторцами и ительменами. Об этом убедительно писал С.Н. Стебницкий (1939). В свою очередь ближайшие к карагинцам ительмены долины Камчатки во второй половине XIX в. утратили основные черты своего прежнего быта и культуры, а также и языка.

В целом, однако, влияние ительменов на коряков восточного побережья менее значительно. Исключением являются жители о. Карагинского, где сформировалось смешанное ительмено-корякское население. С.Н. Стебницкий, исследовав записи, сделанные С.П. Крашенинниковым у островитян, установил, что наличие фонемы “Ф” в карагинском диалекте – результат ительменского влияния; ни в одном из других диалектов корякского языка этой фонемы нет (Стебницкий, 1939. С. 159). К этому можно добавить наличие ряда личных имен, которые сами карагинцы называют ительменскими: Наса, Ляххи, Томо (для мужчин), Сикле, Малля, Типку (для женщин) и другие.

Элементы ительменской культуры глубоко проникли и в систему религиозных представлений коряков восточного побережья. К числу таких заимствований следует отнести ряд характерных особенностей осеннего благодарственного праздника коряков *хололо*. В нем синтезированы корякские и ительменские элементы благодарственных обрядов и церемоний. По форме и содержанию они идентичны. Многообразные, хорошо прослеживаемые следы ительменского влияния прочно укрепились в традициях коряков восточного побережья Камчатки и в настоящее время воспринимаются как свои, корякские.

Ительменско-русские связи. Включение Камчатки в состав Русского государства стало для ительменов крутым поворотом в их этническом и культурном развитии. Формирование отношений ительменов с русскими на первых порах протекало сложно. Это был противоречивый процесс, свойственный эпохе присоединения. Для тех и других он сопровождался как драматическими последствиями, так и существенными приобретениями.

С основанием Верхнекамчатского, Нижнекамчатского и Большерецкого русских острогов начали формироваться постоянные русские поселения на Камчатке. Казаки без разрешения якутского воеводства не имели права покидать Камчатку, а в 1707 г. последовал указ, закреплявший казаков на постоянную службу в камчатских острогах безвыездно. Вследствие этих обстоятельств казаки прочно оседали на Камчатке, обзаводились семьями, вступая в брак с ительменками, которых предварительно крестили. Дети их (мальчики) автоматически включались в казачье сословие и с наступлением совершеннолетия начинали нести казачью службу. Положенные казакам продукты питания завозились нерегулярно, поэтому они вынуждены были заниматься промыслами подобно аборигенам, нередко – теми же орудиями труда и с той же технологией заготовки продуктов впрок.

Каналы ительменско-русского взаимодействия были настолько многообразными, что уже в XVIII в. это привело к радикальным изменениям культуры ительменов. В результате метисации сложилась особая этническая группа – кам-

чадалы (1700 человек в 1774 г.), сформировалось особое наречие русского языка. Нарастание притока русских, а соответственно и численности метисов (камчадалов) продолжалась в XIX в. Определенную роль в сближении ительменов и русских сыграли христианизация, способствовавшая возникновению на Камчатке школ, распространению русского языка.

Приобщению ительменов к русской культуре, повышению общего уровня развития способствовало появление на Камчатке русских купцов и их приказчиков. Значительную роль в этом отношении играли промышленные компании, осваивавшие Алеутские острова. Не было ни одного плавания от берегов Камчатки, в которых не принимали бы участия ительмены как матросы, промышленники, “рабочие люди”. Так, например, одну из промысловых экспедиций купца Трапезникова обслуживало 10 русских и 21 ительмен. В экспедиции купца Никифорова (1758 г.) служили 13 русских и 33 ительмена. У купца Бечевина – 42 русских и 20 ительменов (*Огрызко*, 1973. С. 164).

В конце XIX в. на Камчатке возникло промышленное рыболовство, с его развитием численность постоянных и временных русских рабочих возросла. В 1912 г. правительство разрешило “вольное заселение” Камчатки, что привело к заметному притоку переселенцев-крестьян. В 1912 г. из 77 населенных пунктов на Камчатке 30 были русскими, в том числе 19 крестьянских. Наиболее быстро культурно-бытовое и языковое сближение местного населения с переселенцами формировалось в поселениях смешанного типа. В конце XIX в. из 63 селений на Камчатке более половины были со смешанным ительменско-русским населением.

Брачные связи ительменок с казаками и крестьянами не могли не отразиться на антропологическом облике ительменов и русских. Исследования Г.Ф. Дебеца на Камчатке в 1947 г. показали, что наличие русской примеси у ительменов и, наоборот, ительменской у русского населения Камчатки “с антропологической точки зрения не вызывает никаких сомнений”.

Реальное выражение взаимодействия культур русского и коренного населения Камчатки проявилось почти во всех областях материального производства.

На длинном историческом пути менялись отношения между аборигенами и пришельцами, сглаживались этнические, социальные и языковые различия, формировалось духовное единство. Принадлежность обитателей Камчатки к одной религии, к одному государству отчетливо проявилось во время англо-французской осады Петропавловска, когда русские, ительмены и камчадалы героически отстояли город от интервентов. Патриотизм аборигенов Камчатки проявился и во время русско-японской войны 1904–1905 гг. При этом был проявлен массовый героизм аборигенов.

ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО

Рыболовство. По производственной деятельности ительменов XVIII – начала XX в. относят к хозяйственно-культурному типу *оседлых рыбаков*. Основными объектами лова являлись рыбы лососевых пород, рунный ход которых начинался со второй половины июня и длился до начала октября. Промысловый сезон начинался в апреле–мае, первым вылавливали гольца, в июне в реки заходила корюшка; в июне–июле заготавливали чавычу, в июле начинался массовый лов горбуши, преимущественно для собак. Самые важные промысловые рыбы – кета, кижуч, нерка вылавливались в августе–сентябре. На морском побережье практиковался и зимний подледный лов.

Основными орудиями промысла были запоры, сети, невода. Незначительное количество рыбы били острогой. В начале сезона, когда в реках еще стояла большая вода, ительмены ловили рыбу сетями из крапивных нитей и привозной пряжи. С распространением последнего материала стали вязать не только сети, но и невода. Заготовкой и обработкой крапивы, скручиванием из ее волокон нитей занимались женщины, сети вязали пожилые мужчины. Поплавки делали из дерева, а грузила из камней.

Сетной промысел чаще всего практиковался в начале лета. “В июне месяце... они по ночам промысляют рыбу чавычу, которая первая поднимается из моря в вершины рек для метания икры... Ловят сетями, или, как они говорят, плавят рыбу, обыкновенно соединяясь в партии по четыре человека на два бата, и за одну ночь добывают (уплавляют) до 20–30 штук” (Тюшов, 1906. С. 9). Такой способ промысла сохранялся до недавнего времени.

Большую часть заготавливаемой рыбы вылавливали запорами. Их устанавливали коллективно почти на каждой реке после спада большой воды и использовали до поздней осени. В мелководье река перегораживалась изгородью, в центре которой устанавливались ловушки по числу участников, строящих запор. Известно несколько видов запоров, которые отличались принципом действия и типом ловушки. В запоре *тк’апъз* рыба, идущая против течения, попадала в ловушку через оставленную щель. В запоре *к’энс* сгонялась по течению неводом, запор *мероэ* предназначался для ловли корюшки и гольцов (Старкова, 1978. С. 75–80).

Наиболее распространенным был запор *тк’апъз*. У берега реки сооружалась полукруглая изгородь из кольев, переплетенных прутьями. От центра изгороди до противоположного берега вбивали колья, к которым крепились решетки из ивовых прутьев под углом к течению реки. Во время подъема уровня воды в реке решетки поддерживались подпорками в виде козлов. В проходах решетчатой изгороди устанавливались ловушки, передняя часть которых имела форму пятиугольника.

Большую часть пойманной рыбы вялили и квасили, с приходом русских ее стали солить, однако постоянный дефицит соли не способствовал широкому распространению такой заготовки. В конце XIX в. на долю соленой рыбы приходилось не более 5% от общих заготовок. Преобладающим способом оставалось традиционное квашение (49,4%) и вяление – 45,9%.

Немаловажную роль в хозяйстве ительменов играли морской зверобойный и охотничий промыслы. Их основными объектами были различные виды тюленей,



Ительмен Н.З. Запороцкий за приготовлением копченой юколы из лосося
Ительмены. Камчатский край, Тигильский район, с. Ковран. Фото О.Н. Запороцкого, 2004 г.



Лов рыбы с помощью традиционного запора
Ительмены. Камчатский край, Тигильский район, с. Ковран. Фото О.Н. Запороцкого, 2004 г.

мясной и пушной зверь (медведь, дикий баран, россомаха, лисица, соболь и т.д.), водоплавающая птица. Главными орудиями промысла были лук и стрелы, ловушки, сети, петли, с приходом русских широкое распространение получило огнестрельное оружие.

Морской зверобойный промысел. Т.М. Дикова на основе археологических раскопок полагала, что культура морского зверобойного промысла была заимствована ительменами у айнов (Дикова, 1983. С. 167).

Без продуктов морского зверобойного промысла не обходилась ни одна семья. Еще С.П. Крашенинников заметил, что “тюлени на Камчатке не столько дороги, сколько нужны к употреблению по обстоятельствам тамошнего места”. Не изменилась ситуация и в конце XIX в. В.Н. Тюшов писал: “бытовые и экономические условия жизни инородца сложились таким образом, что ни одно хозяйство, каково бы оно ни было, не может обойтись без шкур и ремней” (Тюшов, 1906. С. 411).

В XVIII в. ительмены южной части Камчатки охотились на китов отравленными стрелами (Крашенинников, 1949. С. 291), остальные ительмены китобойного промысла не знали, использовались лишь выброшенные во время шторма китовые туши. В таком случае оповещались жители всех соседних селений.

По сообщению А.П. Горланова, ительмены восточного побережья охотились на байдарках со спицами за морскими котами и бобрами. Так, обитатели губы Аул “никаких морских зверей, кроме котов, не промысляют, промысляют только летом”. На западном побережье, где в устьях рек имелись многочисленные лежбища, основными промысловыми животными были тюлени. У ительменов до сих пор сохраняется богатая национальная терминология в названиях морских животных (Старкова, 1974. С. 147).

С.П. Крашенинников дал подробное описание способов охоты на тюленя: “в реках и озерах стреляют из винтовок; ищут их по берегам морским и по ос-



Разделка нерпы на берегу Охотского моря

Ительмены. Камчатский край, Тигильский район, с. Ковран. Фото О.Н. Запороцкого, 2004 г.

тромам сонных и бьют палками; бьют их носками ж, подкравшись из-под ветру в тюленьей коже; колют же их и плавающих близко берега” (*Крашенинников*, 1949. С. 271). Известен и загонный способ добычи. Все эти способы охоты бытовали до недавнего времени. Так, жители сел Морошечного и Утхолока до 1950-х годов били ластоногих на лежищах дубинками. Использовались специальные ловушки “морды” в виде усеченной четырехсторонней конусообразной пирамиды. Ловушка плелась из лыка ивы и крепилась петлями к кольям по всей ширине реки. Возле ловушек дежурили охотники, другие на лодках сгоняли криком поднимающихся по реке ластоногих. Как только тюлень попадал в “морду”, ловушку снимали с кольев и поднимали на поверхность.

До 1940–1950-х годов охота на морского зверя была массовой. В зависимости от назначения добычи разделка ластоногих производилась несколькими способами. Шкуры крупных животных шли на ремни. Ее разрезали от головы к хвосту неширокой лентой по спирали, отделяли от жира, на несколько дней клали кваситься. Затем заготовку очищали от шерсти, дубили в настое ольховой коры и сушили в растянутом виде. Тюленьими шкурами обивали лыжи, из них выкраивали подошвы, из выделанной обработанной кожи шили одежду, обувь, хозяйственные мешки. Иногда шкуры снимали чулком и заполняли их кусками жира, в подвешенном виде их хранили в амбарах. В качестве сосудов для топленого жира использовались тюленьи желудки, вычищенные, промытые и высушенные в надутom виде. Продукты зверобойного промысла являлись предметами обмена с коряками. За них ительмены получали от кочевых соседей оленье мясо, шкуры, камусы.

Охота на таяжных животных и птиц имела подсобное значение, хотя мясо и шкуры их высоко ценились местным населением. Объектом охоты были все виды пушного зверя: лисы, соболь, песцы, росомахи и т.п. Соболя промыслили *кулемками* (давящая ловушка), а также с помощью лука и стрел с тупым концом, чтобы не испортить шкурку. Деревянными капканами-клепцами добывали лисиц. До прихода русских пушной промысел носил потребительский характер. Продукты пушного промысла использовались в хозяйстве. Часть пушнины шла на обмен с коряками. В XVIII в. в связи с обложением местного населения ясаком пушнина стала товарной продукцией.

Особо почиталось у ительменов мясо медведя. С.П. Крашенинников писал: “Промыслиют их камчадалы двояким образом: стреляют из луков; бьют их в берлогах... сперва натаскивают туда множество дров... что все медведь убирает, чтоб выход закладен не был; и сие делает он по тех пор, пока нельзя ему будет поворотиться, тогда камчадалы докапываются к нему сверху и убивают его копьями” (*Крашенинников*, 1949. С. 247–250).

В значительном количестве ительмены добывали с помощью собак водоплавающую птицу, особенно в июле во время линьки.

Собирательство. Отличительная особенность хозяйственного комплекса ительменов – широко развитое собирательство, которым занимались женщины. Объектом собирательства было около сотни различных видов съедобных растений и их клубней, особенно лилейных и зонтичных – борщевик, кипрей, сарана, шеломайник, кимчига, черемша, а также разнообразные ягоды, орехи кедрового стланика, луб березы и т.п. Продукты собирательства запасались на зиму в сушеном, вяленом, копченom виде. Из растений женщины изготовляли циновки, мешки, корзины для хранения запасов, защитные панцири, накидки. Богатый опыт ительменов и их навыки в использовании растений быстро переняло пришлое русское население.

Ительмены употребляли различные растения, их плоды и корни не только в пищу, но и в качестве лекарственных средств. Они с успехом лечили цингу,

используя ягоду шикшу и настой брусничных листьев. Но наиболее эффективными при лечении этой болезни были кедровый стланик и дикий полевой лук, или черемша. Обычно хвою и кору стланика заваривали кипятком, иногда кипятили и затем пили отвар. Корой кедрового стланика, приложенного к телу, заживляли порезы.

Немаловажное значение как лекарственное растение имел шеломайник. Отвар его листьев пили от цинги и “коликов” в животе; на больные зубы клали корень растения. Толченый лист и ствол шеломайника использовали также при ожогах. От фурункулеза и как потогонное средство при простудах употребляли настой восковницы – кустарника, обильно растущего на полуострове. К фурункулам прикладывали и перебродивший борщевик – отходы при изготовлении самогона.

При ревматических и цинготных опухолях в суставах, ломоте употребляли настой куропаточной травы, растения из семейства розоцветных. В качестве натирания использовали корень вежа ядовитого, или омеги.

“Сия трава особливое их лекарство, – писал С.П. Крашенинников, – от того, когда спину заломит, тогда натапливают они юрту жарко, как можно, чтоб скорее вспотеть больному, потом трут спину омегом, наблюдая притом со всякою осторожностью, чтоб не коснуться до поясницы, ибо от того скорее смерть последует” (Крашенинников, 1949. С. 240).

Немалую роль в народной медицине играл кипрей. Жеваным его прикладывали к пуповинам новорожденных, при лечении различных воспалений. При одышке ительмены жевали каменный папоротник, а отвар из него пили при кровохаркании. В качестве лечебных средств использовались клизмы из настоев яриса, касатика, других трав и их корней.

Значительное место в народной медицине занимали морские растения и животные. Так, при кишечных расстройствах пили настой морской капусты, ели смесь отваренных морских водорослей, именуемого С.П. Крашенинниковым дубом морским, и стеблей борщевика. Тертую морскую актинию употребляли роженицы как стимулирующее средство при родах.

Тесные связи с русским населением полуострова способствовали приобщению ительменов к новым хозяйственным занятиям. Уже во второй половине XIX в. в ительменских селениях имелись небольшие огороды с посевами картофеля, капусты, репы, а также лошади и крупный рогатый скот. К началу соци-



Семья ительменов

Ительмены. Камчатский край, Тигильский район, пос. Тигиль. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280



Вид с. Хайрюзова

Ительмены, коряки. Камчатский край, Тигильский район, с. Хайрюзово. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

алистических преобразований сельскохозяйственные отрасли стали занимать в жизни ительменов весьма заметное место. По данным Приполярной переписи, на каждую семью в ительменских селах приходилось в среднем 0,35 га посевов, 3,3 головы крупного рогатого скота, 1 лошадь (*Итоги переписи северных окраин*, 1929. С. 88).

За годы Советской власти традиционный хозяйственный комплекс ительменов претерпел существенные изменения. Исчез, как отрасль хозяйства, морской зверобойный промысел, утратили былое значение охота на пушного зверя и собирательство. Главное занятие ительменов – рыболовство развивалось в рамках колхозного производства. Основу отрасли составляло пассивное рыболовство, во многом сохранявшее свои традиционные черты. Техническая реконструкция, едва начавшись в 1930-е годы, была надолго прервана войной и внесла в исторически сложившуюся технологию промысла лишь незначительные изменения. Исчезли вредные орудия промысла. Перестали применяться некоторые малоэффективные виды самодельных ловушек. В колхозах вместо традиционных лодок и батов стали использовать современные плавсредства. Основными объектами промысла по-прежнему оставались лососевые. Их доля в общей добыче колебалась в зависимости от подходов рыбы от 40 до 90%.

Техническое перевооружение рыболовства произошло у ительменов в начале 1960-х годов. Первая колхозная путина с использованием моторного флота состоялась в 1962 г. С этого времени начинается период экспедиционного промысла, освоения новых сырьевых ресурсов. Быстро росла добыча сельди, камбалы, трески, крабов. Большое развитие получила обработка рыбы. В период экспедиционного промысла ительмены плохо переносили длительные рейсы и по окончании экспедиции вновь на флот, как правило, не возвращались. С развитием активного прибрежного рыболовства численность ительменов на флоте стала

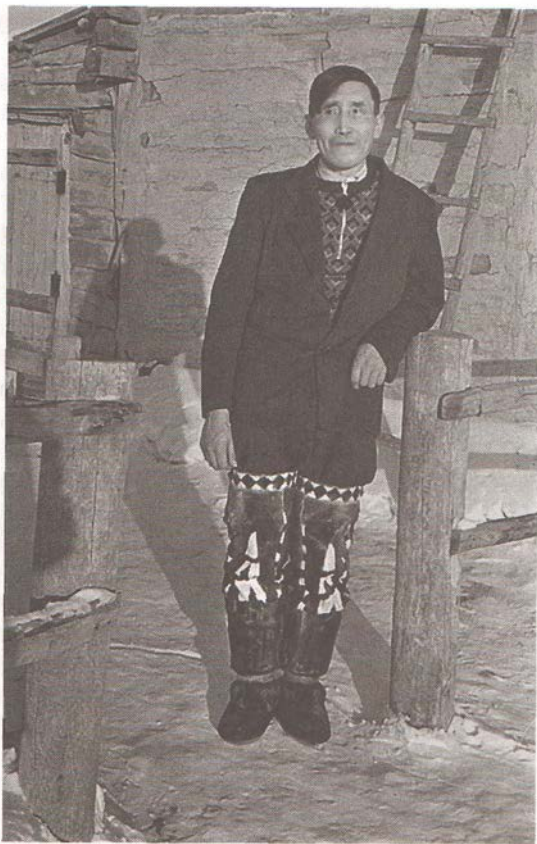
увеличиваться. Многие были заняты ремонтом и техническим обслуживанием промыслового флота.

Основная часть ительменов, занятых на добыче рыбы, работала на пассивном лове в традиционных для ительменов районах – в устьях рек Ковран, Хайрюзово, Сопочная. Здесь устанавливали ставные и закидные невода. Сетной лов вели индивидуально. Плавные сети почти повсеместно вышли из употребления. Сохранялись сетевые ловушки для добычи гольца, различные типы удочек.

Развитие колхозного производства, создание промышленных предприятий ослабили зависимость ительменов от результатов охотничьего промысла, но еще долгие годы он оставался важной составной частью их экономики. В конце 1950-х годов охотой на пушного зверя занималось около половины всех ительменских семей. Доля ительменов в общей численности охотников Тигильского района достигала 42%. Каждый охотник проводил на промысле 4–5 месяцев в году. Доходы от пушнины составляли три четверти всех денежных поступлений. Большинство пушнины теперь давал капканный промысел, но применялся и традиционный метод добычи – *гоньбой* (преследование зверя по следу). По производительности он сильно уступает капканному промыслу, однако ительмены продолжают им широко пользоваться и сегодня, поскольку он содержит в себе элементы состязательности со зверем и, по мнению промысловиков, интереснее.

Рост прибыльности основных отраслей колхозного производства в 1960-е годы, переход на денежную оплату труда не могли не сказаться на отношении населения к охотничьему промыслу. Как источник свободных денежных средств охота перестала играть прежнюю роль. В результате численность охотников стала сокращаться. В глазах молодежи профессия охотника стала терять свою былую престижность.

В 1960-е годы в целях улучшения руководства промысловым хозяйством на базе государственных охотничьих инспекций при исполкомах областных и краевых Советов были созданы управления охотничье-промысловым хозяйством, создавалась сеть государственных промысловых хозяйств. У ительменов такое хозяйство – Тигильский госпромхоз – было создано летом 1963 г. Кроме пушнины он стал заготавливать и перерабатывать грибы, ягоды, орехи, черемшу, кожевенное и меховое сырье, на внутренних водоемах вести добычу рыбы, готовить из



Н.Ф. Арефьев, ительмен, 1905 г.р., родом из Ухтолока, зам. председателя окрисполкома Ительмены. Камчатский край, Тигильский район, пос. Палана. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

нее деликатесную продукцию, шить меховую одежду, изготавливать сувениры, оказывать населению различные услуги.

Среди штатных охотников госпромхоза ительменов было немного, однако они составляли около половины охотников-любителей. Средний возраст ительмена-охотника (любителя) в 1980-е годы 47 лет. Лица моложе 30 лет встречались редко. Значительное число ительменов работало в госпромхозе сезонно – на заготовке грибов, ягод, орехов.

Сельскохозяйственные отрасли в общественном производстве ительменов в советские годы были представлены животноводством и растениеводством. Натуральная оплата труда продукцией сельского хозяйства обеспечивала значительную часть потребностей колхозников в продуктах питания. Улучшение снабжения Севера в послевоенные годы не могло не сказаться на отношении к развитию сельского хозяйства, тем более что в северных условиях это всегда было сопряжено с большими трудностями. Посевные площади сильно сократились, уменьшилось поголовье крупного рогатого скота. Содержание домашнего скота в личном хозяйстве продолжалось до перехода колхозов на денежную оплату труда, когда возникли трудности с обеспечением скота сеном, которое раньше выдавалось на трудодни. Население вынуждено было отказаться от содержания домашних животных.

Во всех селах у ительменов имеются приусадебные участки. Размеры участков невелики – в среднем около трех соток. На огородах выращивают обычно картофель и капусту. В отдельных ительменских семьях не без успеха пробуют сажать плодово-ягодные культуры. Зеленый лук летом почти не используется, по традиции ему предпочитают черемшу. С середины 1970-х годов стало развиваться тепличное овощеводство.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Поселения и жилища. Основным видом поселений ительменов были *остроги, острожки* – название, введенное в обиход казаками. Они располагались у рек на террасах, не подвергавшихся сезонному половодью, и были укреплены частоколом из бревен, или обнесены земляными валами для защиты от нападения соседей. В 1730-е годы большинство селений состояло из одного-двух зимних жилищ и балаганов – свайных построек, в которых жили летом. Число балаганов соответствовало числу родственных семей, живущих совместно в зимней землянке. Сопоставляя известные данные, В.В. Антропова пришла к выводу, что к моменту прихода русских на Камчатку в основе организации ительменских поселений лежал кровно-родственный принцип (*Антропова*, 1957. С. 142).

В конце XVII в. насчитывалось 120 острожков, их названия чаще всего соответствовали названиям рек, на которых они располагались. Нередко их называли и именами старейшин, назначенных администрацией. В XVIII в. число острожков вследствие эпидемий болезней, иногда уносящих из жизни почти всех жителей, сокращается. В 1770 г. их насчитывалось уже 74 (*Огрызко*, 1961. С. 197). Всероссийской переписью 1897 г. камчадалы и ительмены были зафиксированы лишь в 35 пунктах, при этом собственно ительмены – в 8 селениях на западном побережье (*Тюшов*, 1906. С. 61–62).

Под влиянием русских ительменские острожки меняли свой внешний облик. Г.А. Сарычев, посетивший полуостров в конце XVIII в., писал: “Сравнивая нынешнее состояние камчадалов и образ их жизни с описанием г. Крашенинникова, нашли мы великую перемену... Юрт их или землянок нигде не видно, а вместо того построены везде русские избы” (*Сарычев*, 1952. С. 125–126). Почти в каждом селении имелись церкви или часовни. В XIX – начале XX в. балаганы, бывшие некогда летними жилищами, стали служить преимущественно хозяйственными постройками. Появились помещения для содержания домашних животных.

Кроме острожков были и так называемые летовья – временные поселения на местах промыслов. “Оседлые туземцы Северной Камчатки обыкновенно имеют два помещения, в которых живут они в различные времена года, – сообщал Дж. Кеннан, – зимняя и летняя и отдалены друг от друга на 5 верст. В первом помещении, обыкновенно расположенном в нескольких верстах от моря, под прикрытием гор и лесов, они живут от сентября до июня. Летнее помещение строится исключительно с целью рыбной ловли, у устья рек... В это рыболовное селение все жители перебираются в начале июня, оставляя совершенно пустынными свои зимние жилища” (*Кеннан*, 1871. С. 102–103). Традиция бытования двух поселений – постоянного и временного сохранялась до 1940-х годов.

Первые письменные данные о жилищах были сообщены В.В. Атласовым: “А юрты у них зимние земляные, а летные на столбах вышиною от земли сажени по три, намощены досками и покрыты еловым корьем, а ходят в те юрты по лестницам”. В центре землянки находился очаг, возле которого стояла домашняя утварь. Вдоль стен – спальные нары. Спали и на земляном полу, устланном циновками. В жилище попадали по лестнице-стремянке, под которой “обыкновенно очаг бывает, и для того во время топления юрты непривычному трудно входить и выходить из юрты: ибо и лестница так горяча бывает, что ухватиться нельзя; и,

проходя сквозь дым, должно переводить дух, чтоб не задохнуться” (Крашенинников, 1949. С. 375–376).

Полуземлянка к концу XVIII в. была вытеснена русской избой. Из-за отсутствия навыков в строительстве домов срубного типа все ительменские жилища XIX – начала XX в. были неказистыми: “Маленькие и бедные домики, если только можно назвать домиками эти жалкие лачуги с окнами, нередко затянутыми полотнищами из сшитых медвежьих кишок вместо стекол, всегда сырые и крайне грязные, по большей части даже без сеней, не разгороженные никакими перегородками, представляют собой небольшие квадратные срубы, покрытые травяной крышей” (Тюшов, 1906. С. 127–128).

Дом обогревался печью из самодельного кирпича. Ее устанавливали на так называемом “опечике” – коротких бревнах, сложенных в один или два венца. Освещались жилища жирниками двух типов. Первые представляли собой каменную плоску или ракушку, наполненную жиром, с фитилем из лоскута или мха. Ее устанавливали на деревянную подставку в виде подсвечника. Для жирников второго типа в потолке, обычно около печи, делалось отверстие, куда вставлялась деревянная трубка, выходящая в чердачное помещение. К нижнему концу ее привязывался берестяной конусообразный раструб, к которому подвешивалась на веревочках все та же каменная плоска или ракушка с фитилем. Трубка и берестяной раструб над жирником служили отводом для копоти и сажи.

В 1920–1930-х годах в постоянных поселениях близкие родственники строили большие срубные жилища размером 50–60 кв. м. К домам стали пристраивать сени из бревен или жердей, проложенных сухой травой. В больших жилищах делали перегородки. Для гостей стояла кровать, сами хозяева спали на полу. На кухне были полочки для посуды и небольшой столик. В центре спальни подвешивалась люлька, которая представляла собой кусок холстины, натянутый на деревянную раму.

Строили и каркасные дома с пазовыми креплениями. Стены обивали дранкой и обмазывали глиной, перемешанной с мелко нарубленной соломой. В некоторых ительменских селах до 1940-х годов бытовали так называемые землянки-юрты, при постройке которых устанавливали шесть столбов, соединенных перекладинами: четыре одинаковой высоты по углам и два, более высоких, по центру. На них покоился каркас крыши-потолка из жердей, поверх них накладывали сухую траву. Стены делали из горбылей или тонких жердей. Снаружи стены и крышу обкладывали дерном, внутри штукатурили. В таком жилище было, как правило, два небольших окна – на восток и на юг.

В конце XVII – начале XVIII в. каждая семья с ранней весны до поздней осени жила в летнем жилище. Устройство его описал С.П. Крашенинников: “Сперва ставят девять столбов вышиною сажени по две и больше, в три ряда в равном расстоянии. Столбы связывают перекладинами, на перекладинах мостят пол кольем и устилают травой: поверх полу делают из колья ж высокой востроверхий шатер, которой, обрешета прутьями или тонкими кольями ж, покрывают травой. Траву прижимают кольем, а для крепости, чтоб не сносило ветром, концы верхнего колья с концами нижнего связывают ремнями и веревками. Двери у них делаются с двух сторон, одни против других прямо. Ходят на балаганы по таким же лестницам, как в зимние юрты” (Крашенинников, 1949. С. 377).

Рыбаки, охотники, сборщики дикоросов на местах промыслов сооружали временные жилища. Наиболее простыми из них были шалаши. “Там, где камчадалу приходится ночевать, – писал Г.В. Стеллер, – он тот час же сооружает себе из длинной и высокой травы шалаш; их можно видеть очень часто повсюду на берегах рек и на торфяниках”. Для этого четыре палки длиной 1,5–2 м с развилками на конце укрепляли на расстоянии около двух метров друг от друга. На раз-

вилки клали жердь, к которой наклонно приставляли ветки деревьев. В случае дождя поверх ветвей настилали траву. Заднюю часть шалаша прикрывали ветки деревьев, поставленные комлями вверх.

Иногда на временных стоянках устраивали ветровой заслон – каркас из палок с наброшенной на него палаткой. На местах промыслов бытовали и более капитальные постройки для жилья. До 1950-х годов на местах промыслов обычно строился один большой шалаш, внутри которого каждая семья размещалась в отдельной палатке или пологе. Устройство каркаса аналогично каркасу вышеописанной землянки. Отличие состояло в том, что на каркас летнего жилища сначала настилался слой коры тополя, затем – сухой травы. Все покрытие скреплялось жердями. Шалаш имел дощатую дверь. Очаг обкладывался бревнами, над ним подвешивали жерди для сушки одежды и обуви. Около очага устанавливали стол и скамейки. Окон и пола не было. На землю настилали сухую траву, которую по мере загрязнения заменяли.

На местах зимних промыслов строили жилища той же конструкции, что и летние, только обложенные дерном. На фронтонах крыши делали небольшие окна. В помещении устанавливали железную печь из бочки; вдоль стен ставили нары, в центре – стол со скамейками.

Продолжали бытовать и промысловые шалаша пирамидальной формы, встреченные В.Н. Тюшовым в конце XIX в., однако в их устройстве произошли определенные изменения. Основой пирамидальной постройки стал венец из бревен, сложенный “в лапу”. На нем делали углубления для восьми наклонно поставленных бревен, скрепленных сверху. На эти бревна горизонтально прибавляли жерди, на которые укладывали кору и траву. Сверху их придерживали вертикальные жерди. Охотники в качестве временного жилья стали использовать парусиновые палатки с небольшой железной печкой. На рыбалках палатки устанавливали внутри юрт для защиты от комаров. В настоящее время на местах промыслов построены охотничьи избушки.

Хозяйственные постройки ительменов по своей конструкции схожи с жилыми. В них готовили пищу, в ненастную погоду чистили рыбу. С появлением из русского типа хозяйственными постройками стали служить балаганы. В.Л. Комаров отмечал: “Там, где русское влияние сильнее, балаганы перестают служить жильем, верхнее помещение их превращается в амбар для хранения юколы” (Комаров, 1950. С. 414).

В XX в. основной хозяйственной постройкой, бытовавшей до 1950-х годов, стал срубный амбар, конструкция которого была заимствована у русских. Сруб его стоял, как правило, на небольших сваях. Бревна скреплялись “в угол”, крыша в большинстве случаев была “самцовой”. “Самцы” (продолжение бревенчатой стены вверх треугольником) служили опорой для продольных слег и жердей. Вершины обоих треугольников соединялись толстым бревном “князьком”. Потолка не было, на его уровне на балках делали настил, на котором хранили в зависимости от сезона зимнюю или летнюю одежду и обувь, берестяную утварь и т.д. Кровельным материалом служила трава, скрепленная жердями. До недавнего времени бытовали “шайбы” – ящики из коротких бревен в 4–5 венцов, покоящиеся на сваях высотой около двух метров. Иногда их располагали на деревьях, прикрывая горбылями, жердями и придавливая сверху камнями или бревнами. Такие хранилища ставили и в поселениях, и на местах промыслов.

До 1950-х годов встречались специальные постройки для копчения кипрея – крутые ямы диаметром 1,5–2 м, над которыми устанавливали полусферические крыши. Их покрывали корой, затем травой, сверху засыпали землей. Внутри делали настил из тонких жердей, на который укладывали сердцевину кипрея (Старкова, 1976. С. 65–68).



Ительменский дом

Камчатский край, Тигильский район, пос. Тигиль. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

К началу 1980-х годов все описанные хозяйственные постройки у ительменов почти перестали бытовать, сохранялись лишь маленькие амбарчики и вешала на рыбалках. При современном быте отпала необходимость в строительстве хозяйственных построек, запасы продуктов, одежда и обувь, различные предметы быта стали хранить в кладовых и в подполье, которые имеются в каждом доме.

Средства передвижения. Единственным зимним видом транспорта в прошлом у ительменов была собачья упряжка. У них был распространен чукотско-камчатский тип (камчатский вариант) упряжного собаководства. В XVIII – первой половине XIX в. ительмены пользовались двумя видами нарт – ездовыми и грузовыми. Материалом для изготовления нарт служила береза. Ездовая нарта состояла из полозьев, передние концы которых были загнуты и соединены поперечиной. К ней привязывали собак и ремни, идущие от кузова. Нарта имела два дугообразных копыла, к которым крепился узкий кузов, имеющий форму ладьи с высокими передком и задком. Основу его составляли круто изогнутые палки, соединенные дугообразными деревянными пластинками, образующими решетку в форме седла (Антропова, 1949. С. 85).

Все крепление нарты было мягким; отдельные части соединялись с помощью ремней, пропускаемых через просверленные отверстия, или же просто накладывались одна на другую и скреплялись ремешками. Старинные ительменские нарты богато орнаментировались. Основные части упряжи: алык (собачья лямка), потяг (продольный центральный ремень), постромка (ремень, соединяющий лямку с потягом или нартой). Судя по музейным коллекциям, ительмены использовали два типа упряжи: петлю без перемычки (лопаточную или близкую к ней) и лямку с перемычкой, т.е. грудную.

В “Историко-этнографическом атласе” оба типа классифицируются как “косая упряжь”. При камчатском варианте упряжного собаководства преобла-

дана упряжка цугом, когда к длинному потягу собаки пристегивались попарно. Существует мнение, что упряжка цугом – явление позднее, наиболее ранней следует считать веерную (Левин, 1946. С. 94–95).

Садилась на нарты боком, с правой стороны. Такая посадка, отмеченная еще С. Крашенинниковым, продолжала бытовать и в последующее время. Управляли упряжкой возгласами. Кроме того, использовали остол и вожжи. Камчатский вариант чукотско-камчатского типа упряжного собаководства перестал бытовать во второй половине XIX в. Дугокопыльная нарта была заменена восточносибирской, наиболее практичной и грузоподъемной, требующей меньше времени для изготовления.

В советский период упряжное собаководство стало утрачивать свое значение. Численность ездовых собак быстро сокращалась во второй половине 1920-х годов. Стремясь повысить товарность рыболовства, местные органы власти запретили добычу рыбы на корм собакам. Административные ограничения не учитывали хозяйственных особенностей ительменов, для которых собака всегда была "главным работником". Сокращение поголовья собак отрицательно сказалось на развитии охотничьего промысла, возникли трудности с перевозкой грузов и пассажиров. Тем не менее, упряжное собаководство сохранялось как средство транспорта до середины 1950-х годов. Позднее, в связи с развитием механического транспорта, ездовых собак имели лишь ительмены-охотники. Их использование было связано не столько с хозяйственной необходимостью, сколько с традиционной привязанностью к собаководству. Даже часть охотников, по их словам, держали упряжки "для души".

Важным средством передвижения в зимний период были ступательные и скользящие лыжи. Ступательные лыжи ительменов по своей конструкции очень близки к чукотско-корякским "лапкам". С их помощью прокладывали дорогу собачьей упряжке при глубоком снеге. В начале XIX в. они вышли из употребления. Скользящие лыжи служили для охотничьих целей. Их изготавливали из березовых заготовок длиной в рост человека, шириной 15–20 см. Для загибания передних концов использовали деревянную раму с двумя поперечными брусками. Внешняя сторона лыж обтягивалась шкурой тюленя или оленьими камусами. При ходьбе на лыжах опирались на одну палку.

В летнее время вся жизнь ительменов проходила у воды и на воде. Тем не менее, у них не было того разнообразия водных видов транспорта, как, например, у амурских народов. Ительмены изготавливали лишь долбленные колодообразные *баты*. Это можно объяснить условиями путей сообщения на Камчатке. На бате можно легко пройти по мелководным и порожистым местам, какими изобилуют камчатские реки. На батах проверяли ставные невода и рыболовные ловушки, совершали поездки к местам промыслов, перевозили заготовленную рыбу, динозавры и кладь. Долбенка очень неустойчива на воде, но ительмены обучались передвигаться на ней с юных лет и с ловкостью управляли ею.

Бат делали из тополя или ветлы. Процесс изготовления батов в XVII в. занимал много времени: "...лодку три года надлежало им делать" (Крашенинников, 1949. С. 380). С приходом русских и заимствованием новых орудий труда из металла время производства долбленных лодок сократилось. Перед тем как срубить дерево у основания ствола делали сквозное отверстие, чтобы при падении ствол не раскололся. Бревно длиной 5–6 м очищали от коры, придавали форму носу и корме. Вдоль бревна теслом делали узкое углубление и начинали выборку древесины. Слегка продолбленные заготовки сплавляли в поселок, где и завершалось изготовление лодок. Чтобы толщина стенок бата была одинаковой, в просверленные углубления вбивали колышки длиной около 4 см. Как только

появлялись их концы, продавливание заканчивали. По мере выемки древесины ставили распорки. Чтобы заготовка не раскололась, длинные распорки периодически заменяли короткими. При полной выборке материала начиналась разводка бортов: в бат наливали воду и нагревали ее раскаленными камнями. Чтобы дерево хорошо распарилось, сверху бат накрывали. Распаренные борта фиксировали круглыми распорками, от трех до пяти штук в лодке.

В XVIII в. на р. Камчатке было зафиксировано два вида долбленых лодок: “Камчатские... баты делаются двояким образом и... разными именами называются, одни *кояхтахтым*, а другие *тахту*. Кояхтахтым от наших рыбацких лодок никакой не имеют отмены, ибо и нос у них выше кормы, и бока разложисты; а у лодок *тахту* нос и корма с боками равны или ниже, бока не разведены, но внутрь вогнуты, чего ради к езде весьма неспособны, а особливо в погоду, ибо вода в них тотчас заливается” (Крашенинников, 1949. С. 382). Баты *кояхтахтым* использовались только на р. Камчатке, в других местах – баты *тахту*.

На бате обычно плавали вдвоем: один на носу, другой – на корме. Поднимаясь вверх по течению, пользовались шестью из тальника. Нижний конец шести иногда обивали металлом. При плавании по течению гребли небольшими однолопастными веслами. Для перевозки тяжелого или объемного груза баты сдвигали или страивали, скрепляя их поперечными палками, груз клали на настил из жердей или досок. В результате контактов с русскими ительмены освоили изготовление более устойчивых и грузоподъемных дощатых плоскодонных лодок. Они широко стали применяться уже в годы Советской власти, когда лов рыбы переместился к устьям рек.

С приходом на Камчатку русских некоторые ительменские хозяйства стали обзаводиться лошадьми. Лошадей использовали как вьючных животных. На спину животного клали одну или две оленьи шкуры, служившие “потниками”. Для груза шили вьючные сумы из кож. С началом коллективизации сфера применения лошадей расширилась. Зимой лошадей запрягали в сани для перевозки дров, сена, в волокуши для вывоза строевого леса; летом – в телеги. Их использовали для обработки земли. В послевоенные годы поголовье лошадей значительно уменьшилось в связи с появлением техники.

Одежда. До прихода русских на Камчатку основным материалом для пошива одежды служили шкуры оленей, собак, морских животных, пушного зверя и птиц, обувь изготавливали из камусов, кожи лососевых рыб, шкур молодых тюленей, собак, снежных баранов. Позднее из шкур оленей шили главным образом верхнюю одежду. К концу XIX в. вышла из употребления обувь из рыбьей кожи, ее стали шить из камусов и шкур тюленя.

В зависимости от назначения одежды и обуви существовали различные способы выделки шкур. В XVIII в. снятые шкуры сушили, смачивали водой и скоблили на доске каменным скребком. Очищенную от мездры шкуру смазывали жеваной лососевой икрой, сворачивали и топтали ногами. Затем вновь обрабатывали скребком. Выделанные шкуры красили в красный цвет, натирая мелко нарубленной корой ольхи. Этот способ обработки шкур для верхней зимней одежды с некоторыми изменениями сохранялся и в середине XX в.

Шкуры для ровдуги после первоначальной обработки неделю коптили, смачивали и парили, чтобы отопрела шерсть, смазывали икрой, мяли и скоблили. В конце XIX в. дыmlеную ровдугу выменивали у коряков. Прежним способом делали только светлую замшу. Для пошива праздничной обуви ее чернили пастой, полученной от трения металлических изделий о мокрый брусok, и смешанной с настоем ольховой коры. Иногда такую пасту кипятили в ржавой посуде, получая черный краситель.

Для пошива повседневной летней обуви из оленьей кожи сырую шкуру сворачивали и заквашивали, затем соскребали мездру и шерсть и в растянутом виде просушивали. Иногда очищенную от мездры оленью шкуру, идущую на пошив меховых чулок, красили в красный цвет. Для этого ольховую кору настаивали на моче человека. Этим настоем смачивали шкуру, сворачивали смазанной стороной внутрь и мяли ногами, после чего просушивали в расправленном виде.

Иначе происходила заготовка камусов. Сырые камусы сшивали попарно нитками через край шерстью внутрь и, наполнив сухой травой, сушили под балаганом или на чердаке дома. Такой камус мог храниться долгое время. Перед пошивом обуви его обрабатывали так же, как и шкуру оленя. Из камусов шили зимнюю повседневную и промысловую обувь, рукавицы, голенища для демисезонной обуви.

Значительное количество одежды и обуви изготовлялось из тюленьих шкур. Способы их обработки зависели от того, на какие части и типы обуви шел материал. По свидетельству Г.В. Стеллера, в XVIII в. заготовки для подошвы сначала смачивали водой, затем пластами складывали в теплом углу землянки для пропаривания. Спустя несколько дней очищенную от шерсти кожу растягивали для просушки.

В XX в. свежую тюленью шкуру высушивали в расправленном виде, затем ножом снимали остатки жира и мездру, одновременно растягивая ее. Из такой шкуры раскраивали подошву. Для праздничной обуви тюленью шкуру красили крепким отваром ольховой коры: его вливали в сшитые в виде мешка шерстью внутрь тюленьи шкуры. Зашитый мешок подвешивали и били по нему палкой. Так повторялась до тех пор, пока краска не просачивалась сквозь кожу. Окрашенную кожу растягивали для просушки на воздухе, перед раскрытием тщательно мяли руками.

Иначе производилась выделка шкур, идущих на изготовление нижней поясной одежды, голенищ и головок летней обуви. Предварительно их также смачивали водой, свертывали шерстью внутрь и клали на несколько дней в яму, обложенную травой, где они чуть-чуть подпревали. Затем очищали от шерсти и растягивали. Высушенную кожу мяли руками, зажав между коленями и придерживая левой рукой один ее конец, другой поворачивали правой рукой по окружности против часовой стрелки. Последующую обработку продолжали скребком, снимая мездру и размягчая кожу.

Все кожаные заготовки раскраивались на доске острым ножом с широким лезвием, шкуры с мехом – только со стороны мездры, ткани – ножницами. Меховые изделия шили обметочным швом, кожаные и матерчатые – швом стежкой. На дыры в одежде и обуви накладывали заплаты.

Повседневной зимней верхней плечевой мужской одеждой служила глухая рубашечного покрова *кухлянка* из оленьих шкур длиной ниже колен двух видов: у одних подол бывает ровной, а у других назади с нарочитою выемкою и с хвостом долгим” (*Крашенинников*, 1949. С. 387). Кухлянку “с хвостом” носили только женщины. Проймы рукавов были углубленные, рукава широкие, суживающиеся к кисти. Обязательной частью кухлянки являлись капюшон и нагрудник, последний шили из шкур с собачьих ног. К низу кухлянки пришивали полосу шириной в одну-две ладони. Подол, рукава, капюшон и нагрудник обшивали пушистым мехом. Зимняя кухлянка была двойной: нательная мехом внутрь, верхняя – мехом наружу. В качестве украшений к спинке пришивали разноцветные ремешки. В XVIII в. носили также кухлянки из собачьих, бараньих шкур и реже – из меха пушного зверя.

Другой повседневной зимней плечевой одеждой в XVIII в. были *камлеи*. Они изготовлялись двойными из тех же мехов и того же покроя, что и кухлянки, но *камлея* делалась почти до “пяты” и не красилась.

Подобная верхняя плечевая одежда бытовала у ительменов и в первой половине XX в. Из толстой зимней шкуры оленя изготавливалась зимняя кухлянка, из летней – более легкая. Изменились назначение и материал камлейки. При плохой погоде ее надевали для сохранения меха поверх кухлянки и стали шить не из меховых шкур, а из белой ровдуги или ткани.

До прихода русских меховую верхнюю одежду мужчины надевали на голое тело. Рубашек не носили, но имелась поясная одежда – широкие зимние штаны, “огузье у них вниз шерстью, а сопли (сополь – одна половина штанов), на которые обыкновенно оленье или волчьи камасы употребляются, вверх шерстью. Поконец соплей бывает ровдужной или суконной опушень, в которой ремень продается для завязывания обуви, чтоб снег за оную не засыпался” (Крашенинников, 1949. С. 390).

До 1940–1950-х годов штаны шили из оленьей зимней шкуры. К нижней части голенища пришивали сложенную вдвое кайму из ровдуги или ткани, куда вдевали шнурки и затягивали ими голенища поверх торбасов. Иногда штаны шили двойными: нижние мехом внутрь, верхние – мехом наружу. Нижней плечевой мужской одеждой служили рубашки из ровдуги и ткани. В 1970-е годы традиционная меховая одежда ительменами не изготавливалась, в случае необходимости приобреталась у коряков.

До начала XVIII в. мужчины носили головные уборы из птичьих перьев и разного меха. Зимой обвязывали голову ремнем с лоскутами различного меха, которые прикрывали уши и затылок, темя оставалось непокрытым (Steller, 1774. С. 310). В XIX в. головным убором у мужчин стал капор аналогичный корякскому и чукотскому. В настоящее время его заменили шапки-ушанки. Наиболее распространенным головным убором у женщин старшего поколения является платок. Верхнюю зимнюю одежду дополняли меховые рукавицы и перчатки-голицы из кож оленя, медведя или волка.

Вплоть до середины XX в. всю зимнюю повседневную обувь (*торбаса*) шили из камусов. Голенище выкраивали из четырех частей: переднюю – из камуса передней ноги оленя, три остальных – из камусов задних ног. К переднему камусу снизу пришивался носок (союзка) иной расцветки. Покрой его мог иметь форму полукруга, сегмента или сектора. Задний камус выкраивался во всю длину обуви, а два боковых короче, нижний их срез был косым. К боковым и передней частям голенища пришивались две союзки. Вверху обувь оторачивалась каймой с завязкой для стягивания голенища. Два ремешка из ровдуги внизу задника обхватывали ногу у подъема. Между подошвой и меховой частью обуви вшивался сдвоенный ремешок.

Имелись и меховые *торбаса* из выделанной тюленьей шкуры шерстью наружу. Известны два их покроя. В первом случае отдельно выкраивались голенище, головка, прикрывающая ногу от ступни до щиколоток, и подошва. Все части сшивались. Торбаса снабжались завязками. При втором виде раскроя к голенищу со швом сбоку и вырезом спереди на месте подъема ноги вшивался фигурный носок, затем пришивали подошву, кайму и завязки. Раньше мужская повседневная обувь отличалась от женской длиной голенища. В XX столетии этих различий уже не наблюдалось, вся обувь шилась до колен. Любая обувь обязательно имела стельку из сухой травы. Ительмены очень искусно оборачивали ею ноги. С зимней обувью носили меховые чулки из оленьих или собачьих шкур. Современная зимняя обувь, как правило, фабричного производства.

Верхняя плечевая одежда у мужчин и женщин отличалась лишь размерами. Женские *камлеи* и *кухлянки* были несколько длиннее и шире мужских. Больше отличий было в белье и обуви. Нижним женским одеянием был комбине-

зон, состоящий, по словам С.П. Крашенинникова, из сшитых вместе штанов и “душегрейки”. Зимний комбинезон шили из шкур оленей или снежных баранов шерстью наружу и внутрь, летний – из ровдуг или выделанных кож морских животных. Подобный зимний наряд до сих пор носят чукчанки в качестве верхней одежды, а корячки в большинстве случаев как нижнюю одежду. Ительменский комбинезон с приходом русских быстро вышел из употребления. Летом нижней поясной одеждой для мужчин и женщин служили штаны из разных кож “наподобие портков, каковы носят мужики деревенские, токмо поуже” (Сгибнев, 1869. С. 390), мужчины носили их и в начале XX в.

С приходом русских в одежде ительменов произошли значительные изменения. Наиболее изменилась летняя одежда. “Можно сказать, – отмечал В.П. Маргаритов, – что все летнее ближе к покрою русскому, а все зимнее – к инородческому” (Маргаритов, 1899. С. 125). Женщины быстро переняли платья, юбки, кофты. Предпочтение отдавалось тканям светлых тонов.

В начале XVIII в. летним мужским головным убором служили деревянные или перьевые шляпы *умбракулы* подобные алеутским. От русских ительмены переняли летний мужской головной убор – кепки, фуражки. К сожалению, почти нет сведений о летней обуви ительменов, бытовавшей в XVIII–XIX вв. Известно лишь, что она делалась из сырой тюленьей кожи наподобие *поршней* шерстью наружу. В XX в. летняя повседневная обувь (*торбаса* из выделанной оленьей шкуры, ровдуги, крашенной в черный цвет оленьей кожи) по покрою была очень разнообразной.

Специальной промысловой одежды у ительменов не было. Для защиты от сырости надевали плетенные из травы дождевики. Внутренняя сторона их была гладкой, внешняя – пушистой; края украшали каймой из плетеной соломы. Накладками от дождя служили также плетенные соломенные циновки, которые ительмены всегда носили с собой. Одновременно они являлись и ковриками для сидения. В начале XX в. плащом-накидкой была выделанная оленья шкура, пропитанная с внешней стороны тюленьим или медвежьим жиром. В качестве зимней промысловой обуви ительмены использовали *торбаса* из рыбьей кожи. Такую же обувь носили женщины при сборе ягод. Охотники, промышлявшие зверя за льду, носили меховую обувь с подошвой из медвежьих камусов, которые не скользили. В XX в. летней промысловой обувью являлись длинные *торбаса*, называемые *броднями*. Для голенища и головки использовали оленьи шкуры с очень коротко срезанной шерстью. Для непромокаемости ее коптили над костром, периодически смазывая жиром. В наши дни производственной одеждой для рыбаков служат прорезиненные куртки и брюки, резиновые сапоги; занятые в других сферах производства носят ватные куртки, кирзовые сапоги и ботинки.

Праздничной плечевой одеждой ительменов в XVIII в. являлась *парка* – меховая одинарная глухая рубаша, вокруг подола, ворота и рукавов которой пришивали так называемый подзор, а затем обшивали бобровым или собачьим мехом. Высоко ценилась парка из собачьего меха – прочная, теплая, не боящаяся сырости. При самых неблагоприятных условиях она могла служить, по меньшей мере, четыре года. С приходом русских парки из собачьих шкур стали редкостью. Известно, что в прошлом ительмены шили парки также из кож уток, гагар, гусей, лебедей и морских чашек, однако этот обычай совершенно исчез уже во времена Стеллера и Крашенинникова.

Традиционная праздничная обувь изготавливалась из ровдуги или тюленьей крашенной кожи. Головку составляли из пестрых кусков (полоски красного сафьяна чередовались с полосками тюленьей кожи), подошва выкраивалась из белой выделанной нерпичьей шкуры. Около стыка голенища и головки пришивалась

полоска из кожи собачьей глотки. Около щиколоток обувь обматывалась кожными завязками. Наверху пришивалась широкая кайма, расшитая всевозможными узорами. С приходом русских стали использовать шелковые нитки и вышивку золотом. Такую обувь ительмены очень ценили и гордились ею.

Новорожденного в прошлом заворачивали в мягкую высушенную траву, расчесанную гребнем, или же в кусок выделанной шкуры. С появлением тканей стали пользоваться пеленками. Через 5–7 дней после рождения на малыша надевали меховой комбинезон, рукава которого наглухо зашивались. На спине делался разрез, затягивающийся завязками. В штанах комбинезона имелось отверстие, которое прикрывалось лоскутом кожи или ткани, куда подкладывали мягкую траву или мох. Эту подстилку периодически меняли. В два-три года на ребенка уже надевали кухлянку, а также отдельно сшитые штаны и обувь. Такая детская одежда бытовала и в начале XX в. Отличие состояло в том, что комбинезон выкраивался отрезным по талии, иногда без рукавов, голенища штанов доходили до икр или щиколоток и заправлялись в обувь. Отверстие между штанинами не прикрывалось. В таких комбинезонах дети ходили до двух-трех лет. Из грубых тканей для них шили торбаса. Дети носили рукавицы из тканей на вате, которые выкраивались из единого куска с вырезом для большого пальца. Шов проходил по ребру ладони.



И.Е. Шадрин, 1915 г.р.

Ительмены. Камчатский край, Тигильский район, с. Хайрюзово. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

Специальной ритуальной и погребальной одежды ительмены не имели. В связи с христианизацией была заимствована русская погребальная обрядность. Покойника наряжали в лучшую одежду, старики ее готовили заранее. Весь гардероб умершего бросали в могилу. Женщину, как правило, одевали в платья светлых тонов. Обязательно повязывали платок, но никогда не надевали трусов. Мужчину обряжали в костюм темных тонов и хоронили без головного убора.

В начале XVIII столетия замужние женщины носили своеобразную прическу. Длинные волосы заплетались во множество мелких косичек и собирались в одну-две большие косы. Чтобы прическа была пышней, дополнительно вплетали вычесанные волосы. Для красоты и блеска прическу обильно смазывали рыбьим или тюленьим жиром. Девушки носили множество небольших косичек, свисающих вокруг головы. Мужчины заплетали волосы в две косы. С приходом русских эти прически вышли из моды. Мужчины стали стричься по-русски, украшений не носили, женщины украшали шею кожными ремешками с вышив-

кой, вшитыми крашеными волосами тюленя, раковинами и т.п. Других украшений не знали. С приходом русских стали носить стеклянные бусы, серьги, кольца. До 1940–1950-х годов женщины носили две косы, которые укладывали вокруг головы. Теперь коса стала редкостью. Молодежь делает современные прически, женщины старших возрастов носят распущенные волосы длиной до шеи.

Анализируя традиционную одежду ительменов на основе материалов С.П. Крашенинникова и Г.В. Стеллера, Н.Ф. Прыткова выделяла три ее разновидности: остатки древней своеобразной одежды (пояс-повязка с футляром для полового органа); одежда аналогичная алеутской (из шкур водоплавающих птиц, плетенные из травы плащи-накидки), резко отличавшаяся от одежды чукчей и коряков и носящая черты южного происхождения; одежда, заимствованная от коряков, – меховая верхняя одежда и обувь. По ее предположению, ительмены переняли и ее корякские названия (Прыткова, 1976. С. 87–88). Полностью с этим согласиться нельзя, поскольку даже у современных ительменов сохранились свои названия кухлянки и ее частей. Так, корякское название кухлянки *чвылю* по-ительменски *к'охч*, капюшона (коряк. *лымгылым*) – *кукуньн'*, соответственно нагрудник *в'аноли'ын* – *пыхихэч*, камлейка *манив'ичг'ын* – *лул'нын'* и др. В то же время имеются и явные заимствования. Так, зимняя кухлянка называется *кагавле* по-корякски и *кавел'у* по-ительменски, соответственно меховые чулки *памъят* – *пампаи*, камус *паньялнын* – *пэнээн* и т.д.

Пища. Все исследователи, побывавшие на Камчатке со времен С.П. Крашенинникова, отмечали, что основным продуктом питания ительменов была рыба. “Рыба составляет существенную и единственную их пищу... Рыба у них поедается за завтраком, рыба идет на обед, с рыбой пьется чай, и рыба же составляет ужин” (Тюшов, 1906. С. 63–64).

Заготовка рыбы впрок производилась несколькими способами: вялением, квашением, замораживанием, солением и копчением. Эту работу выполняли женщины, им помогали старики и дети. В 1930–1960-е годы разделкой рыбы начали заниматься и мужчины. В способах разделки рыбы мужчинами и женщинами существуют определенные различия. Мужчины ведут нож всегда на себя, делают надрез вдоль брюшка от хвостового плавника к голове, первый пласт снимают от головы. Женщины нож ведут от себя, сделав надрез вдоль брюшка, переворачивают рыбу и вдоль спинки от головы снимают оба пласта.

В XVIII – первой половине XX в. основная масса заготавливаемой рыбы вялилась. Мясистую часть отделяли от хребта и развешивали на сушила, где она вялилась сначала кожей вверх, а через сутки переворачивалась. Через два-три дня ее переносили в балаган, очистив от личинок мух. Здесь рыбу развешивали на жердях на сквозняке. Под балаганом разводили дымокуры. Юкола, идущая на корм собакам, вялилась только под открытым небом.

Другим распространенным способом заготовки рыбы в прошлом было квашение. Свежую рыбу укладывали в яму, обложенную травой, сверху ее накрывали слоем травы и засыпали землей. Таким же образом квасили икру. Квашеная рыба употреблялась в пищу вплоть до XX в. Позднее она шла преимущественно на корм собакам, для себя квасили лишь рыбы головы.

Поздней осенью и зимой рыбу замораживали. Запасали впрок и рыбий жир. Его вываривали в лодках при помощи раскаленных камней. У русских ительмены научились солить рыбу. Однако ввиду дороговизны соли этот способ заготовки в XVIII–XIX вв. не получил массового распространения. В настоящее время засолка – основной способ заготовки рыбы впрок.

Второй способ консервации рыбы, заимствованный от русских, – копчение. Им пользовались еще реже, чем засолкой. Разделанную рыбу засыпали солью

или заливали тузлуком в бочках. Просолившуюся рыбу мыли и вешали в копильнях. Часть ительменов коптила рыбу до полной готовности, некоторые через пять-семь дней копчения вывешивали ее на проточный воздух под навес, где балык подсушивался и затем лишь употреблялся в пищу.

Детей кормили теми же продуктами, что и взрослых. Грудному ребенку пищу пережевывали, завязывали в тряпки и давали сосать. Детей старше 4 месяцев кормили пережеванной пищей. Большинство блюд ительменской кухни готовилось из рыбы. Наиболее древним можно считать употребление рыбы в сыром виде. Лакомством считались спинная и хрящевая части рыбьих головок. Срезали их у крупных экземпляров лососей, чаще всего у самцов. Другое весьма популярное блюдо – строганина: филе свежемороженой рыбы, нарезанное тонкими ломтиками, которые перед едой немного подсаживали.

Наиболее распространенной повседневной пищей была *юкола*. Перед едой ее предварительно очищали от чешуи, затем размягчали каменным пестиком. В таком виде ее ели с тюленьим жиром. Для стариков лакомством была вяленая рыба, источенная личинками мух. Одним из деликатесов в XVIII–XIX вв. считалась квашенная в ямах рыба, особенно рыбьи головы с “душком”. Перед едой их тщательно мыли.

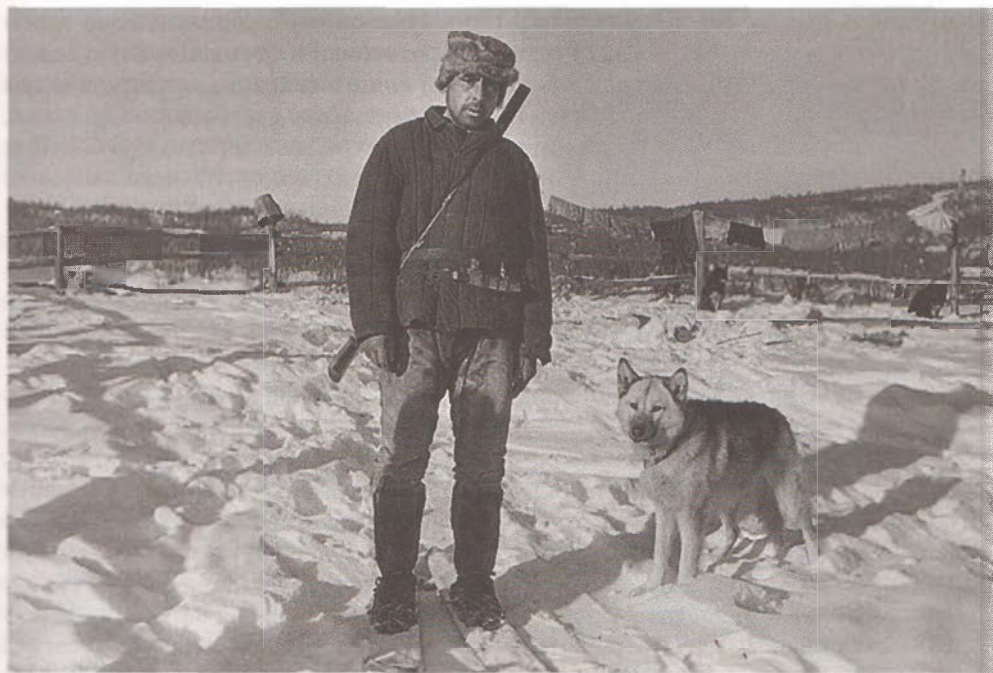
В большом количестве употреблялась ительменами лососевая икра, особенно в вяленом виде. Как высококалорийный продукт ее брали на промысел и в далекую дорогу. Свежая или сушеная икра была одним из основных компонентов многих национальных блюд. С вяленой икрой ели корни, стебли шеломайника, борщевика, орехи кедрового стланика, луб березы.

Распространенным блюдом были *чуприки* – запеченная рыба. “Сей вымысел приуготовления рыбы, – писал С.П. Крашенинников, – может почестся за самой лучшей на Камчатке, ибо весь сок и жир весьма тихо и как бы в вольной печи выжариваются. Тело рыбе в коже, как в мешке, лежит, которую снять можно без трудности” (Крашенинников, 1949. С. 394). Позже, когда ительмены стали жить в избах, рыбу стали запекать в печах. Такой способ приготовления чуприков бытовал до недавнего времени.

Употреблялась в пищу и отварная рыба. Ее запивали настоем из борщевика. Большим подспорьем в пище служила рыбная мука, называемая русскими поршой. Из нее пекли оладьи, варили каши и супы, ели с любым жиром. У казаков и крестьян, поселившихся на Камчатке, местное население переняло новые блюда из рыбы.

Значительное место в пищевом рационе занимали продукты морского зверобойного промыслов. Мясо и жир морских животных вялили, тушили, квасили и солили. Интересный способ тушения мяса и жира морских животных описан С.П. Крашенинниковым: “...сперва копают ямы, в которых пол устилают камнем. Потом накладывают полную яму дров и, зажегши снизу... топят, пока она, как печь накалится. Когда яма готова будет, то золу сгребают в одно место, пол устилают свежим ольховником, а на ольховник кладут сало особливо, а мясо особливо, и каждой слой перекладывают ольховником: напоследок как яма наполнится, то заматывают ее травой и засыпают землею так, чтоб пару вытти не можно было. Спустя несколько часов помянутое мясо и жир вынимают и хранят в зиму. От сего приуготовления мясо и жир бывают гораздо приятнее, нежели вареные, а притом и чрез целой год не испортятся” (Крашенинников, 1949. С. 272).

Одним из основных компонентов многих блюд ительменов был жир. По этому поводу В.М. Головин писал: “Камчадалы всякой пище предпочитают жир, какой бы то ни было, олений, бараний, медвежий, китовый, тюлений, без которого



Охотник с собакой перед выходом на промысел

Ительмены. Камчатский край, Тигильский район, пос. Тигиль. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

никакое их кушанье не готовится, едят его весьма охотно даже и сырой” (Головнин, 1861. С. 108).

Широко использовались в пищу продукты охотничьего промысла. В сыром виде ели олений костный и головной мозг. Иногда употребляли закусанные в брюшине оленя почки и легкие. Мясо животных в большинстве случаев ели вареным. Из мяса тюленя, снежного барана и различной дичи иногда готовили жаркое способом тушения. До 1950-х годов на месте промысла готовили жаркое из медвежьего мяса. Для этого строили небольшой настил из прутьев. На него укладывали свежесрезанную траву слоем толщиной 20–25 см. Поверх загружали мясо, прикрывая его вновь слоем свежей травы и листвы. Под настилом разжигали костер. Куски периодически переворачивали. Через несколько часов получалось сочное тушеное мясо.

По торжественным случаям готовили специальное блюдо *толкушу*. Традиция приготовления к праздничным дням толкуши сохранялась до недавнего времени. Бытовали три разновидности этого кушанья: из внутреннего оленьего или говяжьего сала; из мяса; из сушеной лососевой икры. При приготовлении толкуш сначала толкли основной продукт. Затем добавляли копченый кипрей, периодически подливая тюлений жир и воду. Все это тщательно взбивали деревянным пестом. В результате получалась белая масса, сладковатая на вкус.

Очень важное место в пище ительменов занимали продукты собирательства. Большинство из них употреблялись в свежем виде: стебли борщевика и шеломайника, клубни сараны, кемчиги и лилии, черемша, щавель. Клубни сараны и дальневосточной лилии заменяли крупу. Их сушили на солнце или в печи и хранили в амбарах. Ими заправляли супы, толкуши, рыбные кушанья, из них готовили “кашу”. “Пареная сарана с морощкою, голубелью или с другими ягодами

вместе столченная может похвастаться на Камчатке за первое и приятнейшее кушанье” (Крашенинников, 1949. С. 228). Впрок заготавливали и так называемую “сладкую траву” – борщевик. У срезанных стеблей счищали ножом кожицу, а затем вялили на солнце. Высушенные стебли *катх* связывали в небольшие снопики, обертывали сухой травой и подвешивали в амбарах или на чердаках. В XVIII в. борщевик служил компонентом и приправой многих блюд. Из него готовили похлебку в качестве соуса. Маленьким детям высушенные стебли борщевика давали как лакомство. В настоящее время его употребляют только в свежем виде.

Существенное место в заготовках занимал кипрей. Сердцевину стеблей кипрея превращали в кашу, из которой формовались плоские серые лепешки, с ладонь величиною, их сушили на воздухе и запасали на зиму. Клубни кемчиги употреблялись вареными или обжаренными в жире.

Ягоды входили в состав разнообразных блюд, которые в зависимости от используемой ягоды получали соответствующее название. Шикшу, бруснику хранили в свежем виде в берестяных чуманах или деревянных бочках, голубику, жимолость, морошку – в вареном виде. Плоды боярышника, черемухи и отчасти жимолости сушили. Бруснику иногда мяли с сырой лососевой икрой или вареной тюленьей кровью, получая своеобразную кашу. Несозревшую голубику варили в воде, добавляя в кипящую массу толченую свежую икру. Приправой к блюдам и сильным противочинготным средством являлась черемша, которую в сушеном виде берегли на зиму. Несмотря на то, что многие из продуктов собирательства запасались впрок, растительная пища все же носила сезонный характер.

От русских ительмены переняли новые продукты питания – картофель, овощи, главным образом репу и турнепс. Картофель в “мундире” ели с соленой рыбой и юколой. В употребление вошли молочные блюда, мучные изделия, крупы, сахар, чай и др. Из-за дороговизны они были малодоступны для ительменов и употреблялись в незначительных количествах.

Местное население через русских рано познакомилось с хлебом. Однако недостаток муки заставлял ительменов выпекать “хлеб” из доступных им продуктов. Чаще всего свежую сердцевину кипрея толкли с сырой лососевой икрой, полученную массу запекали в печи в формах. С давних пор бытовало блюдо, известное русским под названием *кирилка* – это шикша, смешанная с вареной свежей рыбой и жиром ластоногих.

Из молочных продуктов наибольшей популярностью раньше и теперь пользуются так называемые *пенки* – одно из самых лакомых блюд. При их приготовлении в кипящее молоко наливают творожную сыворотку, часть молока сворачивается, образуя пенки. Цельное молоко, кипяченое или сырое, пьют редко, предпочитают пить крепкий забеленный молоком чай. Часто употребляют в пищу творог со сметаной. Когда созревает шикша или морошка, творог едят с этими ягодами.

Из напитков в XVIII в. ительмены кроме воды ничего не употребляли. “Для веселья пивали они мухомор в воде настоящий”, – писал С.П. Крашенинников. Обычно этот наркотический напиток получали путем отмачивания мухомора в настое кипрея. Но в большинстве случаев использовались сухие грибы, которые сворачивали трубкой и, не разжевывая, глотали. В XVIII в. ительмены познакомились с приготовлением алкогольных напитков из различных ягод и борщевика, из которого готовили замороженный *приголовок*.

В настоящее время одним из основных продуктов питания стал хлеб. Иногда жарят муку, приготовляя толокно, которое едят с чаем. Распространены рыбные, мясные супы, заправленные картофелем, макаронами и крупами. В рацион вошли овощи, молочные продукты. Каши часто едят с киселем, который налива-

ют прямо в тарелку. Появились новые блюда: пельмени, разнообразные пироги, борщи и т.д. Сохраняются и некоторые традиционные блюда – вяленая рыба с жиром, свежие отваренные рыбы головки, *кирилка* и пр.

Утварь. Для приготовления пищи, хранения продовольствия применялась утварь из дерева, бересты, глины, травы, костей и шкур животных. О наличии глиняной посуды писал еще В.В. Атласов: “А посуду деревянную и глиняные горшки делают те камчадалы сами” (Колониальная политика царизма, 1935. С. 31). В конце XVII – начале XVIII в. в деревянных корытах пищу варили с помощью раскаленных камней.

Заготовку бересты производили весной. Ножом делали надрезы вокруг ствола вверх и вниз, затем вертикально и снимали бересту, которую сворачивали в рулон. В темном прохладном месте, обычно в подполье, ее хранили до зимы. Для эластичности бересту кипятят в воде или нагревали у огня и сразу же раскраивали. Из нее изготавливали детские горшки, ванночки для стирки белья, туюски для молока и чая в виде цилиндров с деревянными дном и крышкой, конусообразные короба для сбора ягод. Берестяные сосуды для хранения напитков сшивались усом кита.

Корзины из осоки были двух видов – жесткие и мягкие. Основой любой из них был небольшой кусок кожи овальной или круглой формы, большей частью тюленьей. При плетении жесткой корзины к нему пристегивали приложенные в ряд пучки высушенной осоки: первые два для прочности прошивались нитками из сухожилий или крапивы, а остальные – осокой. Самые последние ряды осоки вновь простегивались нитками. К верху корзины пришивали полосу тюленьей шкуры, на ней прорезали петли, и в центре ее приделывали завязку. Для производства мягких корзин из осоки сначала изготавливалась длинная полоса, сплетенная наподобие косы, затем один ее конец пришивали к выкроенному куску кожи и укладывали ряд в ряд по кругу. Вверх, как и к жесткой корзине, пришивали кожаный ободок и ремень. Носили корзины за спиной при помощи ремня, женщины – приложив ремень ко лбу, мужчины – на грудь.

Рогам каменных баранов шли на производство сосудов для питья, ложек, табакерок. Широко использовались шкуры тюленя и их желудки. Предварительно их хорошо промывали, надували и сушили, затем наполняли топленным тюленьим или животным жиром. Жир и мясо тюленя на непродолжительное время обычно укладывали в так называемые *рауши* – свежие шкуры тюленя с прорезанными петлями по краям, куда вдевался ремень или веревка, затягивающая наполненную шкуру. Из обработанной тюленьей кожи шили большие продовольственные мешки. Из таких же кож изготавливали ножи, патронташи.



Соломенная корзина
Ительмены. МАЭ, № 2826-1625

ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ И СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Ко времени прихода русских на Камчатку экономика ительменов базировалась на присвоении готовых продуктов природы. В незначительном размере обмен существовал только на границах расселения ительменов с айнами и коряками. Подчеркивая эту сторону жизнедеятельности ительменов, С.П. Крашенинников отмечал: “Прежде завоевания от русских были они свободные и дани никому не плачивали, также торгов и обхождения ни с кем не имели, но своим довольны были” (*Крашенинников*, 1949. С. 692).

Производительная деятельность и соответствующие производственные отношения формировались внутри замкнутых, экономически обособленных коллективов (больших семейных общин). Видимо, это обстоятельство и определяло существование особых территориальных и языковых подразделений, которые можно условно назвать *племенами*. Они сознавали свое отличие от других ительменов, говорящих на другом диалекте и живущих в стороне от них, с ними они не имели постоянных связей.

Существовало четыре территориальные группы ительменов: в долине р. Камчатки и ее притоков; по западному берегу Камчатки от р. Большой до р. Коль (на этом диалекте говорили и ительмены восточного побережья от Авачинской губы на юге до острожка Ынапу на севере); на западном берегу от р. Коль до р. Морощечной и от р. Морощечной до р. Тигиль (*Вдовин*, 1975а. С. 57–66).

Степень расхождения диалектов была весьма значительной. Можно предполагать, что были и культурно-бытовые отличия, которые, к сожалению, почти не зафиксированы. Г.В. Стеллер отмечал: “На одной реке только один диалект, а на другой уже изменение языка, которое становится все больше, особенно в словах малоупотребительных, не нужных для общения друг с другом” (*Steller*, 1774. С. 428). Расхождения были даже между жителями отдельных ительменских острожков на одной реке: “На Камчатке почти нет такого острожка, в котором бы не было разности в языке от другого самого ближайшего” (*Крашенинников*, 1949. С. 179).

По количеству балаганов в острожке можно было судить о количестве отдельных малых (парных) семей. “При каждой юрте, — отмечал Крашенинников, — бывает по малой мере столько балаганов, сколько семей в острожке”. Из приведенных данных следует, что члены большой семейной общины ительменов в зимний период вели совместный образ жизни в одной зимней “юрте”. На летний сезон община как бы распадалась на отдельные малые (парные) семьи, каждая из которых переселялась в свой балаган, вела самостоятельно свое хозяйство, отдельно ловила и готовила на зиму рыбу, другие запасы.

Помимо большой семейной общины в конце XVII и в XVIII в. у ительменов существовали объединения больших семейных общин, живших в одном остроге. Они были связаны узами родства и свойства, взаимопомощи, общими промысловыми угодьями, совместным сооружением рыболовных запоров на реках, охраной своего острожка, общими культами, совместным промыслом морских млекопитающих. Когда семейная община разрасталась, происходило ее деление, создавалась новая община, которая либо оставалась в том же острожке и сооружала свою земляную “юрту”, либо уходила на новое место, но на той же реке.

Г.В. Стеллер так описывает этот процесс филиации: “Слишком большие семьи делились. Отделившиеся селились поблизости от основного острога... Семьи постоянно общались друг с другом, организовывали особые дружеские союзы, помогали друг другу в важных делах, когда у одной семьи было изобилие чего-нибудь, а у другой – недостаток. В остальном они мало заботились друг о друге, если только не были вынуждены к этому войной..., чем многочисленнее была семья, тем надежнее защита” (Steller, 1774. С. 465).

В каждом крупном острожке одна из “юрт” выделялась своими размерами, в ней жил старшина со своими родственниками – *тойон*. В его жилище принимались все решения, регулирующие внутреннюю жизнь острога, обсуждались все общественно значимые дела, здесь проводились празднества жителей острога. Очевидно, большой острог имел более сложную общественную организацию, чем в острожках с одной большой семьей (одной юртой). Можно полагать наличие каких-то иерархических отношений между большой семейной общиной старшины и остальными семейными общинами.

В случаях необходимости возникали объединения под руководством хорошо известных *тойонов*, прославивших себя военным опытом, организаторским авторитетом. К. Дитмар (1901. С. 341) записал в с. Машура предание о силаче Божыше, который “убил великого харчинского витязя и разбойника Гулгуча, угнетавшего и грабившего всю страну”. В случае необходимости жители острожков, расположенных на одной реке и очевидно связанных узами родства, объединялись под руководством одного из таких *тойонов*. Так, в 1711 г. “лучший иноземец Большой реки Каночь, собрався с родами своими Большой реки пяти острогами и, подзавав к себе с иных многих посторонних рек иноземцев, в многолюдстве к ясачному зимовью и к острогу приступал” (Памятники сибирской истории, 1882. С. 460). Аналогичное выступление произошло в 1731 г. под руководством *тойона* Ф. Харчина и его дяди ключевского *тойона* Голгоча. Вызвано оно было притеснениями камчатской администрации (Колониальная политика царизма, 1935. С. 63–75).

Как писал С.П. Крашенинников, старые и удалые люди имели в каждом острожке преимущество, “которое, однако ж, только в том состояло, что их советы предпочитались; в прочем было между ими равенство – никто никем повелевать не мог, и никто сам собою не смел другого наказывать... В каждом острожке имеются у них начальные люди, которых они ныне *тойонами* называют, и оным начальным людям ... велено каждому над своим родом иметь суд и росправу, кроме криминальных дел, а прежде сего хотя у них лутчие мужики и бывали, однако ж суда и росправы им от родников поручено не было, а судили они обще, а назывались они прежде *уйжучючь*...” (Крашенинников, 1949. С. 698).

Тойон не имел каких-либо особых привилегий перед другими, кроме власти. По словам С.П. Крашенинникова, “почтение *тойону*.. только послушание во всем, что прикажет; в прочем равенство между собою имеют, вместе едят, вместе сидят и на одних полках спят, так что и ныне ежели к некрещеным войдешь в юрту, то не узнаешь, которой из них начальной человек, но все равны, и в платье начальные люди перед подчиненными отмены иметь не стараются” (Крашенинников, 1949. С. 698).

Фиксируя факты военных столкновений *ительменов*, С.П. Крашенинников называет побудительные причины их возникновения: “...войны, как между собою, так и соседними народами, имели они не для распространения земли; ни для приобретения власти, но по причине какой-нибудь обиды или для похищения съестных припасов, а наиболее для девок, которых они могли в жены брать с меньшим трудом, нежели как добровольно, ибо им жены весьма доставались дорого...” (Крашенинников, 1949. С. 368–369).

Обмен предметами, бытовавший среди ительменов, совершался не с целью обогащения и наживы, “но для получения нужного к содержанию”. Не существовало и выработанных эквивалентов. За понравившуюся вещь отдавалось то, что нравилось владельцу вещи.

Для характеристики социального строя ительменов показательны сведения о рабстве. Рабами становились только пленные в результате военных столкновений между отдельными общинами – “острожками”, а также с соседними народами. “В холопах у них прежде сего бывали курилы, коряки и свои камчадалы завоеванные... Оными холопами дарились они меж собою и променивали кому негодны были, также и на выкуп сродникам отдавали, а выкупали их собачьими, собольими и лисьими парками, кухлянками, собаками, топорами каменными, а природных холопов у них не бывало” (*Крашенинников*, 1949. С. 698). Не было и наследственного рабства.

Многие авторы, занимавшиеся вопросами социальной организации ительменов, сходятся на признании у них родовой организации. Однако одни видят у ительменов материнскую родовую организацию (*Золотарев*, 1934. С. 40), другие полагают, что ительмены в начале XVIII в. находились на стадии перехода от материнского к отцовскому роду (*Антропова*, 1957. С. 138–142; *Рощина*, 1953. С. 108; 1956. С. 50).

Применительно к концу XVII – началу XVIII в. утверждение о наличии родового строя у ительменов вряд ли справедливо. Ни в фольклоре ительменов, ни в исторических документах не зафиксировано ни одного названия ительменских родов. Слово “род”, встречающееся в работах Г.В. Стеллера и С.П. Крашенинникова обычно обозначает группу близких родственников, происходящих от общего предка мужского пола и представляющих производственный коллектив, во главе которого стоял старейший член этой общины (родоначальник), а членами ее были его дети с их женами и внуки. Это была большая патриархальная семья с некоторыми элементами родового устройства: отработка за жену, временное матрилокальное поселение жениха в общине невесты, кровная месть, левират и некоторые другие.

О брачных обычаях ительменов Крашенинников писал следующее: “В женитьбе у них разбору нет, сродственнику на сродственнице и брату на двоюродной сестре жениться можно... редко выдают своих дочерей замуж в чужие остроги...”. Такое же наблюдение у Г.В. Стеллера: “В случае смерти одного из двух братьев, оставшийся в живых брал себе жену покойного... Дети имели право вступать в брак со своею мачехою или со своими братьями и сестрами” (*Steller*, 1774. С. 470).

У ительменов была известна полигамия. “Жен имеют всяк по своей мочи, – сообщал тот же В.В. Атласов, – по одной и по 2, и по 3, и по 4” (*Колониальная политика*, 1935).

Имущественное достояние умершего, подлежащее наследованию, состояло в личных вещах. Собаки и нарты оставались в общем пользовании семьи. Это несомненное свидетельство тесных экономических связей членов большой семейной общины. Однако уже ранние источники отмечают “лутчих мужиков” и их социальное главенство в острожках. Еще В.В. Атласов сообщал: “Державства великого над собою не имеют, только кто у них в котором роду богаче, того больше и почитают” (*Колониальная политика царизма*, 1935. С. 31).

Одним из показателей материального благополучия было владение упряжками собак. “У лутчих мужиков имеются нарты по 2 и по 3, а у иного одна... а у жен и ребят особливых собак не бывает” (*Крашенинников*, 1949. С. 708).

При наличии признаков имущественного неравенства нет никаких сведений об эксплуатации единоплеменников. Только путем усилий членов семьи созда-

валось материальное превосходство в сравнении с другими семьями. Примечательно, что среди ительменов начала XVIII в. признавалось право на личное присвоение шкур пушных и морских зверей даже за подростками. "Пожитки у детей собственные имеются, ибо подростки, что промыслят, то отцам не отдают" (Крашенинников, 1949. С. 715).

Понятия "богатый", "богатство" у ительменов в привычном понимании не было. Богатым (живущим в достатке) считался тот, кто был обеспечен самым нужным в жизни. С.П. Крашенинников писал по этому поводу: "...Они девок только за богатство почитали, а прочее ни во что вменяли. У них и поныне тот богатым называться может, который жену хорошую и собак имеет, да сыт и одет" (Крашенинников, 1949. С. 692).

Ко времени присоединения Камчатки у ительменов действовал прочно утвердившийся общественный и семейный приоритет мужчин. "Младенцам имена дают отцы умерших сродственников без всяких церемоний". Очевидно, здесь бытовали представления о возвращении предков, воплощающихся в тела и души новорожденных при счете родства по отцовской линии. Старики, старшие в семье мужчины были распорядителями всех заготовленных продуктов.

Дальнейшее развитие социальных отношений у ительменов протекало в условиях русской политической системы. Экономическое положение ительменов выравнивалось с положением русских крестьян, происходило социальное сближение с переселенцами. Постепенно у ительменов начала выделяться социальная прослойка мелких торговцев, служащих приказчиками крупных купцов. Известно, по крайней мере, девять селений на Камчатке, где торговля была в руках ительменов.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Верования и культы. Несмотря на то, что ительмены приняли христианство еще в 1740-х годах и обрядовая сторона православия пустила довольно глубокие корни, фактически их верованием оставались *анимизм* с неизменными его спутниками – культом антропоморфных “хозяев” природы, животных, разного рода духов; *тотемизм* – признание животного прародителем людей и *фетишизм*. “Главное основание веры их утверждается на древних преданиях, которые наблюдают они паче закону, не приемля никаких доказательств в опровержение”, – писал С.П. Крашенинников (1949).

Считалось, что все предметы и явления природы наделены духами, которые живут собственной жизнью. А. Горлановым была записана легенда о “горелой сопке”, где обитал дух, некогда живший с людьми: “Когда камчадалы святым крещением просвещены не были, хаживали к той дым испускающей горе и шаманивали, а именно, когда птицу, зверя или рыбу промыслили, первую ему отдавали и притом прутья бросали, а шаманивали бубнами. Когда для ловли рыбы запоры в реку камчадалы ставливали, а рыбы в те запоры не шли, то заманивали же и в жертву рыбу припасали” (ПФА РАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 800а. Л. 43).

Степень почитания тех или иных духов зависела от степени их предполагаемого влияния на материальное благополучие человека. Особо почитали духа моря, дающего основной продукт питания – рыбу; в честь него устраивали праздник “очищения” в ноябре. По своему содержанию он имел явно выраженный магический характер, по форме был праздником всей патриархальной общины. Меньше внимания уделяли духу охотничьего промысла; праздники в честь удачной охоты устраивали эпизодически.

Собирательство нашло отражение в верованиях ительменов в форме установки столбов-идолов в местах промыслов. Совершенно отсутствовало поклонение небесным светилам и звездам. Мир ительмены считали вечным, души – бессмертными. Им была чужда идея единого бога. Создателем народа, первопредком, прародителем они считали Вóрона (*Кутха*). Но он был лишь символом генетического единства самих ительменов и их древних связей с другими палеоазиатскими народами. Тот факт, что Кутха сравнивали с Вóроном, наводит на мысль о его тотемном происхождении. По одним преданиям, “Кутху сотворил землю из своего сына, называемого Сымскалин”, по другим – Кутх со своей сестрой “землю снесли с неба и утвердили на море”. Сразу же после сотворения земли Кутх обосновался на Камчатке, которую постепенно заселяли его потомки. Кутх и его семейство носили платье, сшитое из листьев, питались березовой и тальниковой корой, потому что зверей в это время не было, а рыбу ловить еще не умели. Затем Кутх изобрел лодку, а его сын Тыжил-Кутх – способ вязать сети из крапивы и научил ловить рыбу. Он же сотворил зверей и первым начал шить теплую меховую одежду – кухлянки и парки (*Крашенинников*, 1949. С. 407).

Когда Кутх ездил на собаках, то образовывались горы и долины. Радугу считали за “подзор” (вышивку) на подоле его кухлянки; когда гремел гром, ительмены думали, что это Кутх вытаскивает на берег баты.

Свойствами людей ительмены наделяли и животных. Так, до 1930-х годов жило представление о мышах как о народе, разбитом на племена. Раковины моллюсков, встречающиеся по берегам рек и морей, они считали “батами” мышей,

на которых те переправлялись через большие реки и заливы. Ительменки, выбирая сарану и кемчигу из мышиных норок, всегда оставляли часть запасов, ибо были убеждены, что мыши, лишившись корма, могут покончить жизнь самоубийством, удавись травинкой или сунув голову в развилку сучка. В ительменских сказках мыши всегда наделены сообразительностью, сноровкой, хозяйственностью (Орлова, 1975. С. 132).

По утверждению С.П. Крашенинникова, модель мира у ительменов была трехслойная: небо – земля – подземный мир. Каждым “этажом” этого мира владел один из представителей ительменского пантеона: небо принадлежало Кутху, на земле был Пилячучь и множество местных божков и духов, под землей господствовал Гаеч.

“Дымящиеся” горы ительмены считали жилищами мертвых, появление дыма они объясняли тем, что покойники топят свои юрты. Питались умершие жиром китов, которых ловили в море под землей. Китовые же кости шли на топливо. Согласно Г.В. Стеллеру, “камчадалы содержат Опальную 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” (Steller, 1774. С. 69). По мнению И.С. Вдовина, «культ “огнедышащих гор”... весьма напоминает культ предка-покровителя» (Вдовин, 1975а. С. 63).

“Хозяином моря” был *Mutg*, представлявшийся ительменам в виде рыбы; землетрясения производил *Tuul*, когда его собака *Козей* встряхивалась, сбрасывая с себя снег. Повелителем всех животных считался *Пилячучь* (*Билюкай*), живший в облаках и посылавший гром, молнию и дождь. Всеми богатствами ведал *Пльхлен*. В мире злых духов самыми могущественными были *Канну* – хитрый и ловкий обманщик, *Сосочелк*, мешающий и вредящий людям (ему приносили жертвы и задабривали через шаманов), *Фрехкнезуам*, который мог превращаться



Изображение доброго божества и злого демона. Дерево, резьба
Ительмены. Рис. Н.В. Кочешкова. 1980-е годы. (Стеллер Г.В., 1774)

в мужчину и женщину, песнями заманивал людей в лес или к реке и зло шутил с ними, а увидевший его якобы сходил с ума.

Леса были населены злыми *умахчу*, низкие горы – карликами *тихлачами*, которые зимой и летом разъезжают в маленьких санках, запряженных тетеревами, и накапливают запасы ценнейших мехов. Если поперек следа их санок положить жердь, санки заденут за нее и разобьются. Вынужденный обратиться к людям с просьбой исправить их, карлик щедро вознаграждает спасителя мехами. Но если человек по его приглашению пойдет за ним, то обязательно погибнет. Особенно они преследуют христиан.

Одним из видов религиозных воззрений, распространенных у ительменов, был фетишизм. Мужчины и женщины носили амулеты в виде идолов. В каждой юрте обычно было два идола. Один в виде русалки – охранитель огня (он возобновлялся ежегодно во время благодарственного праздника и ставился рядом со старым). Второй располагался возле посуды для охраны жилища от лесных духов.

Существовал у ительменов и шаманизм, хотя шаманы не имели обрядовой одежды и атрибутов. По словам С.П. Крашенинникова, “женский пол красивее, и кажется умнее, чего ради из баб и коекчучей их больше шаманов, нежели из мужеска полу”. С.П. Крашенинников сообщает: “У камчадалов нет особливых шаманов, как у других тамошних народов, но всякая баба, а наипаче старуха... волхвом и толкователем снов почитается” (Крашенинников, 1949. С. 368, 412).

Еще в 1930-х годах среди ительменов сохранялись общепризнанные знахари, которые лечили больных травами, заговорами и камланием. Например, “лом в суставах” старики или старухи заговаривали, а в заговорах призывали на помощь *Тыжил-Кутху* и просили его, чтобы послал паука внутрь тела, который бы суставы на свое место поставил.

Огромную роль в жизни ительменов играли всякого рода поверья и приметы, связанные с рыболовством: весной нельзя разбирать старые дома и балаганы, в которых много юкольной моли, последнюю “боится” рыба и может уйти из реки; если перегнать через реку лошадь, то не будет корюшки; металлическим топором нельзя забивать запорные колья, можно “перерубить” реку и тогда совсем не будет рыбы (Орлова, 1975. С. 133). Целый ряд примет и запретов регламентировал добычу зверя. Так, например, в первый день охоты женщинам нельзя было подметать пол, выбрасывать на улицу сор, пепел и горящие угли – может подняться буря и охотник погибнет.

Предсказателем смерти ительмены считали ящерицу, посланницу от подземного духа Гаеча. Увидев, ее старались изловить и разрезать на части, чтобы она не могла вернуться к своему хозяину. Если ящерица уходила, ительмен впадал в отчаяние, ежечасно ожидая смерти. Как писал С.П. Крашенинников: “Смерть иногда от уныния их и последует к вящему утверждению прочих в суеверии” (Крашенинников, 1949. С. 333). Категорически запрещалось спасать утопающего или попавшего под снежную лавину, считалось, что тем самым духи воды и гор лишаются желаемой пищи.

Позднее отношение к умершим неестественной смертью несколько изменилось. Так, утопленника, как правило, хоронили на берегу реки, ближе к воде, но вдали от поселения, считая его избранником духа воды, который несколько раз в году, обычно во время наводнений, встречался с погребенным. До 1940-х годов сохранялись жертвенные места (сопки, валуны), проезжая мимо которых, запрещалось смеяться и требовалось умиловить их духов, бросая кусочки пищи, табак, чай и т.п. Среди таких мест особенно известными были сопки “Пап-пак” (близ Хайрюзово), “Бабушка” (у села Сопочного), “Изменная” (недалеко от Тигиля).

Фольклор. Первые записи фольклорных текстов на ительменском языке были сделаны в XX в. Более ранние источники дают изложения ительменской мифологии и фольклора только на русском языке; важнейшим из них является известная книга С.П. Крашенинникова. Лингвистически полноценные и богатые с фольклористической точки зрения материалы собрал в 1910–1911 гг. В.И. Иохельсон. Впоследствии ительменские фольклорные тексты записывали Е.П. Орлова, Н.К. Старкова и др. В них воспроизведены практически все сюжеты, зафиксированные Иохельсоном, отмечено и несколько новых, ранее не известных. Русские переводы ительменского фольклора опубликовал Г.А. Меновщиков (Сказки и мифы, 1974).

Почти все записанные в XX в. фольклорные тексты относятся к жанру сказки (волшебной, бытовой или сказки о животных). Мифологические тексты на ительменском языке, к величайшему сожалению, утрачены. Судя по тем данным, которые оставил С.П. Крашенинников, ительмены имели весьма богатую мифологию. Однако вряд ли можно составить о ней представление на основании фольклора, сохранившегося в современных записях.

Главным героем сказок является Кутх, он же и в мифологии выступает как демиург, создатель Камчатки. Другие персонажи ительменских сказок не получили такого значения. Образ Кутха – мифологического ворона, создателя мира – прослеживается, как известно, в духовной культуре соседних народов. Аналогичный персонаж (Иель, Канук) имеется в мифологии североамериканских индейцев-тлинкитов (Мелетинский, 1979).

К интересному выводу пришел Г.А. Меновщиков: “Лингвистический анализ личного имени палеоазиатского сказочного ворона приводит нас к ительменскому источнику, где основа (*кутх*) является производной. Указанный признак, а также наибольшая частотность мифов и сказок с именем Кутха именно в ительменском фольклоре являются свидетельством того, что древнейшим центром распространения однотипного в сюжетном и жанровом отношении *вороньего цикла* мог быть ительменский регион” (Сказки и мифы, 1974. С. 21–22). Образ Кутха изначально принадлежал ительменской мифологии, соседние народы, вероятно, заимствовали его у ительменов.

Сопоставление мифологического Кутха и Кутха-героя сказок свидетельствует о раздвоении этого образа. В сказках Кутх предстает как типичный трикстер (трюкач, плут), обманщик, обжора, лентяй, любитель поживиться за чужой счет; он постоянно попадает в неблагоприятные ситуации и является предметом издевательств, которые иногда кончаются его гибелью. Превращаясь в ворона сказочный Кутх в общем не умеет – в текстах нет никаких указаний на это, разве что косвенные. Раздвоение образа Кутха (“демиург – трикстер”) произошло достаточно давно, в сознании ительменов обе ипостаси существовали параллельно. Об этом прямо заявляет С.П. Крашенинников, который, сообщив, что “богом камчадалы почитают некоего Кутху”, ниже прибавляет: “Впрочем 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” (Крашенинников, 1949. С. 407). Подобное раздвоение образа демиурга характерно и для индейского фольклора. Тлинкитский Иель в своей сказочной (трикстерской) ипостаси тоже не умеет обращаться в ворона.

Сказочная Мити, жена Кутха, не имеет ничего общего с мифологическим персонажем. Из сказочных текстов встает очень жизненный образ женщины, обремененной большой семьей и бездельником-мужем. Происхождение имени Мити не вполне ясно, неясно и ее происхождение в мифологии. Имеется несколько

вариантов: Мити – дочь сороки (корякский фольклор), дочь белого кита и т.п. В последнем случае возможна связь с именем морского бога ительменов *Митг*. Не исключено, что имя Мити связано с корнем *мира* (красивый/ая) (ср. корякск. *ны-митра-й- к'ин* с тем же значением).

С мифологической *Сидукой* может быть соотнесена *Синаневт*, старшая дочь Кутха. Имя Сидука записано в зоне распространения восточного или южного языков; для них характерно наличие звонких смычных “б” и “д”, которые в западном языке чередуются с “м” и “н” соответственно. Сказочная *Синаневт* характеризуется как положительный персонаж: она совершает добрые дела, часто бывает жертвой интриг отрицательных персонажей, но обычно выходит с честью из всех испытаний. Даже в единственном сюжете, где *Синаневт* предстает в невыгодном свете (вступает в брак с неодушевленными предметами, за что Эмемкут сжигает ее), чувствуется стремление оправдать героиню: текст называется “Как Синаневт сглазили”.

Тыжил-Кутх, мифологический сын Кутха, вряд ли может быть соотнесен со сказочным Эмемкутом. В.И. Иохельсоном записан сказочный сюжет, где фигурирует Челькутх. Эта транслитерация ошибочна – точнее было бы передать это имя как Тсал-Кутх, т.е. падающий Кутх (от ител. *тсалкас* – падать). Возможно, этот персонаж имеет связь с мифологическим Тыжил-Кутхом, хотя о последнем мало что известно.

Остальные персонажи мифов и сказок не соотносятся друг с другом. Из мифологических фигур необходимо упомянуть две: это Пилячучь (в южных и восточных языках – Билюкай), повелитель животных и первый пастух; второй персонаж – Гаеч (правильнее, видимо, Гайэчх), повелитель подземного царства мертвых. В сказках говорится только о Кутхе. Текстов, где фигурировали бы Пилячучь или Гаеч, не сохранилось.

В сказках, рассказываемых в последние десятилетия, Кутх предстает как самый обыкновенный человек, отнюдь не небожитель. Показателен в этом смысле сюжет о его ложной смерти, где он сообщает своей жене Мити о том, что бог будто бы спускался с неба и говорил с ним. Вообще из последней версии сюжета видно, что традиционные представления ительменов о загробном мире сменились в процессе их христианизации.

Персонаж ительменских сказок *Сисильхан* не является членом семьи Кутха. *Сисильхан* – отрицательный персонаж, соперник и враг Эмемкута, строящий против него козни совместно со своей сестрой *Сирым*. Обращает на себя внимание его имя, которое расшифровывается как “крылатый человек”; “сиси” – корень слова *сисин* (крылья), “лх” – маркер активности, “а” – соединительный гласный, “н” – показатель единичности. Это указывает на генетическую связь *Сисильхана* с вóроном Кутхом, хотя из имеющихся сказочных текстов никак не следует, что он способен обращаться в вóрона.

Среди фольклорных текстов XX в. выделяется легенда о Тылвале. Текст зафиксирован в послевоенный период в нескольких вариантах (Сказки и мифы, 1974. № 159–162). С мифологией этот сюжет не имеет связей, да и не может иметь, поскольку по жанру это – легенда, в основе которой лежат некоторые реальные лица и факты. Легенда о Тылвале принадлежит седанкинским ительменам. Носители говоров южного диалекта (ковранцы, сопочновцы, морошечновцы) либо не знают этого сюжета, либо отказываются рассказывать на том основании, что он “не наш”.

Как и положено легенде, ее сюжет прочно привязан к местности: седанкинцы до сих пор показывают в верховьях р. Тигиль “сопку Тылвала” (“Изменную”), упоминаемую в рассказе. События, легшие в основу сюжета, достаточно давние.

Из легенды явствует, что герой жил на сопке, которую в зимнее время поливал водой, и это существенно затрудняло доступ к нему. Этот мотив упоминается и в сказках. Имя героя Тылвал этимологизации не поддается. Не исключено, впрочем, что имеется связь между ним и топонимом Толбачик (русск. адаптация; возможная реконструкция – Тэлвачх') – названием вулкана на Тихоокеанском побережье Камчатки, в зоне распространения восточного ительменского языка. Судя по некоторым данным, седанкинские ительмены имели наиболее тесные контакты с ительменами на восточном побережье.

Народные танцы. Все, кто соприкасался с бытом и культурой ительменов, отмечали развитость их танцевального искусства. Не было праздников без плясок, служили они и украшением повседневного быта, носили массовый характер. В основе хореографии ительменских ритуалов – подражание животным и птицам, имитация их голосов и повадок. К. Мерк писал, что камчадалы “подражают медведям, китам, гусям, как последние начинают свои любовные игры или как камчадалы пытаются их убить...” (Этнографические материалы, 1978. С. 59).

По данным Г.В. Стеллера, охотник, убивший медведя, приглашал гостей, часть из которых помогала разделывать тушу зверя, другая – начинала плясать. Постепенно в танец втягивались все присутствующие на празднике. По отношению к другим зверям проделывались те же церемонии.

В социальной жизни ительменов особое место занимал длившийся около месяца (ноябрь) праздник, сопровождавшийся танцами разного плана. Посвящен он был окончанию промысла, и, казалось бы, пляски должны быть подчинены этой теме. Однако в подробном описании этого праздника С.П. Крашенинниковым нет указаний на имитационный характер танцев. Сам исследователь называет его праздником “очищения грехов”. Здесь основное внимание уделено огню. Вокруг него усаживаются старики, к нему же обращены ритуальные речи, вокруг него устраивается пляска, видимо круговая. С.П. Крашенинников описывает этот момент так: после окончания речи старики встали со своих мест, взяв друг друга за руки, начинали плясать, кричали слова “алхалалалай”. Далее в танец включались женщины и девушки, которые со страшными гримасами на лице выбегали из своих углов, поднимали кверху руки, делая странные телодвижения, кричали во все горло и падали на землю, притворяясь мертвыми (Крашенинников, 1949. С. 417). Как предполагала М.Я. Жорницкая, “этот обряд был посвящен изгнанию из жилища злых духов, в том числе и духов болезней” (Жорницкая, 1983. С. 122).

Заметное место на празднике “очищения” отводилось пантомиме. У южной группы ительменов особая пантомима разыгрывалась с чучелом кита, изготовленным из сладкой травы и юколы. В конце первого дня праздника около полуночи в жилище входила женщина, к спине которой было привязано чучело кита. Женщина “ползла вокруг очага, за нею следовали два камчадала с тюленьими кишками, сладкою травой перевитыми, и, крича по-вороньи, кишками по киту били”. Когда женщина миновала очаг, присутствовавшие в помещении дети бросались к ней и терзали “кита”. Она пыталась выбежать из жилища, но специально поставленный у входа мужчина ловил ее и, “взведши на юрту”, спускал по лестнице вниз головой. Принимать ее бросались женщины и девушки, “а после все вместе плясали и кричали до тех пор, пока на землю попадали” (Крашенинников, 1949. С. 418).

В приведенном выше описании не упоминается об имитационном характере танцев. Явно подчеркивается абстрактный характер телодвижений, скорее импровизация без определенной тематической направленности. Следующий сюжет – окуривание жилища и всех присутствующих – заканчивался общими кри-

ками, а старухи, совершавшие этот обряд, плясали и бесновались по-прежнему, после чего падали замертво.

Такой же пляской заканчивалась игра с мальчиками, которых привязывали к столбам у лестницы и спрашивали, когда придет их отец. Далее следовала пантомима с чучелом волка, изготовленным из сладкой травы и набитым медвежьим жиром и другими съестными припасами. В жилище входила женщина, которая держала за пазухой чучело волка. Следом шел тойон с натянутым луком. Как только женщина в сопровождении других участников действия обошла помещение вдоль стены, несколько мужчин выхватывали у нее чучело и бежали с ним по лестнице, а женщины бросались следом, стараясь отобрать “волка”. Борьба продолжалась до тех пор, пока все, обессилев, не падали. После этого тойон выстреливал в “волка”. Остальные мужчины тащили чучело на пол, терзали его и съедали.

Ительмены объясняли С.П. Крашенинникову сюжет, который они “представляли”. Некогда на реке жил камчадал с двумя малолетними детьми. Уходя на промысел, он оставлял их в доме, привязывая к столбам. В его отсутствие к детям приходили волки и спрашивали, когда вернется отец. На что дети отвечали: “Зимой”. В пересказе исследователя древний миф в значительной мере утратил свой сакральный смысл. Однако даже в таком изложении можно усмотреть отголоски архаических представлений о близнецах, один из которых считался ребенком волка. Подтверждением тому, что у ительменов в древности существовали обряды, связанные с близнецами, могут служить и материалы, полученные С.П. Крашенинниковым от ительменов восточного побережья Камчатки. В их празднике заметное место принадлежало обрядовым действиям, совершаемым вокруг девочек-близнецов.

Остальные сюжеты этого большого игрища ительменов южной группы включали пляски, которые автором описания характеризовались так: “Плясали, бесились”, “кричали, плясали”, “скакали”, “с воплями плясали, пока на землю не попадали”.

Есть свои особенности и в танцах, которые исследователи называют бытовыми. Исполнялись они зимой, когда “гостили друг у друга целыми семьями, проводя время в еде, пении, танцах и рассказах, главным образом про своего бога Кутку” (Стеллер, 1927. С. 59). Условно все танцы, относимые к бытовым, можно разделить на три группы: исполняемые отдельно женщинами, мужчинами и совместные. Среди женских танцев, прежде всего, привлекают внимание “исконные, племенные пляски ительменов”. Девушки и женщины усаживаются в круг, в центре которого остается одна из них, которая “запев песню, машет руками, с намотанным на средние пальцы *тоншичем*, дрожит всем телом, точно в лихорадке и быстро кружится”. Все сидящие при этом поют, “стараясь имитировать крики зверей, птиц и производят гортанные звуки”. Второй танец описывается следующим образом: “Становясь в два ряда, одна против другой, женщины кладут руки себе на живот, поднимаясь на носках и не сходя с места, поводят плечами, слегка двигая локтями и произнося условную фразу” (Стеллер, 1927. С. 61).

Отличительная черта этих танцев – неразвитый пространственный рисунок. Причем два из них можно назвать “сидячими”. Исключение составляет танец солистки. Отсюда и другая закономерность – большая подвижность верхней части туловища. Сами по себе эти явления не уникальны для палеоазиатских этносов. У всех зафиксированы танцы, исполнявшиеся на одном месте или с незначительными передвижениями по площадке, а также “сидячие” танцы с активными руками, плечами.

Особняком стоят танцы, бытовавшие под названием *хаютеля*, *кузелькинга*. Оригинальный характер этого танца проявлялся в сочетании круга с солисткой. Чрезвычайно своеобразна и лексика танца солистки. Она “движет всеми членами столь проворно, что надивиться тому довольно нельзя” (*Крашенинников*, 1949. С. 430). Поиск параллелей в характере движений приводит к чукотскому женскому танцу “Виврельт”, в котором у исполнительниц вибрируют только ноги. Данный танец отмечен на празднике забоя оленей, основная направленность сюжетов которого — изгнание “злых духов”. Очевидно, в прошлом этот танец носил эротический характер. Это мнение применимо и к ительменскому варианту. Наблюдая его, исследователи неоднократно подчеркивали эротический характер большинства танцевальных движений. Как писал К. Мерк, “камчатские танцы — похотливые движения, причем они особенно действуют плечами и бедрами... подражают... как последние (животные) начинают свои любовные игры... что соответствует часто приглашению к собственным играм” (*Этнографические материалы*, 1978. С. 59). Этот танец исполняется под звуковые имитации голосов разных зверей и птиц.

Не менее сложно составить представление о сущности и направленности другого женского танца. Здесь исполнительницы стоят в две линии лицом друг к другу, руки сложены на животе, и под ритм произносимой фразы сдвигают пятки вправо-влево, не сходя с места. Аналогии данной пластике прослеживаются в корякском празднике *хололо*. По мнению И.С. Вдовина, в культуре карагинских коряков заметны черты влияния ительменов. К числу таких заимствований он относит и праздник “хололо”, поразительно совпадающий с ительменским. Только вместо аккомпанирующих фраз он исполняется под бубен и сопровождается “горлохрипением”. И.С. Вдовин соотносил пластику этого танца с имитацией движений тюленя, оказавшегося на льду или суше (*Вдовин*, 1973б. С. 38).

Группу мужских танцев представляет танец, краткое описание которого не позволяет сделать какие-либо обобщения. По свидетельству С.П. Крашенинникова и Г.В. Стеллера, танцоры до своего выступления “прячутся по углам, вдруг выскакивает один, он бьет в ладони, по груди, по бедрам, поднимает вверх руки и делает резкие телодвижения, вертится вокруг себя” (*Крашенинников*, 1949. С. 430; *Стеллер*, 1927. С. 61). Другие повторяют все движения первого танцора. Указаний на музыкальное сопровождение нет. Отсутствие бытового контекста тоже не дает возможности определить тематическую направленность. Остается предположить, что этот танец существовал как игровой и исполнялся вне зависимости от тематической направленности торжества.

Существовали танцы, исполнявшиеся коллективно. В одном из них поведение танцоров ассоциировалось со скачущими лягушками. “Все на короточках скачут по кругу как лягушки, хлопают в ладоши и корчат друг другу самые необыкновенные гримасы” (*Стеллер*, 1927. С. 61). Другая совместная пляска представлена в источниках следующим образом: “Десять мужчин и женщин, одетые в свои лучшие одежды, становятся в круг и медленно в такт начинают передвигать ногами. Затем они произносят поочередно несколько слов, которые повторяются другими таким образом, что, когда одна половина закончила последнее слово, другая начинает с первого, от чего получается впечатление, как будто скандируют стихи... Под одну фразу они пляшут целый час; круг все расширяется, пока все не примут участие в пляске, даже дряхлые старики присоединяются к танцующим”.

Г.В. Стеллер считал этот танец заимствованным от айнов. Круговых танцев в айнских праздниках несколько. Прежде всего, это почти вся хореография *мелвежьего* праздника. Однако мужчины и женщины танцевали отдельно. Что

касается других, то среди наиболее часто упоминающихся в источниках можно назвать танец “Тапкара” (“Тахкара”, “Таккара”). Исследователи называют его любимым танцем айнов. К сожалению, с полной определенностью соотнести ительменский круговой танец с айнским вариантом невозможно. Форма круга, звуковое сопровождение ительменского варианта явно несут на себе черты заимствования, но нельзя исключать и того, что распространенный среди ительменов танец “Норгали” они переняли от эвенов (*Жорницкая*, 1983. С. 131). Вместе с тем форма круга не нова для ительменов: она свойственна и танцам вокруг очага, и круговым сидячим танцам.

Заслуживает внимания отсутствие бубнов в обрядах и праздниках. В источниках нет свидетельств широкого бытования бубна, хотя все соседние палеоазиатские народы активно его использовали и как принадлежность шаманских камланий, и как музыкальный инструмент, аккомпанирующий обрядовым и бытовым танцам. У айнов же он употреблялся только шаманами.

Рассмотренные факты позволяют сделать следующие выводы. Танцевальное искусство ительменов характеризуется преимуществом абстрактных движений перед имитационными, хотя и последние занимали большое место в танцевальной культуре. Лексика имеет широкий диапазон движений, от резких прыжков и быстрого продвижения по площадке до исполнения на одном месте (сидя, стоя на коленях), с активной работой верхней части туловища. Каждый пластический мотив характеризует только одну из плясок и почти не повторяется в другой. Это свидетельствует о широко развитой в прошлом хореографической культуре ительменов, высокой исполнительской технике, умении использовать все возможности человеческого тела.

Своеобразна судьба ительменского хореографического искусства на новом историческом этапе его развития. Исследователи подчеркивали значительное воздействие русской культуры на все сферы жизни народа, не исключая хореографию и музыку, несмотря на то, что лексика и семантика традиционных танцев ительменов резко отлична от русской хореографии. Причина, видимо, в том, что некоторые формы русских традиционных танцев, например, плавная хороводная и темпераментная соревновательная пляска, оказались близки ительменам. На вечерках исполняли “Восьмерку”, “Кадриль”, “Камаринскую”, “Подгорную” и другие русские танцы. Отмеченное ранее преобладание абстрактных движений перед имитационными, по-видимому, облегчало заимствование танцевальных форм.

Характерно, что заимствования коснулись скорее музыкального аккомпанемента, поскольку инструментальной музыки для танцев у ительменов не существовало. Однако арсенал ительменских танцевальных движений изменялся весьма незначительно вплоть до 1960-х годов. Национальное своеобразие сохранялось в пластике движений и манере исполнения: толчкообразные движения бедер и плеч, подчеркнутое синкопированное исполнение отдельных движений.

В настоящее время в репертуар самодельных коллективов наравне с песнями и танцами на старинные русские мелодии органично входит и ительменский музыкальный фольклор. Заметное место принадлежит песням на традиционные мелодии с текстами, придуманными самими исполнителями. Чаще всего они сопровождаются танцевальными движениями. Много танцев-зарисовок поведения птиц и животных, распространен мужской танец “Бакия” в разных вариантах (*Жорницкая*, 1983. С. 130–133).

Стремление к возрождению утраченных образцов традиционного ительменского искусства очевидно. Центром возрожденческого движения является село Ковран. Здесь действует фольклорный хореографический ансамбль “Эльвэль” под руководством Заслуженного работника культуры РФ Б. Жиркова.

Декоративное искусство. Изучение декоративного искусства ительменов началось в XVIII в. участниками Второй Камчатской экспедиции. В их трудах содержится немало ценных сведений о технике окрашивания волоса, производстве красок, выделке кож, обработке яшмы и обсидиана, бытовании оригинальных костяных игловок для шитья и вышивки: они, как правило, не имели ушка, нитка привязывалась к зарубке на иголке. И все же декоративное искусство ительменов изучено пока фрагментарно. Во-первых, сохранилось небольшое количество предметов, на примере которых можно судить о традиционном ительменском искусстве, во-вторых, начиная с XIX в., оно настолько изменилось под влиянием русской художественной культуры, что почти утратило свою этническую специфику.

В декоративном искусстве ительменов выделяется женское домашнее художественное производство – украшение одежды, обуви, сумок, других предметов обихода. Ительмены в совершенстве владели уникальным приемом плетения различно окрашенных кожаных ремешков. Декоративное оформление верхней зимней одежды ительменов состояло из ремешков, “распестренных краскою”, и из медальонов, расшитых шелками. Подол, рукава и капюшон мастерицы опушивали белым собачьим мехом, к подолу кухлянки пришивались вышитые шелком подзоры, отражавшие этнические традиции ительменов. Вот как их описал С.П. Крашенинников: “Подзоры, у северных камчадалов *чисту*, а у южных *еганем* называемые, шьются следующим образом. Замшеной ремень пальца на полтора разчерчивается клетками в три ряда, клетки длиною бывают около полувершка, и каждая разным шелком расшивается, включая верхний ряд, который через клетку вышивается белыми волосами из бороды оленьей. К такому ремню сверху и снизу пришивают по красному или черному мандарному ремню, который узорами ж из собачья горла выделанного наподобие лайки распестрен. К ремням пришивают собачье ж горло, вырезанное зубцами и обложенное крашеною шерстью” (Крашенинников, 1949. С. 387–390).

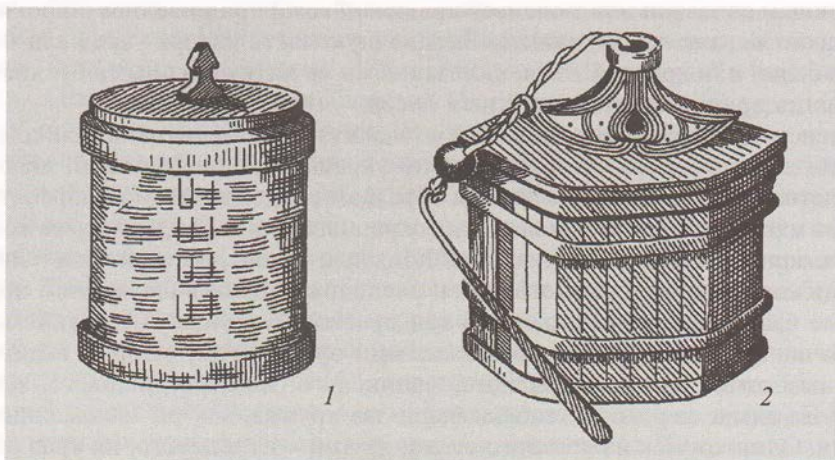
Аналогичным образом украшалась ительменская обувь и головные уборы. К голенищам из замши или тюленьей крашеной кожи пришивались широкие подзоры, такие же, как и к кухлянкам. Затылочную часть капора украшали подвесками из белой или красной кожи, нанизанными на нитку крупными бусинами; на темя иногда пришивали разноцветный бисер.

В женском искусстве до начала XX в. значительное место занимали плетеные изделия – корзины *л'эпхэ* и *чипск'эл*. Они украшались вплетенными полосками разноцветной ткани. Замечательными образцами художественной обработки изделий из мягких материалов являются сохранившиеся в фондах музеев кожаные детали старинных ительменских нарт. Копылья, кузов, дощечки оплетались ремешками коричневого и желтого цвета, расположенными в шахматном порядке. Кожаные части упряжи обшивались, как правило, разноцветным сукном. Алыки (собачьи шлейки) украшали растительным орнаментом, который выполнялся тамбурным швом, нитками красного, малинового, желтого, лилового, зеленого цветов. На алыке передовой собаки были два кружка, как бы наложенные друг на друга. Один кружок из красного сукна, другой – из зеленого, их края обшиты шелком и подбиты парусиной и тиком. Украшение алыков хорошо гармонизовало с геометрическими узорами кожаных ремешков упряжки и нарт. Характер декора, композиция и мотивы орнамента аналогичны для всех сохранившихся ительменских саней, что свидетельствует об определенной традиции, бытовавшей вплоть до начала XIX в.

Мужчины-ительмены весьма искусно обрабатывали кость, дерево, камень и металлы. Железные предметы украшали линейной резьбой, чеканкой, наклад-



Образцы орнамента на собачьих алыках
Ительмены. Рис. Н.В. Кочешкова, 1980-е годы



Табакерки

1 – берестяная с деревянной крышкой; 2 – деревянная с костяной резной головкой
Ительмены. МАЭ, № 704-8

ным серебром или латунью, металлические части остолов имели иногда профилированные края. Орнамента остолов отличается большим своеобразием. В ней встречаются редкие для других северо-восточных палеоазиатов фигуры в виде “сердечек”, парные “рожки”, S-образные спирали, переходящие в узоры, похожие на наконечники копий, различного рода кривые линии, ромбическая сетка. Происхождение этих мотивов до сих пор остается неясным. Некоторые сходные мотивы встречаются в декоративном искусстве якутов, но композиция их совершенно иная.

Своеобразно инкрустированы железные набалдашники остолов из собрания МАЭ. Они имеют вид трубки, плотно насаженной на остол. Верхний конец ее несколько расширен и имеет небольшое отверстие для штифта. На него была насажена пластинка с погрешками, представляющими собою железные колечки с трубками. При движении саней они издавали шум (Антропова, 1949. С. 60–61). Один из остолов инкрустирован тончайшими зигзагообразными серебряными полосками, проходящими посередине, вверху и внизу украшаемой поверхности и делящими ее на два больших поля. По этим полям “пробегают” S-образный орнамент, отдельные части которого соединяются острыми пиками. Линии основного орнамента подчеркиваются так называемым “точечным” узором. И наконец, совершенно иная орнаментация на еще одном инкрустированном железном остоле. Здесь простейшая сетка орнамента как бы окантована и разделена полосами очень мелкого волнистого узора, криволинейная форма которого сильно контрастирует со строгой геометрической прямолинейностью основной декоративной композиции.

Образцов художественной обработки кости сохранилось мало. Резным орнаментом по кости ительмены украшали в XVIII в. деревянные табакерки *колтон*, старинные пластинки-вязки для собачьих ремней, пуговицы для собачьих лямок, костяные пряжки для поясов. Резной орнамент на кости у ительменов близок алеутскому и эскимосскому, мотивам древнеберингоморской орнаментаки (Иванов, 1963. С. 181). В орнаментике южных ительменов содержится немало черт, близких искусству айнов, народов Нижнего Приамурья. Для орнамента старинной костяной пряжки от пояса, найденной В.И. Ихельсоном во время раскопок на берегу Курильского озера, характерны, например, мотивы переплетающихся лент, напоминающие звенья цепочки (Jochelson, 1928. С. 71–72).

Образцы резьбы и росписи по дереву представлены главным образом на собачьих нартах. Бросается в глаза сходство большинства из них с мотивами орнамента на меховых изделиях и узорами, сплетенными из кожаных ремешков. Орнамента на деревянных частях саней представляет собой комбинированные светлые и темные окрашенные квадраты, прямоугольники, ромбы, треугольники. Среди геометрических узоров, нанесенных краской, отчетливо просматриваются зигзаги с уголками и из точек. Эти мотивы сходны, как считает С.В. Иванов, с корякскими.

Мотивы растительного орнамента, пришедшего от русских, были широко распространены у ительменских мастериц в XIX – начале XX в. Их появление связано с выходом художественной продукции на внешний рынок. Заимствованные цветочные и другие растительные узоры позже стали распространяться на перчатках и ковриках из нерпичьей шкуры. При этом важно отметить такую деталь: растительный орнамент стал удивительно гармонично сочетаться с традиционным полосовым, геометрическим, а в технике исполнения немаловажную роль стала играть старинная вышивка оленьим волосом. Заимствование русских цветочных узоров привилось в декоративном искусстве ительменов так быстро, очевидно, еще и потому, что совпало с общим направлением в развитии север-

ного орнамента, эволюция которого, как заметил С.В. Иванов, шла “по линии превращения геометрических мотивов в растительные”. Таким образом, русский растительный орнамент постепенно превратился в органическую составную часть ительменского национального декора.

В современном искусстве ительменов наблюдается процесс возобновления забытых изделий. Своеобразно трансформировался и орнамент. Он занимает как бы промежуточное положение между геометрическим и растительным. Как правило, растительный орнамент хорошо “вписывается” в полосу, а подшейный волос оленя кажется исключительно четким на темном фоне крашеной ровдуги. На современных изделиях олений волос употребляется вместе с шелковыми нитками, которые подплетаются к пучкам волоса или выступают вкраплением в общей гамме декоративных швов.

С середины 1980-х годов заметно оживилась творческая деятельность мастериц, создающих женскую и мужскую зимнюю одежду, обувь, коврики, кожаные сумочки, плетеные корзины и берестяные туеса, украшенные национальным орнаментом. Мастерница Л.Н. Толман создала замечательный по красоте и отделке ковер “Олень”, удачно сочетая мех оленя, камус, меховую мозаику, шитье оленьим волосом. Мастерница Зинаида Машихина талантливо воссоздала в керамике и фаянсе традиционные формы ительменских чуманов для черемши и икорниц.

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ И ОБЩЕСТВЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ

Исследователям, в 1970-е годы и в начале 1980-х годов наблюдавшим жизнь ительменов в райцентре Тигиль, пос. Седанка, Верхнее Хайрюзово, Усть-Хайрюзово и Ковран, казалось, что все видимые признаки ительменской культуры утрачены. Ительмены работали на колхозных фермах и огородах, у них не оставалось времени на традиционное речное рыболовство, морским зверобойным промыслом было разрешено заниматься только госпромхозам, где ительменов практически не было. В поселках нельзя было встретить людей в национальной одежде, не звучал ительменский язык, не было видно балаганов для сушки рыбы, ездовых собак.

Возрождение ительменской культуры, начавшееся в середине 1980-х годов, было подготовлено национальной интеллигенцией. В 1976 г. вышла книга исследовательницы-ительменки Н.К. Старковой "Ительмены. Материальная культура (XVIII в. – 60-е годы XX в.). Этнографические очерки". Лингвист К.Н. Халоймова подготовила, а затем издала небольшим тиражом сборник ительменских загадок и стихотворений, директор ковранского сельского дома культуры Т.Е. Гуторова написала на ительменском языке поэму "Эльвель", поэтически обработав местную легенду о священной горе ительменов. По этой поэме ковранским фольклорным ансамблем "Эльвель" был поставлен балетный спектакль. Ительменская интеллигенция тщательно изучала записи обычаев и праздников ительменов, имевшиеся в этнографической литературе.

Для практического возрождения ительменского языка и культуры было очень много сделано В. Шемаевой, Я. Жирковым, В. Жирковой, носителями родного языка из маленького с. Ковран. В конце 1980-х годов на общественных началах по инициативе К.Н. Халоймовой было введено изучение ительменского языка и культуры не только в школе, но и в детском саду. На основе описания ительменского осеннего праздника С.П. Крашенинниковым и записей песенно-танцевального фольклора, Т.Е. Гуторовой при участии К.Н. Халоймовой, Я.Л. Жиркова была создана сценическая реконструкция этого праздника. В 1987 г. спектакль под названием "Алхалалалай" был впервые поставлен в ковранском доме культуры фольклорным ансамблем "Эльвель".

Сценическая постановка "Алхалалалая" была воспринята населением Коврана (единственного села Камчатки, где ительмены, переселенные сюда из закрытых сел Утхолок, Сопочное, Морошечное, Белоголовое, составляют большинство) с большим энтузиазмом. Праздник "Алхалалалай" с тех пор проводится в Ковране ежегодно в сентябре. Центральным моментом праздника является обрядовое действие, называемое всеми "очищение от грехов". Обряд проводится вечером на специальной "Балаганной" площади на берегу реки. На нем воспроизводятся драматизированные песни и танцы под бубен, изображающие пляску гемулов (духов вулканов), танец ворона (Кутхи), ход лососей, брачные танцы верб, гримасничанье (способ отогнать злых духов). Обряд заканчивается прощанием всех жителей села и гостей через кольцо из березовых ветвей (очищение) и установкой на площади очередного "хантая" в виде столба с изображением личин человека и ворона, с телом рыбы, вырезанного из ствола дерева местными художниками. Распорядителем обряда, длящегося около двух часов,

является руководителем ансамбля “Эльвель” Борис Жирков (*Мурашко, 1999б. С. 160–182*).

В ночь после обряда начинаются ночные игрища, жгут костры, пляшут, поют. Обрядовые действия, пение и танцы сопровождаются игрой на бубнах. Играют на нескольких бубнах всю ночь, право постучать в бубен предоставляется каждому желающему. В танцах и импровизированных интермедиях много элементов подражания животным, например, брачному танцу нерп, движениям медведей, росомых, птиц, лососей, заходящих в реку на нерест, шуточных и фривольных моментов. Каждая забавная выходка встречается бурей восторга, танцоры и зрители меняются местами. Танцы и пение продолжаются до полного изнеможения участников. Программа праздника рассчитана на 3–4 дня.

Проводится “Алхалалалайчик” в детском саду с разыгрыванием сюжетов ительменских сказок на родном языке, устраиваются выставки прикладного творчества, конкурсы по разделке рыбы и нерпы, установлению традиционных заповор для лова рыбы на реке, конкурс национальных блюд, который завершается общей трапезой.

Проведение “Алхалалалая” стимулировало возобновление изготовления национальных костюмов, обуви, украшений из меха, кожи и бисера, сувениров, традиционных деревянных нарточек лесного духа Биллюкая, плетеных из травы сумочек. В последние недели перед праздником в поселке чувствуется большое возбуждение. Все готовят костюмы, сувениры, репетируют семейные номера, заготавливают дрова для костров, строят балаганы на площади, обустраивают свои жилища для приема гостей (*Мурашко, 1999б. С.160–182*).

На праздник в Ковран приезжают ительмены, коряки, эвены, люди всех национальностей из соседних селений. Традиция празднования “Алхалалалая” в Ковране сделала этот поселок в 1990-е годы неформальным центром ительменской культуры. Праздник стал апогеем духовной и общественной жизни населения поселка, его сакральные элементы воспринимались участниками как возвращение утраченной гармонии с природой и искренности в человеческом общении, именно это настроение праздника привлекало большое количество гостей. С 1999 г. ночные танцы, по предложению политического лидера ительменов О.Н. Запороцкого, превратились в “танцевальный марафон”, соревнование в танцах на выносливость, при этом они приобрели большую зрелищность, но потеряли дух всеобщего участия и веселья. В этот период праздник стал восприниматься его организаторами как способ пропаганды ительменской культуры, объект “этнического туризма”. Но в начале 2000-х годов поток гостей праздника резко сократился из-за дороговизны транспорта, и праздник вернулся в узкий круг односельчан (*Мурашко, 2004. С. 121–126*).

Поведение современных ительменов на природе свидетельствует о сохранении ими элементов традиционного мировоззрения. В каждом месте, где человек останавливается, обязательно разводят костер, чтобы “почаевать”, принести жертву местным “духам” и главному богу – *Нустахчаху*. Наблюдаются тенденции возрождения шаманизма (*Мурашко, 1999а. С. 178*). После постройки в Усть-Хайрюзове и Тигиле православных церквей многие ительмены крестились, сохраняя при этом убеждение, что крещение не противоречит их традиционным верованиям и обрядам (*Koester, 2006*).

Умение подшучивать, подмеченное еще С.П. Крашенинниковым (1949. С. 432), является обязательным элементом общения и сегодня. Мужчины постоянно разыгрывают друг друга, приезжих, детей, прививая им умение разрешать конфликты шуткой. В воспитании детей современные ительмены не используют наказаний, жизненные уроки преподносятся в виде шутки или действия. Например,



Вид г. Петропавловска-Камчатского
Фото Т.С. Балуевой, 1972 г.



Окрестности г. Петропавловска-Камчатского
Фото Т.С. Балуевой, 1972 г.

малышу предлагают вытащить рыбу из сетей и отнести ее одинокой бабушке. Так передается традиция делиться первой рыбой. Маленькие дети находятся под покровительством жителей всего села, за детьми матерей, уехавших на учебу или на лечение, присматривают не только ближайшие родственники, ребенок может поесть и отдохнуть в любом доме.

В ковранской школе организован краеведческий музей (руководитель Е. Садовникова), где собраны предметы старого быта ительменов, изделия народных умельцев, археологические находки, работают кружки ительменского танца, родного языка, прикладного искусства. Многие пожилые ительмены делятся с подростками традиционными знаниями: художник А. Притчин развивает традицию резьбы по кости, братья А.А. и Н.А. Левковские – навыками разведения ездовых собак и изготовления нарт, Г.Д. и Н.Э. Запороцкие – знаниями бывалых охотников, рыболовов и морских зверобоев. Работа с детьми способствует распространению знаний об ительменской культуре, повышению ее престижа у молодежи. В 1994 г. в Ковране начала выходить газета “Крвэлхэтном” (“Поговорим”) на русском и ительменском языках.

В 1989 г. в Ковране был учрежден Совет возрождения ительменской культуры “Тхсаном” (“Рассвет”). “Вернуть исчезающей народности присущие ей черты, раздуть слабый огонек культуры ительменов... Организовать собственное многоотраслевое производство для возрождения материальной культуры ительменов и обеспечения занятости в традиционном хозяйстве...”, – так были сформулированы цели и задачи работы в его программе. В 1993 г. Совет возрождения ительменской культуры был переименован в Совет ительменов Камчатки (СИК) “Тхсаном”, его бессменным председателем стал О.Н. Запороцкий.

СИК “Тхсаном” обсуждает важные проблемы в области развития культуры, традиционной экономики, распределение мест лова на реке, вопросы организации переработки рыбы. Созданы семейно-родовые общины для совместного вылова рыбы. В общины жители Коврана объединялись не только по кровнородственному признаку, но и по признаку землячества: общины бывших жителей и их потомков из закрытых в 1960-е годы селений. У людей сохранилась привязанность к своим землям, многие хотели бы вернуться в родные места, чтобы ловить рыбу и охотиться в урочищах предков.

В настоящее время традиционное речное рыболовство составляет основу жизнеобеспечения ительменов. Результаты этносоциологического опроса, проведенного в 2001 г., показали, что рыболовство рассматривается его жителями как основной источник питания и дохода. Между тем администрация Тигильского района стала передавать рыболовные участки на реках, где ранее жили и рыбачили ительмены, коммерческим предприятиям. Общины ительменов и совместно живущих с ними береговых коряков и камчадалов Тигильского района активно борются за право ловить рыбу на своих речках, хотя для получения права на традиционное рыболовство в настоящее время общины вынуждены участвовать в конкурсах.

Численность сельских ительменов постепенно сокращается. В 1999 г. в Тигильском районе их было 1029 чел., на 1 января 2008 г. – 862. Сокращение происходит как за счет естественной убыли (смертность превышает рождаемость), так и за счет оттока населения из сел, особенно молодежи, на учебу и работу. Большинство уезжающих оседает в Петропавловске-Камчатском и ближайшем к городу Елизовском районе. Если в 1989 г. здесь проживало 208 ительменов, то в 2002 г. – 490.

Резонанс возрождения ительменской культуры, начавшегося в Ковране, отозвался у других коренных народов Камчатки. На Алхалалалае в Ковране в



Начало праздника Алхалалалай в “ительменской деревне Пимчах”,
недалеко от Петропавловска-Камчатского
Ительмены, камчадалы. Камчатский край. Фото Н. Вронского, 2006 г.



Ритуальное перетягивание березы на Алхалалалае в “ительменской деревне Пимчах”,
недалеко от Петропавловска-Камчатского
Ительмены, камчадалы. Фото Н. Вронского, 2006 г.

середине 1990-х годов побывали камчадалы долины р. Камчатки, фольклорные ансамбли эвенков и коряков Быстринского, Тигильского, Карагинского районов, представители коренных народов из Петропавловска и Елизово. Пропагандистской культуре способствуют гастрольная деятельность ансамбля “Эльпель” (он побывал в Москве, на Чукотке, Ямале, в других регионах России и за рубежом) и этнокультурные мероприятия, проводившиеся в Петропавловске-Камчатском. С 2006 г. здесь стали проводить осенние “танцевальные марафоны” коренных народов Камчатки. В них участвуют фольклорные ансамбли города и ближайших к нему районов Камчатки, а также все желающие. Соревнования в танцах и пении длятся всю ночь. При непосредственном участии солистов ансамбля “Эльпель” создаются новые ансамбли камчадалов и ительменов, программы фольклорных коллективов эвенков и коряков обогащаются ительменскими мелодиями и танцевальными элементами.



КАМЧАДАЛЫ

ГЛАВА I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Камчадалы – один из малочисленных народов Российской Федерации. Этнонимом *камчадал*, по данным Всероссийской переписи 2002 г., обозначили свою национальную принадлежность 2293 чел. Из них 1881 чел. в Камчатском крае (в том числе 132 чел. в Корякском округе) и 314 чел. в Магаданской области.

Этноним *камчадалы*, включенный в 2000 г. в Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации, на протяжении последних трехсот лет не раз менял свое этническое, социальное, демографическое содержание и географию распространения.

В официальных документах название *камчадалы* впервые появляется с конца XVII – начала XVIII в. для обозначения части оседлого коренного населения полуострова Камчатки. Так в “Сказках” пятидесятника Владимира Атласова среди “племен”, населяющих полуостров, упоминаются “неясачные пешие и сидячие коряки”, “камчадалы”, “иноземцы люторы”, “курилы” (Колониальная политика царизма, 1935. С. 25–33).

Участник Великой Северной экспедиции (1733–1743 гг.) С.П. Крашенинников в “Описании земли Камчатки” пишет: “Природных тамошних жителей считается три народа: камчадалы, коряки и курилы” (Крашенинников, 1949. С. 357).

Этимология слова “камчадалы” рассматривается в литературе с двух противоположных позиций. Сторонники одной точки зрения настаивают на том, что этноним “камчадалы” является производным от географических названий – реки Камчатка и полуострова Камчатка. Так считал исследователь Камчатки XVIII в. Георг Стеллер (Стеллер, 1999. С. 23). Приверженцем этой точки зрения был также известный историк Дальнего Востока Б.П. Полевой (1984. С. 11–34).

Вторая точка зрения принадлежит Степану Крашенинникову, который писал: “Камчатка” (название полуострова и самой крупной его реки) происходят от названия населения “камчадалы”, а название населения от корякского названия камчадалов “хончало” (Крашенинников, 1949. С. 362).

Есть и иные точки зрения. Так, по мнению исследовательницы Е.П. Орловой, название *камчадал* происходит от ительменского слова, “кцамзаль”, что означает “человек” (Орлова, 1999. С. 7).

Об отношении аборигенов Камчатки к имени *камчадал* Георг Стеллер писал следующее: “Хотя все жители Камчатки, по-видимому, отличаются общим происхожде-

нием, но не все они однако довольны тем, что их прозвали одним общим именем; они очень жалуются, что их именуют *камчадалами*, тогда как они отличаются друг от друга: 1) наименованиями своих племен; 2) названиями своих обиталищ; 3) обозначениями своих соседей, 4) произношением своих слов, хотя последнее, в сущности, у всех одинаковое, как одинаковы их образ жизни нравы и привычки". Далее Стеллер пишет: "Племена, обитающие между Тигилем и Лопаткою (западное Охотское побережье Камчатки. – *О.М.*) называют себя ительменами... Настоящие камчадалы (! – *О.М.*), обитатели берегов самой Камчатки, именуют людей, населяющих побережье Пенжинского (Охотского. – *О.М.*) моря, "хуугоай" (*Стеллер*, 1999. С. 24).

Г.В. Стеллер и С.П. Крашенинников в своих трудах использовали термины *камчадалы* и *ительмены* чаще всего как синонимы. Последующие русскоязычные авторы XVIII–XIX вв. при описании жизни и быта оседлых жителей Камчатки использовали один термин – "камчадалы". То же характерно для статистических, фискальных документов, деловой переписки XVIII–XIX вв., где коренные оседлые жители полуострова именуются исключительно камчадалами.

По сообщениям С.П. Крашенинникова, самоназвания локальных групп камчадалов происходили от топонимов, чаще всего названий рек, по которым они проживали: "Камчадалы, от русских так называемые, на своем языке общего звания не имеют, но по рекам на которых живут называются, как например, *ханчал-ай* от Хончала, т.е. Еловки реки, большеерецкие *кыкша-ай* от Кыкша, то есть Большой реки, авачинские *суаачю-ай* от Суачю, то есть Авачи реки и прочая. Они не все говорят одним языком, но разными, которые по их следующие названия имеют *Кшаагжи* или *кыхчерен*, *чюпагжу* или *бурин*, *лингурин* и *кулес*, который всех языков слова смешанные в себе имеет. Кшаагжи употребляется у иноземцев, живущих между впадающею в Восточное море Жупановою и впадающею в Пенжинскую губу Немтиком реками; чюпагжу или бурин, от Верхнего Камчатского острога по реку Жупанову, лингурин от Немтика по реку Белоголовую: кулес от Белоголовой до коряк и олжоторов" (*Крашенинников*, 1949. С. 698). Именно носители "языков" *кшаагжи* или *кыхчерен*, *чюпагжу* или *бурин*, проживавшие на Тихоокеанском побережье и в долинах рек Камчатки, Авачи и Большой, понесли наибольшие потери в численности и оказались в зоне активной ассимиляции в первое столетие колонизации Камчатки.

Этноним *камчадалы* фигурирует в Первой всероссийской переписи 1897 г. (*Патканов*, 1912. С. 912–921) и в Приполярной переписи 1926–1927 гг. (Список населенных мест, 1928). Первая Всесоюзная перепись 1926 г. отнесла к камчадалам 3704 чел. В этой переписи этноним *камчадалы* впервые появляется в официальной статистике на восточном побережье Охотского моря, в районах, ближайших к старой русской крепости Гижига (Ольский, Охотский районы современной Магаданской области) и Анадырю.

Разделение камчадалского населения Камчатки на камчадалов и ительменов произошло в ходе Приполярной переписи 1926/1927 г. В "Записке этнографа Е. Орловой о камчадалском населении Камчатки", датируемой 1927 г., было особо подчеркнуто, что «обрусение "камчадал" идет настолько быстро и настоятельным темпом, что никакое отделение их от русских и отнесение к туземцам Камчатки не может вернуть их к состоянию прежних ительмен и всякие попытки извне могут только затормозить их естественное обрусение» (Архив АКМНС КК). В 1927 г. камчатское Окрбюро ВКП(б) принимает Постановление "Констатировать, что та часть населения полуострова Камчатки, которая именует себя *камчадалами*, говорит по-русски и живет оседло, не относится к числу мелких туземных народностей северных окраин, на которых должны распространяться льготы, предоставляемые мелким туземным народностям севера" (ЦДНИ КК).

Ф. 45. Оп. 1. Д. 25). Одновременно северо-западная часть камчадалов, проживавшая в девяти селениях Тигильского района и сохранившая свой родной язык и некоторые архаические черты в материальной и духовной культуре, получила название *ительмены* (Список населенных мест, 1928).

В Переписи 1939 г. этноним *камчадалы* уже отсутствует. В селениях тех, кто значился до 1927 г. *камчадалами*, южнее границ Корякского национального округа в 1939 г. записывают *русскими*. Таким образом, потомки *камчадалов* исчезают из официальной статистики и других документов. После утраты своего официального статуса этноним *камчадалы* продолжал использоваться в бытовой этнической идентификации (Браславец, 1968. С. 52; ПМА).

После принятия органами власти Камчатки в 1991 г. решения “Признать наличие в Камчатской области этнической группы камчадалы” по спискам местных ассоциаций КМНС, составленным в 1992–1994 гг., камчадалами себя обозначили около 7000 чел. (Архив АКМНС КК; ПМА).

Этнографическое изучение современных территориальных групп камчадалов началось сравнительно недавно (Мурашко, 1997, 1999; Хаховская, 2003; Сирина, 2005).

В этнографической литературе этноним “*камчадалы*” перестает использоваться, начиная с 1940-х годов. В описаниях этнической истории и культуры народов Камчатки этноним *камчадалы* заменяется этнонимом *ительмены*, иногда с уточнением “старое название камчадалы” (Антропова, 1949а. С. 414–419; Огрызко, 1961. С. 201–202). С течением времени это привело к отождествлению терминов “*ительмены*” и “*камчадалы*”. В результате в современной этнографической литературе исторические сведения о культуре *камчадалов* XVIII–XIX вв., проживавших на территории всей Камчатки, связываются с прошлым современных *ительменов*, а данные об элементах традиционной культуры современных *ительменов* проецируются на историю культуры всех *камчадалов* (Старкова, 1976; История и культура *ительменов*, 1990).

Исследователи языков или физической антропологии населения Камчатки, используя официальную этноимику для обозначения конкретных, изучаемых ими групп, с оговорками пользовались термином “*камчадалы*”. Так, Г.Ф. Дебец, проводивший в 1947 г. антропологические исследования среди русскоязычного старожильского населения Камчатки, сообщая об отборе групп для исследования, писал: «Официально все русскоязычное население Камчатки считается русским. Однако в живой речи еще сохранился как пережиток термин “*камчадалы*”. Он применяется не только к обрусевшим и забывшим свой язык жителям бывших *ительменских* селений, но и к старожилам из русского населения... Все исследованные “*камчадалы*” разбиты на две группы. В первую вошли те, у которых оба родителя происходят из селений, считавшихся *камчадалскими* по Переписи 1897 г. За этой группой условно сохранено название “*камчадалов*”. Вторая составила из уроженцев бывших казачьих острогов (главным образом Тигильского и Верхне-Камчатского) и крестьянских селений (главным образом Мильково). Это разграничение – условное, так как браки между представителями обеих групп заключаются в течение ряда поколений. Тогда же были исследованы и *ительмены*. *Ительмены*, хотя и сохранили отчасти свой язык, но все же сильно обрусели» (Дебец, 1951. С. 8). В связи с тем, что С.П. Крашенинников отмечал у древних *ительменов* особую смуглость тела, Г.Ф. Дебец, интерпретируя современные антропологические данные, отмечает: «Любопытно, что из всех групп населения Камчатки наиболее смуглую кожу имеют полностью обрусевшие “*камчадалы*”, у которых, по всем данным, русская примесь более значительна, чем у сохранивших свой язык *ительменов*. В связи с этим интересно вспомнить, что в XVIII в. та группа *ительменов*, которая ныне еще

сохранила свой язык, находилась в наиболее тесных связях с коряками... В свете этих данных можно считать, что нынешние камчадалы, хотя и более смешаны с русскими, чем ительмены, но зато менее смешаны с коряками» (*Дебец*, 1951. С. 117).

Последние по времени исследования *камчадалов* производились Камчатской антропологической экспедицией МГУ в 1979–1988 гг. под руководством И.В. Перевозчикова. Было обследовано население Тигильского и Мильковского районов. Итоги антропологических исследований опубликованы в статьях “Камчадалы. История формирования генофонда смешанной группы” (*Перевозчиков*, 1999) и “Антропология камчадалов” (*Перевозчиков, Гудкова и др.*, 1999). Исследования в области физической антропологии сопровождались генеалогическим исследованием групп (*Мурашко*, 1984, 1985а, 1985б).

Как отмечает И.В. Перевозчиков: «В выборку “камчадалы” при обработке данных были включены люди, которые по генеалогическим данным имели генетическую связь с местным населением по его состоянию на конец XIX века» (*Перевозчиков*, 1999. С. 67). Вот некоторые выводы этих исследований. «Примерно 50% камчадалов в нашей выборке имеет одного из родителей, недавно приехавшего с “материка”. Доля европеоидной примеси для всей выборки оценивается как 50%. Индивидуальная степень смешанности как по генеалогическим, так и по антропологическим данным имеет значительную вариабельность» (*Перевозчиков*, 1999. С. 76). Суммируя описательные и измерительные антропологические признаки, И.В. Перевозчиков пишет: “Если давать обобщенную характеристику нашей выборке, то ее можно считать умеренно темнопигментированной. При этом частота светлых оттенков кожи значительна. В окрасе радужины и волос преобладают темные оттенки. Рост бороды преимущественно ослаблен. Эпикантус отсутствует примерно в 80% случаев. Форма волос у каждого второго исследованного прямая и жесткая. Высота переносья средняя, уплощенность лица умеренная... Смешанность происхождения камчадалов в основном проявилась в описательных признаках и в меньшей степени в измерительных признаках головы... На индивидуальном уровне у камчадалов встречалась разнообразная комбинаторика диагностических признаков, разделяющих европеоидов и монголоидов” (*Перевозчиков, Гудкова*, 1999. С. 78).

Лингвист К.М. Браславец в “Диалектологическом очерке Камчатки” при изучении “*камчатского наречия*” в начале 1960-х годов, выделяя локальные группы “камчатских русских” и “обрусевших ительменов”, отмечал, что многие носители камчатского наречия, принадлежавшие к смешанному по происхождению населению, называли себя *камчадалами* (*Браславец*, 1968. С. 52).

Новейшие этнографические исследования описывают историю сложения, культуру и современное положение камчатской и магаданской групп современных камчадалов. По данным этих исследований локальные группы камчадалов имеют различное этническое происхождение и сформировались в новейшее время как метисные группы старожильческого и местного коренного населения (*Мурашко*, 1996, 1999; *Хаховская*, 2003; *Сирина*, 2002).

Пристальное рассмотрение истории формирования камчадалов представляет особый интерес. С одной стороны, положение современной этнической группы камчадалов достаточно уникально – это метисная группа, получившая статус “народа”, включенного в Единый перечень коренных малочисленных народов России. А с другой стороны, в России существует несколько групп старожильческого населения смешанного происхождения, проживающих на Севере от Архангельска до Анадыря, которые претендуют на признание своей этнической обособленности. Поэтому стоит внимательнее присмотреться к особенностям этнической истории, культуры и современного положения таких групп.

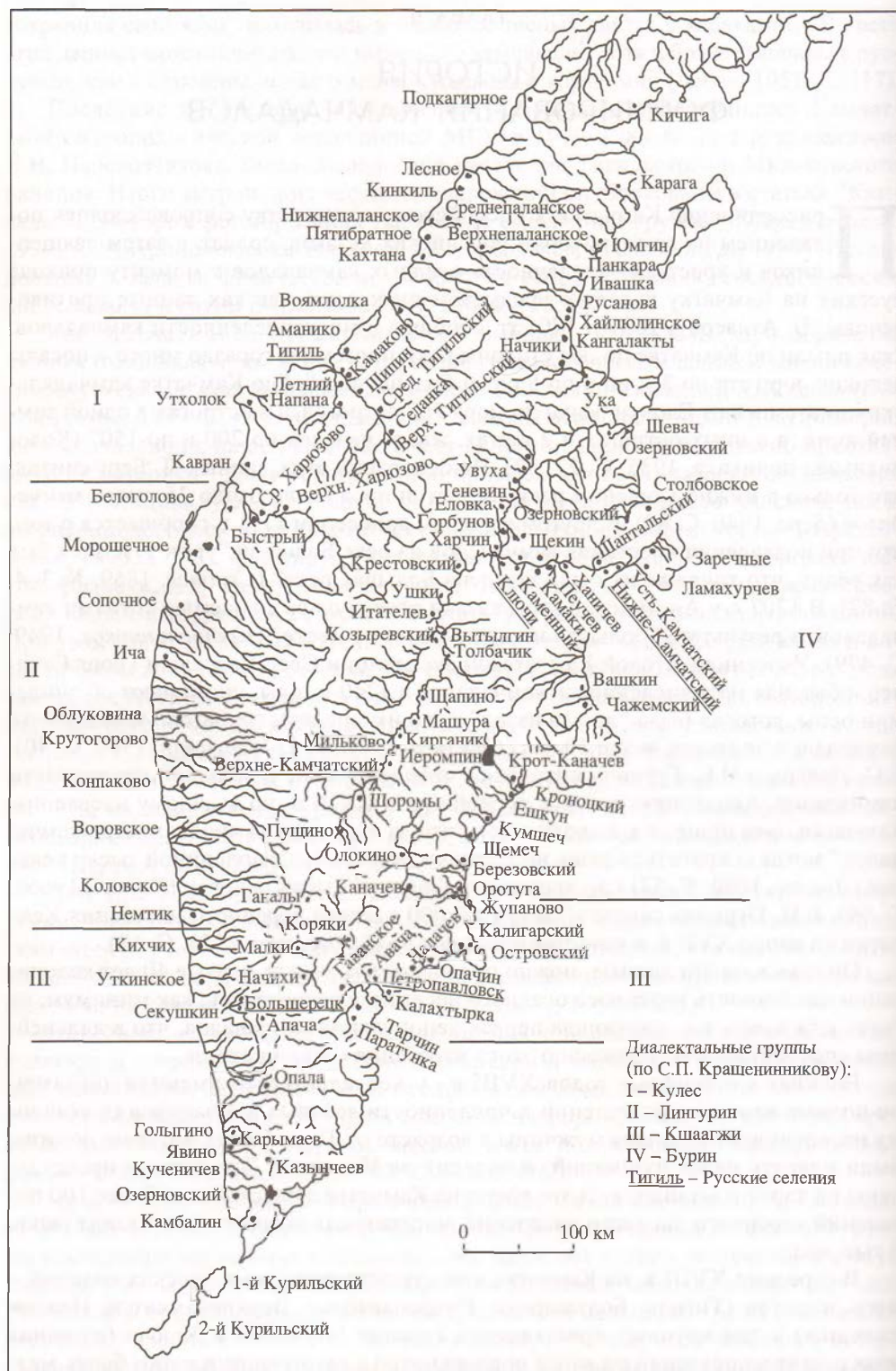
ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ КАМЧАДАЛОВ

Присоединение Камчатки к Российскому государству сопровождалось появлением на ее территории российских казаков, солдат, а затем священников и крестьян. Численность оседлых камчадалов к моменту прихода русских на Камчатку является предметом дискуссии, так как данные противоречивы. В. Атласов в 1697 и 1701 гг. сообщал о многочисленности камчадалов: “какплыли по Камчатке по обе стороны реки иноземцев гораздо много — посадки великие, юрт ста по 3 и по 4 по 5 сот и больше есть”, “по Камчатке камчадалских иноземцев от Еловки речки до моря 160 острогов, а в острогах в одной зимней юрте, а в иных острогах и 2 юртах, живет человек по 200 и по 150” (Колониальная политика, 1935. С. 27, 32). На основании этих данных Л. Берг считал, что только в нижнем течении реки Камчатки проживало около 25 тысяч камчадалов (Берг, 1946. С. 80). В другом казачьем донесении 1711 г. сообщается о том, что при подавлении восстания камчадалов на реке Большой “урон туземцев был так велик, что трупами их была завалена Большая река” (Сгибнев, 1869. № 3—4. С. 82). В 1707 г. у Авачинской губы казаки столкнулись с восемью сотнями камчадалов, в результате “большая их часть легла на месте” (Крашенинников, 1949. С. 479). Участники Второй Камчатской экспедиции Свен Ваксель и Георг Стеллер, объясняя малочисленность камчадалов в 1740-е годы, упоминают об эпидемии оспы, которая была “лет 30 назад” и, по их мнению, сократила численность камчадалов не менее, чем в 10 раз (Стеллер, 1999. С. 137; Ваксель, 1940. С. 40). Б.О. Долгих и И.С. Гурвич оспаривают предположение о большой численности камчадалов. Анализируя данные первой трети XVIII в. по ясачному населению Камчатки, они пришли к выводу о том, что за этот период численность “камчадалов” могла сократиться лишь на треть, от двенадцати с половиной тысяч человек (Долгих, 1960. С. 571) до восьми с половиной тысяч человек (Гурвич, 1966б. С. 99). Е.И. Огрызко считает “цифру 20 000 человек коренного населения Камчатки на конец XVII в. в качестве минимальной” (Огрызко, 1973. С. 13).

Опираясь на эти данные, можно предположить, что за первые 40 лет колонизации численность коренного оседлого населения сократилась, как минимум, на треть или вдвое, т.е. произошла первая депопуляция камчадалов, что в дальнейшем способствовало сближению этого населения с колонистами.

Начиная с сороковых годов XVIII в., у исследователей имеются достаточно полные данные о расселении и численности ясачных камчадалов (к ясачному населению относились мужчины в возрасте от 18 до 50 лет, которые должны были платить налог пушниной) и русских на Камчатке. Эти данные представлены на карте и в таблице. В это время на Камчатке существовало более 100 поселений коренного оседлого населения, численность которого составляла около 8 тыс. чел.

В середине XVIII в. на Камчатке уже существовало семь русских колоний — пять острогов (Тигиль, Большерецк, Петропавловск, Верхнекамчатск, Нижнекамчатск) и два крупных крестьянских селения Мильково и Ключи (названия этих русских поселений на карте подчеркнуты) с тяготевшими к ним более мелкими крестьянскими заимками в долине р. Камчатки с общей численностью населения около 1200 чел. (Мурашко, 1999а. С. 89—91. Табл. 1).



Поселенческая структура оседлого населения Камчатки в середине XVIII в.

**Лингвистические и территориальные группы камчадалов
и изменение их численности в XVIII–XIX вв.***

Лингвистические группы	Селения, входящие в локальные группы	1740–1747; 1750-е годы все население		1822 г. все население	
		“камчадалы”	“русские”	“камчадалы”	“русские”
I Кулес	Аманино-Белоголовая	995	147	424	185
II Лингурин	Морошечное -Немтик	897	0	500	0
III Кшаагжи	Кихчик-Опала	113	300	188	69
(кыхчерен)	Коряки-Налачева	188	46	56	539
IV Бурин	Опачин-Чапичев	388	0	0	0
(чюпагжу)	Пушино-Ушки	109	147	282	213
	Козыревск-Начики	1640	315	198	447

* Мурашко, 1999.

Цифры в колонках по каждому хронологическому периоду обозначают следующее:

1. “камчадалы” 1740–1747 гг. Численность по данным “Ведомости крещеных и некрещеных иноземцев в Камчатских острогах” (РГИА ДВ. Ф. 1011. Оп. 1. Д. 5. Л. 1–38; Д. 17. Л. 5–7; Д. 18. Л. 1–70; Д. 19. Л. 1–13; Д. 20. Л. 1–67).

“русские” 1750-е годы. Численность по данным “Ведомости поименные Большерецкой, Нижнекамчатской и Верхнекамчатской канцелярии за 1756 г., обретающихся в казацких острогах” (РГИА ДВ. Ф. 1067. Оп. 1. Д. 11. Л. 1–72) и “Ведомости, учиненной в 1758 году по сей 1761 год поручиком Холмовским в Камчатских острогах порознь в коих местах, кем имена пашенным крестьянам” (РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Д. 1228. Л. 147–149).

2. “камчадалы” 1822 г. – Численность по данным из “Окладной книги” 1829 г. по переписи Рикорда 1822 г. (РГИА. Ф. 468. Оп. 9. Д. 1054. Л. 1–199).

“русские” – Данные Седьмой ревизии 1822 г. по русскому населению Камчатки опубликованы А.С. Сгибневым (1869).

Русские колонии устраивались в экологически благоприятных местах Камчатского полуострова, где плотность коренного населения была наиболее высокой. Коренное население вытеснялось из этих мест. Зафиксированы факты административного переселения аборигенов. Число селений коренных жителей с середины XVIII в. до конца XIX в. сократилось втрое.

После эпидемии оспы и голодовок 1769–1770 гг., когда население северо-западного побережья Камчатки сократилось почти в три раза, а население бассейна р. Камчатки и восточного побережья – в четыре раза, администрация Камчатки решила улучшить демографическую ситуацию в селениях бассейнов рек Камчатка и Большая за счет переселения туда части камчадалов восточного побережья. (РГАДА. Ф. 199. Оп. 1. Д. 539. Л. 7–9).

В 1799 г. последовала эпидемия “гнилой горячки”, за ней голодовки и эпидемия, видимо, кори в 1804 г. По сообщению Сгибнева (Сгибнев, 1869. № 8. С. 36), с 1795 по 1804 г. на Камчатке “умерло одних ясачных плательщиков коряков, камчадалов и курилов 986 человек”.

Для сравнения изменения показателей численности камчадалов с середины XVIII в. до первой четверти XIX в. по отдельным территориальным группам используем приведенное выше описание С.П. Крашенинникова географических границ распространения их лингвистических подразделений (Крашенинников, 1949. С. 691). Данные по динамике численности по четырем территориально-лингвистическим ареалам приведены в таблице, которая составлена по сведениям о численности населения 105 поселений Камчатки (Мурашко, 1999). Приблизительные границы ареалов отмечены на карте горизонтальными линиями, условные номера ареалов – римскими цифрами.

Как мы видим, численность камчадалов менялась во времени и пространстве неравномерно. Неравномерным было и распределение групп русских колонистов в ареалах расселения ясачных камчадалов.

Видимо, самому значительному сокращению численности за первые сорок лет колонизации подверглись камчадалы в районе Большерецкого острога (селения между Кихчиком и Опалой), в котором в это время проживало наибольшее число русских колонистов (большая их часть к концу XVIII в. была переведена в другие русские поселения Камчатки). Затем, в период после восстания 1730–1732 гг. и в результате переселенческой политики камчатской администрации после 1770 г., произошло сокращение численности населения и селений камчадалов в районе Авачинской бухты и по восточному побережью полуострова (селения от Паратунки до Жупанова). После эпидемии 1799 г. последовало резкое сокращение численности в селениях долины реки Камчатки (сел. от Пушино до Ушков) и исчезновение многих селений камчадалов низовьев р. Камчатки и восточного побережья (селения от Козыревска до Начики и от Оратуги до Шевача). Таким образом, к началу XIX в. численность коренного населения на территории распространения диалекта *бурин*, “столпового”, по мнению С.П. Крашенинникова (*Крашенинников*, 1949. С. 361), древнего камчадальского языка, сократилась в пять раз. На этой же территории, в районе Авачинской бухты и в долине реки Камчатки, за данный период число российских колонистов увеличилось вдвое.

После эпидемий последней трети XVIII – начала XIX в. в 1822 г. на Камчатке проживало около 1700 камчадалов в 35 селениях, причем в 31 селении численность населения составляла от 20 до 100 человек. Числившихся *русскими* было около полутора тысяч человек в 9 селениях. На протяжении XIX в. численность ясачного коренного населения, называемого в документах *камчадалами*, медленно росла со средней скоростью 0,13% в год (*Мурашко*, 1999. С. 69).



Камчадалки. 1896 г.
Западный берег Камчатки (*Слюнин*, 1900)

В 1897 г. в тех же 35 селениях числилось 2794 камчадала и в 16 селениях 2584 потомка русских старожилов (*Патканов, 1912. С. 912–921*).

Особенности формирования локальных групп камчадалов

Численность коренного населения западного побережья к началу XIX в. по сравнению с XVIII в. сократилась вдвое, но была достаточно значительной, около 1200 человек. Число русских колонистов на западном побережье было незначительным: в отдаленном от других русских поселений Камчатки Тигиле, тяготевшем в своих связях более к материковым русским поселениям Охотску и Гижиге, в первой четверти XIX в. проживало менее 200 человек, а в Большерецке, тяготевшем к Петропавловску-Камчатскому, оставалось менее 60 человек, то есть было в пять раз меньше по сравнению с численностью аборигенов западного побережья Камчатки.

В долине р. Камчатки численность коренного населения составляла в этот период около 500 человек и была близка к численности проживавших здесь русских, принадлежавших к разным сословиям. На восточном побережье и вокруг Петропавловска поселений аборигенов не осталось. В Петропавловске и окружающих его острогах проживало только русское население – 539 чел. Соотношение русского и аборигенного населения в разных ареалах резко различалось.

Возможность воспроизводства географически разобщенных малочисленных групп коренного населения Камчатки в XIX в. была тесно связана с необходимостью заключения браков с соседями “русского” происхождения (*Мурашко, 1999а. С. 70–76*). Одновременно представители русского населения Камчатки также нуждались в брачных партнерах, в том числе из числа коренных жителей. Об этом писали Г.В. Стеллер и С.П. Крашенинников, отмечая большое число метисов в казачьих острогах уже в 1730-е годы (*Крашенинников, 1949. С. 505–506*).

В период с 1740 по 1747 г. на Камчатке было крещено более восьми тысяч оседлых аборигенов. Кочевники, коряки-оленоводы, от крещения уклонились (РГИА ДВ. Ф. 1011. Д. 5. Л. 17–20, 26). Хотя в письменных источниках XVIII в. имеются сведения о заключении браков русскими колонистами с крещеными аборигенами, данные о численности смешанных браков в XVIII в. не сохранились. О числе детей-метисов в семьях казаков и таким образом зачисленных в казачье сословие можно судить по косвенным данным “Ведомости поименные Большерецкой, Верхнекамчатской и Нижнекамчатской канцелярии за 1756 г. обретающихся в казацких острогах порутчиков, офицеров, солдат” (РГИА ДВ. Ф. 1067. Оп. 1. Д. 11. Л. 1–72). Из перечисленных в ней 308 человек казачьего сословия 190 принадлежало к “казачьим детям”. Причем в число казачьих детей, были записаны вполне взрослые мужчины.

За период с 1801 по 1917 г. сохранились метрические книги Камчатских церквей по всем приходам. Наиболее полно представлены Тигильский (северо-западный) и Мильковский (долина р. Камчатки) районы. По остальным районам информация сохранилась за отдельные периоды. Следует отметить, что, как показывает анализ списков жителей поселений, на Камчатке соблюдалось правило, утвержденное Уставом об управлении инородцев 1822 г., запрещавшее в параграфе 31 “россиянам самовольно селиться” в селениях ясачных инородцев, т.е. в одних селениях на Камчатке проживали только потомки ясачных камчадалов, в других – потомки русских старожилов разных сословий. Только к концу XIX в. в камчадальских селениях, где были построены церкви, появились русские поселенцы.

При выборе брачных партнеров ясачные камчадалы и русские старожилы Камчатки как бы руководствовались двумя принципами, с одной стороны, стре-

мились найти невесту или жениха в своей этнической среде, с другой стороны, в поисках брачного партнера редко выходили за рамки своих географических ареалов, границы которых совпадали с описанными С.П. Крашенинниковым границами распространения “языков” камчадалов (условные границы их показаны на карте). Причем второй принцип оказывался сильнее, особенно на западном побережье.

Разумеется, это были не принципы, а реальные демографические и географические обстоятельства: на западном побережье не было дорог, общение между удаленными поселками было затруднено, численность аборигенного населения была достаточной для того, чтобы найти брачного партнера поблизости и в своей этнической среде. В долине реки Камчатки и зимой и летом река была дорогой, кроме того, существовала казенная сухопутная дорога от Петропавловска до Нижнекамчатска, поэтому жители Нижнекамчатского и Мильковского ареалов были менее изолированы. Дорога, хотя бы зимняя, соединяла долину реки Камчатки с Петропавловском и Большерецком.

Численность ясачных камчадалов и русских старожилов в долине реки Камчатки была сравнительно небольшой. Проблемы с поиском брачных партнеров для русского крестьянского населения сел Мильково и Ключи исследователи отмечали уже в начале XIX в. (Головнин, 1961. С. 30). В то же время представители часто обновлявшегося русского служилого населения г. Петропавловска-Камчатского при численности более пятисот человек редко связывали себя брачными узами со старожилами Камчатки. Все эти обстоятельства определяли характер процессов ассимиляции и метисации, происходивших в разных ареалах полуострова.

По данным метрических книг камчатских церквей о заключении браков на протяжении XIX в. представителями оседлого населения Камчатки, в число которого входили потомки ясачных камчадалов и русских старожилов, можно выделить пять эндогамных ареалов в соответствии с определением З.П. Соколовой (Соколова, 1990). В четырех из них (за исключением г. Петропавловска-Камчатского) происходил процесс интенсивной метисации между ясачными камчадалами и русскими колонистами. Причины метисации: резкое сокращение численности камчадалов в XVIII в., изменения структуры расселения, появление и численный рост в ареалах расселения ясачных камчадалов значительной по численности, доминирующей в социальном отношении иноэтничной группы.

При значительном перевесе численности представителей одной этнической группы (аборигенной) над другой (русской) и ее географической изолированности, как это было на северо-западном побережье Камчатки, наблюдались сравнительно высокие (до 90%) показатели этнической эндогамии в аборигенной группе и, следовательно, метисация и ассимиляция происходили медленнее, поэтому там к началу XX в. сохранилась наименее русифицированная группа коренного оседлого населения, получившая в советское время название ительменов.

При локальной малочисленности обеих этнических групп и наличии путей сообщения, как это было в долинах рек Камчатки, Авачи, Большой, смешение шло быстрее: уже в середине XIX в. показатель межэтнических браков составлял здесь более 50% от числа всех браков, заключенных русскими и аборигенными жителями долины реки Камчатки (Мурашко, 1999. С. 70–74). В первой четверти XX в. представители этой смешанной группы именовали себя *камчадалами*.

При этом дети казаков, крестьян, мещан, составлявших русское население Камчатки, от браков с камчадалками причислялись к сословию отцов, т.е. формально становились русскими, а дети камчадалов от браков с дочерьми казаков, крестьян, мещан причислялись к ясачным камчадалам. Благодаря этому потомки



Камчадалская семья
Камчатка, с. Кресты. 1923 г. (Bergman, 1923)

тех и других, происходившие от межэтнических браков, заключавшихся на протяжении многих поколений, называя себя *камчадалами*, твердо знали о своей сословной принадлежности, которая в то время административно приравнивалась к этнической и потеряла свою актуальность только в советское время.

Описанная специфика системы брачной предпочтительности оседлых аборигенов и русских старожилов Камчатки в XIX–XX вв. является одной из составных частей сложных этнических процессов, происходивших и происходящих на Камчатке сейчас. Другая составная – специфика культурного взаимодействия представителей аборигенных и пришлых групп, которая связана как с адаптационными процессами в прошлом (аборигенов к изменениям в структуре расселения, численности и новым соседям, русских колонистов – к природным условиям Камчатки и условиям культурной изоляции от остальных русских), так и тех и других с изменениями в колониальной политике Российского государства. Все это оказывало влияние на особенности физического и культурного смешения представителей двух групп.

Социальный состав русского населения Камчатки в XIX в. изменился по сравнению с веком XVIII в соответствии с изменениями колониальной политики. Если в XVIII в. подавляющее число русских принадлежало к служилому сословию: казакам, солдатам, чиновникам (Сгибнев, 1869. № 4. С. 37), то к концу XIX в. было 1442 крестьянина, 534 казака, 359 мещан, 89 отставных и 156 лиц, принадлежавших к духовному сословию.

Изменения во времени идентификации и взаимодействия различных сословных, но смешанных по крови групп видны из описаний исследователей.

О взаимоотношениях ясачных камчадалов и русских в середине XIX в. писал исследователь Камчатки Карл Дитмар: «Обитатели Милковой называют свое поселение русской деревней, а не камчадалским острогом, нисколько не отличаясь от *камчадалов* ни по одежде, ни по языку, ни в каком другом отношении, они тем не менее очень напедают на свое чисто русское происхождение... Бла-

годаря самому тесному общению в течение десятков лет со своими соседями и частым смешанным бракам, *русские* успели столько же заимствовать от *камчадалов*, сколько передать им свои особенности и привычки, таким образом, здесь возникла своеобразная помесь, занимающая как бы середину между обоими племенами. Склад лица лишь в редких случаях представляется здесь европейским, в этом именно отношении одерживает верх камчатский элемент. С другой стороны, *камчадалы*, особенно с того времени, как они сменили свои землянки на дома, построенные по русскому образцу, переняли множество русских обычаев и приемов, сохранив лишь кое-что из старокамчадальского быта, главным образом, содержание собак и рыболовство..." (*Дитмар*, 1901. С. 159).

В.Л. Комаров в начале XX в. писал уже несколько иначе, объединяя все смешанное население Камчатки в одну группу и называя ее "все камчадальско-русское оседлое население Камчатского полуострова" (*Комаров*, 1912. С. 101). При этом Комаров сообщает: "Потомки первобытного *камчадальского* населения сильно слились с потомками *русских переселенцев*... Теперь далеко не всегда скажешь, кого видишь перед собою, *камчадала* или *русского*, настолько они перемешались и настолько одинаковы их образ жизни, одежда и утварь. Даже там, где жители считают себя чистокровными потомками аборигенов края, трудно поймать их характерные черты, так как они мало похожи друг на друга" (Там же. С. 105).

В.И. Иохельсон, работавший на Камчатке в одно время с В.Л. Комаровым, в рукописи, хранящейся в публичной библиотеке в Нью-Йорке, озаглавленной "Страна камчадалов", отмечал: "Русские в значительной степени оказались смешанными по крови с камчадалами и переняли от последних их способ домашнего хозяйства. Однако в своем самосознании они противопоставляли себя камчадалам, по крайней мере, до тех пор, пока это было выгодно для них. Царское правительство четко отличало крестьян, горожан и казаков от камчадальских аборигенов. Камчадалы должны были платить ясак, а другие жители были освобождены от этой повинности; наоборот казаки получали от правительства в течение всей своей жизни месячное жалование и были обязаны выполнять функции полиции и стражи" (MADPL rareg. Vox N 6).

Ко времени проведения Переписи 1926 г. сословные барьеры были разрушены, *камчадалами* при проведении этой переписи себя уже называли как потомки ясачного, так и "русских" сословий. При этом *камчадалы* долины р. Камчатки не отождествляли себя с ительменами северо-западного побережья. Так, например, по сообщению К. Брасловца, старожил Усть-Камчатска Н.И. Сновидов, считавший себя камчадалом, в 1962 г. утверждал: "По насей Камцятке (реке. – К.Б.) ни одного интел,мена не было" (*Брасловец*, 1968. С. 52). То же самое и на том же наречии в 2005 г. утверждала девятиностолетняя камчадалка из с. Мильково К.С. Толман, рассказывая, как переписчики хотели ее записать в "интел,мены": "У нас на Камцятке (реке. – О.М.) ни одного интел,мена никогда не было. Увидеть бы их" (ПМА, 2005).

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА

Казачье житье на Камчатке “не разнствуует почти от камчадальского, ибо как те, так и другие питаются корением и рыбоу, и в тех же трудах упр-ражняются: летом промышляют рыбу и запасают в зиму, осенью копают коренье, дерут крапиву, а зимоу вяжут из оной сети. Вся разница состоит в том: 1) что казаки живут в избах, а камчадалы по большей части в земляных юртах; 2) что казаки едят больше вареную нежели сухую, а камчадалы больше сухую (рыбу); 3) что казаки из рыбы делают различные кушанья, как, например, тель-ные, пироги, блины, оладьи и прочее, чего камчадалы до российских людей не знали” (*Крашенинников*, 1949. С. 505).

Из этого красноречивого описания следует, что географические и климати-ческие особенности Камчатского полуострова уже в первые десятилетия его ко-лонизации русскими поселенцами оказали определяющее влияние на занятия ко-лонистов. С одной стороны, географическая отдаленность Камчатки, а с другой, ее суровый климат и доступность рыбных богатств оказывали влияние на образ жизни оседлого населения и в последующие годы.

С самого момента присоединения Камчатки к России российские власти стремились распространить на полуострове хлебопашество, так как доставка хлеба на Камчатку была очень затруднительной. Первые опыты хлебопашества на Камчатке в 1724 г. были осуществлены монахами. “В 1727 г. Верховный тай-ный совет определил: В тех местах Камчатки, где климат благоприятствует, за-вести хлебопашество” (*Сибнев*, 1869. № 5. С. 80). Первые партии крестьянских переселенцев были посланы из Якутии еще в составе Второй Камчатской экспе-диции Беринга и в 1740 г. расселены в районе Большерецка – семь семей и в до-лине р. Камчатки – 17 семей. Следующие партии расселялись только в долине р. Камчатки. В 1740 г. начались ежегодные посевы хлеба “около Большерецка, Милькова и на Ключах; но урожай ржи, ячменя и ярицы был так ничтожен, что его не хватило даже для нужд переселенцев, которые принуждены были, для про-кормления себя, заняться другими работами” (Там же). Опыты с хлебопашест-вом повторялись почти каждым новым управителем Камчатки, но заканчивались также безуспешно.

К началу XIX в., когда стало ясно, что затраты на содержание Камчатского гарнизона превышают выгоды от получаемого с Камчатки ясака, камчатский гар-низон был сокращен. Из 591 солдата, 160 кантонистов, 346 казаков, 49 нижних чинов и инвалидов, военной команды должно было остаться 50 казаков, 5 уряд-ников и один сотник. Остальным было предложено остаться на поселении на Камчатке и получить казенный скот и семенной хлеб (Там же. С. 92–94). Таким образом, большая часть русских колонистов Камчатки вынуждена была перейти на самообеспечение.

Русские переселенцы восприняли способ жизнеобеспечения камчадалов как готовую модель адаптации к местным условиям.

Главным занятием было рыболовство, при этом русские заимствовали и усо-вершенствовали сезонные камчадалские способы лова: запорами, устройства-ми, перегораживающими реку, закидными сетями с двух лодок. Переняли спо-собы вяления и квашения рыбы в ямах, для создания запасов рыбы для собак, “кислых ям” в местах охоты.



Камчадалское сел. Ключи у подножия Ключевского вулкана. 1896 г.
(Слюнин, 1900)



Собачья упряжка
Камчадалы. Камчатка. 1923 г. (Bergman, 1923)



Народные мастера выдалбливают бат в Ключах
Камчадалы. Камчатка. 1923 г. (Bergman, 1923)

Переняли и усовершенствовали передвижение на собачьих упряжках. Этот вид транспорта казался настолько органичным для Камчатки, что в 1909 г. исследователь Камчатки, будущий академик В.Л. Комаров писал: “Заменить езду на собаках другими способами передвижения вряд ли можно” (Комаров, 1912. С. 128). И действительно, езда на собаках как для личных нужд, так и для казенных надобностей продержалась на Камчатке до появления самолетов. Пожилые камчадалы в долине реки Камчатки до сих пор знают, как сделать собачью нарту, и уверяют, что нарту можно собрать за вечер (Борисов, 2001. С. 9).

Из транспортных средств коренного населения был перенят русскими поселенцами и бат – длинная, с заостренными кормой и носом лодка, на которой шли по воде с помощью шеста. Такие лодки описаны у С. Крашенинникова как камчадалские в 1740-е годы, такие же лодки фотографировал В. Комаров у камчадалов долины реки Камчатки в начале XX в. О том, как сделать такую лодку из одного ствола древним способом, рассказывал пожилой камчадал в Ключах в 1993 г. (Борисов, 2001. С. 9–10).

Сочетание этих двух видов транспорта для путешествий по Камчатке было развито виртуозно. Камчатку пересекает множество рек, некоторые не замерзающие из-за горячих ключей, но они не были преградами для собачьих упряжек. На спаренных батах с берега на берег перевозились и собаки и нарты. Летом баты сновали вверх и вниз по мелким горным речкам, иногда буквально по гальке. Шестом на бату умели управлять и женщины, и дети. Население хорошо знало график морских приливов и отливов, вверх по реке шли по приливу, вниз – по отливу.

Русскими переселенцами был перенят и охотничий календарь камчадалов. По осеннему и весеннему припаю русские жители береговых поселений выходили на морской зверобойный промысел. Русские принесли на Камчатку пушной



Способ переправы собачьей упряжки через незамерзшую реку – нарты устанавливаются поперек двух спаренных батов

Камчадалы. Камчатка. 1923 г. (Bergman, 1923)

промысел, которым зимой занималось все население. Русские переселенцы, как и камчадалы-аборигены, практиковали осеннюю охоту на дикого оленя и горного барана, но с применением верховых лошадей, этот способ к середине XIX в. был распространен и у ясачных камчадалов (Дитмар, 1901. С. 520). На зимнюю охоту на пушного зверя выезжали на собачьих упряжках. Охотились также на медведя, выдру и росомуху. У В.Н. Тюшова и В.Н. Комарова имеются описания различного рода ловушек, петель, капканов, которые применяли и ясачные аборигены и русские поселенцы, усовершенствование этих охотничьих орудий было совместным творчеством представителей обеих групп.

К. Дитмар упоминает об охоте “русских” из Ключей на линных гусей, которых били палками на протоке, везли в Ключи батами. Интересно, что этим видом охоты занимались в Ключах женщины, крестьянки по сословной принадлежности (Дитмар, 1901. С. 325). Мужчины птицу били из ружей, причем повсеместно распространены рассказы о том, как знаменитые охотники в прошлом одной пулей могли убить разом 3 и даже более 10 уток.

С конца XVIII в. российские власти усиленно насаждали на Камчатке огородничество и разведение крупного рогатого скота. Со временем камчадалы переняли у русских эти инновации, сначала адаптированные переселенцами к камчатским условиям, в особенности картофелеводство. К концу XVIII в. в каждом камчадалском селении имелись огороды (Сгибнев, 1869. № 4. С. 13), в первой половине XIX в. в каждом втором камчадалском селении имелся крупный рогатый скот и лошади (Огрызко, 1973. С. 157).

Таким образом, переселенцы пополнили местную культуру рыболовов, собирателей, охотников производящими формами хозяйства, хотя и слабо развитыми, во-первых, из-за местных природных условий, во-вторых, усердно заниматься

огородничеством и скотоводством мешали рыбалка и охота, которые были в системе обеспечения на Камчатке приоритетными. Скотоводство и огородничество служили некоторой гарантией выживания при голодовках, связанных с недоходом рыбы.

Процесс инкорпорации новых партий русских переселенцев в этноэкосистему Камчатки происходил постоянно. Начиная с 1740-х годов на Камчатку присылались небольшие партии сибирских крестьян с Лены, Илима, уже адаптировавших культуру хлебопашества и огородничества к суровым сибирским условиям. Колониальная администрация рассчитывала с их помощью обеспечить Камчатку собственным хлебом, но опыты с развитием камчатской пашни не удавались, несмотря на, казалось бы, сравнительно мягкий климат. Вновь прибывшие крестьяне очень скоро бросали хлебопашество и переходили к камчадалскому образу жизни. К 1800 г. все 160 крестьянских семей Камчатки окончательно отказались от хлебопашества и перешли к рыболовству и охоте (*Сгибнев*, 1869. № 5. С. 48–49).

Что было причиной этого превращения хлебопашцев в охотников, собирателей, рыболовов – ранние заморозки и кремнистые почвы, как писали исследователи-естественники К. Дитмар и В. Комаров, или привлекательность свободного образа жизни, остается неясным, но эти переходы были систематическими и в XVIII, и в XIX в. В 1851 г. К. Дитмар, описывая быт русского населения Тигильского острога, сообщал о тщетных усилиях тигильского доктора Левицкого вытеснить из Тигиля “старое камчадалское хозяйство с его ездовыми собаками и, связанным с последними, рыбным делом”, заменяя его “разведением рогатого скота, лошадей и культурой разведения хороших, здоровых огородных овощей”, но это плохо удавалось, так как “на всех здешних инородцах, да и на русских, проживших здесь более долгое время, заметно, что бродячая жизнь, рыболовство и охота нравятся им больше, чем домовитость спокойной оседлой жизни” (*Дитмар*, 1901. С. 525).



Квашение рыбы камчадалами в русле р. Начики. 1909 г.
Камчадалы. Камчатка (*Комаров*, 1912)

Территории традиционного природопользования камчадалских и русских селений были огромными. В.Л. Комаров писал: “По среднему течению реки Камчатки мы имеем Кирганик с территорией примерно 30×30 верст, то есть 900 кв. верст или более 90 000 десятин; Машуру и Щапину с такой же приблизительно территорий и Толбачик, территория которого приблизительно в два раза больше. А между тем, в первом из этих селений 9 дворов, во втором – 11, в третьем – 6, в четвертом – 9, да и те малолюдные. Если же принять во внимание, что, например, жители Паратунской долины пользуются, как своей собственностью, большой территорией по реке Жупановой, имея в своем распоряжении весь бассейн реки Паратунки, что мельковцы – частые гости в Щапинских лесах и на верхнем течении реки Жупановой, то территорию каждого селения придется высчитывать многими десятками тысяч десятин и никак не менее 1000 десятин на двор, а часто и значительно больше” (Комаров, 1912. С. 106).

Основой хозяйства русских старожилов, как и всего коренного оседлого населения, стало рыболовство в его традиционных для Камчатки формах. Рыболовство определяло весь хозяйственный годовой цикл. Основные объекты лова – лососевые породы рыб. Рыбу ловили с апреля по ноябрь, самый напряженный период июль – начало сентября. Хозяйственный календарь, связанный с добычей и заготовкой рыбы, накладывал свои ограничения, наряду с природными условиями, на занятия русских колонистов земледелием и животноводством. Рыбу повсеместно на малых реках ловили запорами или чиручами, загородками, заканчивающимися сетью и перегораживающими часть реки. На широкой р. Камчатке рыбу ловили ставными неводами. Для их установки объединялось несколько семей. Запасали много рыбы впрок, заготавливая ее всевозможными способами, в основном вялением, использовали копчение, квашение в ямах, в основном для собак. Солили мало, так как соль была всегда в дефиците.

После русско-японской войны на Камчатке стал стремительно развиваться промышленный лов рыбы. По Портсмутскому трактату японцы получили право



Рыболовный забор на р. Паратунка. 1909 г.
Камчадалы. Камчатка (Комаров, 1912)



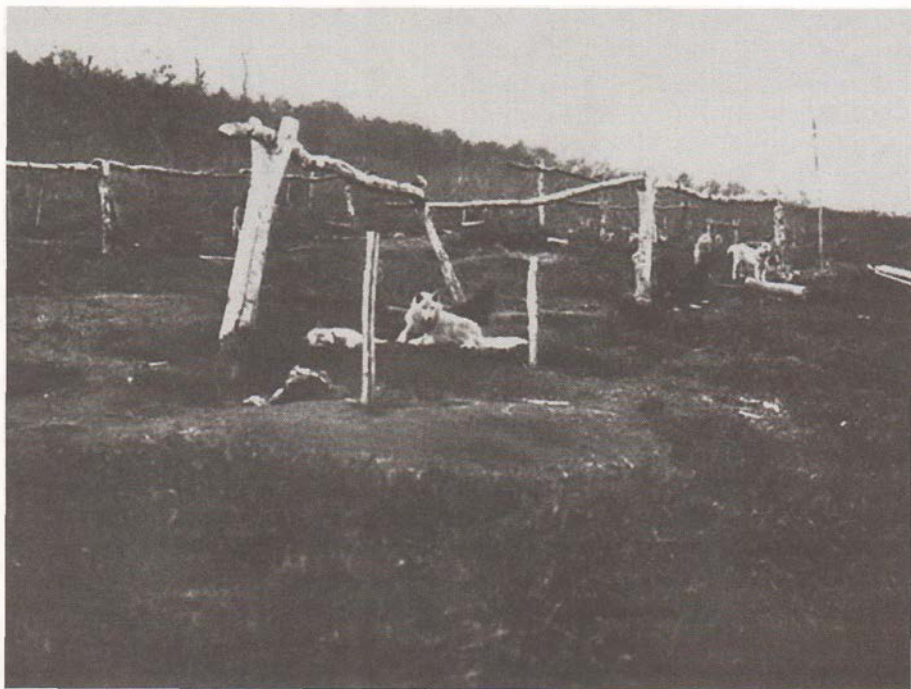
Ловля лососей. 1923 г.
Камчадалы. Камчатка, с. Ключи (Bergman, 1923)

ловить рыбу у берегов Камчатки, одновременно началась “лихорадочная раздача рыболовных участков русским предпринимателям” (Комаров, 1912. С. 130). Располагаясь у устьев рек, те и другие перехватывали рыбу, входящую в реки. У камчадалов до сих пор сохранился цикл героических рассказов об обороне своих рыболовных участков от “японцев”.

За рыболовством по значимости в создании продовольственных запасов следовало собирательство и огородничество, второе, отчасти, заменяло первое. Из-за постоянного недостатка муки русские переняли у камчадалов сбор клубней дикой лилии. Их собирали ближе к осени, выстукивая и разоря мышинные “кладовые”. Пожилые потомки камчадалов до сих пор помнят сбор сараны, которую запасали мешками в военное время уже в XX в., когда на Камчатку перестали поставлять посевную картошку (ПМА, 1995). Кроме съедобных и лекарственных растений заготавливалось растительное сырье, употреблявшееся для домашних ремесел.

В хозяйстве жителей морского побережья второе место занимал морской зверобойный промысел ластроногих. Без продуктов морзверобойного промысла не могла обойтись ни одна семья – мясо и жир шли в пищу, жир также употреблялся для освещения жилищ, шкуры – для изготовления одежды, обуви и утвари. Из шкур нерпы, тюленя шили торбаса, которые хорошо отталкивают воду, полосками меха подбивали лыжи и полозья нарт. Ремни, шкуры и жир морских животных являлись продуктами обмена между оседлым населением и оленными коряками, с середины XIX в. – эвенгами, на них выменивали оленье мясо, шкуры, сухожилия.

На огородах сеяли картофель, репу, причем использовали привозной посевной материал. Урожаи были очень небольшими, первые заморозки часто случались во время цветения. В долине р. Камчатки, в соответствии с более мягким климатом, урожаи были чуть больше. По данным об урожаях, приведенным в поселенческих статистических таблицах Н.В. Слюнина за последние пять лет XIX в., на одного человека в долине р. Камчатки приходилось в среднем 64 кг картофеля и 18 кг репы, а на западном побережье – 45 кг картофеля и 17 кг репы. Этих запасов, конечно, не могло хватить на год (Мурашко, 1985б. С. 86).



Содержание ездовых собак летом. 1909 г.
Камчадалы. Камчатка (Комаров, 1912)

Лошади летом содержались либо на вольном выпасе, либо на привязи. На северо-западе Камчатки в болотистых тундрах лошадь могла использоваться лишь раз в год, для выезда на осеннюю охоту. “Кони у нас были полудикие. Ездили на них только летом на охоту или в гости в соседнее село. А затем они сами паслись по лесу. И ловили их всем селом” (Из воспоминаний Н.Н. Косыгина, род. в 1917 г. в с. Облуковина. – ПМА, 1995).

В долине р. Камчатки, между Большерецком и Петропавловском лошади использовались летом для верховой езды и перевозки грузов. В XVIII – первой трети XX в. на Камчатке были распространены якутские породы коров и лошадей. Это низкорослые, длинношерстные животные, хорошо приспособленные к зимним холодам и скудному зимнему рациону. Если для коров запасалось небольшое количество сена на зиму, то лошади зимой добывали себе корм сами, нестриженные копыта их хорошо приспособлены для добычи корма из-под снега.

По сообщению современных камчадалов, деревянные седла для лошадей и костяные стремяна они делали сами (Борисов, 2001. С. 10; ПМА, 1995). В Соболевском, Мильковском краеведческих музеях и в некоторых семьях камчадалов с. Ключи хранятся стремяна, сделанные из кости горного барана. Все эти стремяна однотипны и очень похожи на эвенские для верховой езды на олене. Скорее всего, этот тип стремян является еще одним свидетельством совместного творчества камчатских аборигенов и русских старожилов.

Поселенческие статистические таблицы конца XIX в. показывают однотипность хозяйственного уклада камчадалов-аборигенов и русских колонистов, они запасали одинаковое количество рыбы на одного человека, имели по 13–15 собак на хозяйство, в среднем по одной лошади и по одной-две коровы на двор. У русских, как правило, показатели по числу коров были на 15–25% выше, чем у

аборигенов. В долине р. Камчатки показатели по числу крупного рогатого скота были в целом в 1,5 раза выше, чем на западном побережье, то же можно сказать и о развитии огородничества (Мурашко, 1985. С. 82–86).

По данным Похозяйственной переписи 1926–1927 гг., распределение хозяйств на Камчатке по ведущим отраслям у населения, определившего себя как камчадалы, было таким же, как у ительменов, таким же оно было и у других русских старожилов, определивших себя в переписи как “русские”. Различия зависели не от этнической принадлежности, а от особенностей местности.

По свидетельству В.Л. Комарова, в 1909 г. “все оседлое камчадалско-русское население Камчатского полуострова (с небольшим 8000 человек)” было “сосредоточено в 53-х, по большей части очень небольших селениях, расположенных, кроме 3-х, по рекам, в зависимости от удобства рыбной ловли и путей сообщения” (Комаров, 1912. С. 100).

Уже в XIX в. структура поселения и усадьбы стали общими как для камчадалов-аборигенов, так и для русских колонистов. С конца XVIII в. камчадалы по русскому образцу строили избы с печкой “по-черному”. Те и другие имели летние промысловые поселения в местах рыбной ловли и сбора дикорастущих растений, охотничьи избушки. Зимние дома могли построить в пойме, поближе к реке, чтобы зимой ловить рыбу недалеко от дома, а когда весной этим домам угрожал паводок, к двери привязывали лодку-бат. Когда вода прибывала, перебирались на летнюю рыбалку, расположенную на высоком берегу, где уже были устроены свайные балаганы для жилья и просушки рыбы (Борисов, 2001. С. 28; ПМА, 2005).

Кроме жилого дома, построенного по типу двухкамерной русской избы, в поселениях ясачных камчадалов и русских колонистов строились хозяйственные постройки, балаганы и амбары для хранения рыбы, других продовольственных запасов и утвари. Для содержания коров строился навес, стенами в зимнее время для коров являлись сугробы снега. Лошади содержались на привязи или на вольном выпасе.



Дом с крышей из травы, одно окно затянуто кишками медведя. 1909 г.
Камчадалы. Камчатка, пос. Апача (Комаров, 1912)



Балаган в береговом лесу напротив сел. Коряки. 1909 г.
Камчадалы. Камчатка (Комаров, 1912)



Амбарчик в Паратунке. 1909 г.
Камчадалы. Камчатка (Комаров, 1912)

В начале XX в. быт камчадалского населения улучшился. Самые лучшие дома в начале XX в. по признанию путешественников были в долине р. Камчатки, где имелось изобилие строевого леса. Участник Камчатской экспедиции РГО 1908–1909 гг. П.Ю. Шмидт писал: “Экономический и культурный уровень жизни местного населения относительно высок по сравнению с нашим крестьянством северных губерний России.... Дома здесь более или менее просторные, хорошо построенные и достаточно теплые. Обычно изба делится на две половины... печь ставится посредине избы... Окна, затянутые вместо стекол медвежьей кишкой

или пузырем, отошли в область преданий и сохранились только в самых захудалых селениях, даже, несмотря на то, что доставка стекол сюда обходится очень дорого. Впрочем, некоторым пережитком является ставень, которым закрывается окно снаружи – это рама, с натянутой на нее сырой бараньей (горного барана) шкурой” (цит. по “Милюково 1743–1993”. 1993. С. 2).

Впрочем, не все селения Камчатки были столь богаты. На западном берегу Камчатки строения были небольшими, выглядели убого, всегда ощущался дефицит жилья из-за отсутствия леса.

Внутри жилища располагалась самодельная мебель: стол, лавки, нары для сна, в качестве постельного белья в большинстве случаев использовались меховые подстилки, нередко – меховые спальные мешки (Бергман, 2000. С. 92).

В связи с закрытием старых поселений в 1950–1960-е годы старинных построек практически не осталось. В тех поселках, которые не были закрыты, дома зажиточных камчадалов были перестроены и уплотнены. С конца 1950-х годов в поселках началось типовое строительство двух-, четырехквартирных одноэтажных домиков и двенадцатиквартирных двухэтажных барачков. Строительство хозяйственных построек плановой застройкой не предполагалось. Возобновление строительства свайных балаганов для сушки рыбы и хранения хозяйственного инвентаря возобновилось в поселках камчадалов лишь в 1990-е годы. Свайные балаганы стали символом этнической архитектуры, ими украшены общественные площади, где проводятся сельские торжества, площади в народе так и называются “Балаганные”.

Уже во времена Крашенинникова начал создаваться на Камчатке общий для камчадалов и русских пришельцев камчадалский костюм. Женщины-камчадалки быстро сменили *ровдужную* (замшевую) летнюю одежду на матерчатые рубахи, юбки, платья. Русские колонисты в качестве зимней одежды закупами меховую одежду у камчадалов и коряков. Уже в середине XVIII в. установилась твердая цена на *кухлянку* – 4 рубля из собачьего меха, 4–10 рублей из оленьего



Современный амбарчик в окрестностях с. Милюково. 1990-е годы
Камчадалы. Камчатка. Архив В.З. Михайловой. Библиотека с. Милюково



Балаганы для жилья и просушки рыбы на летовке в пос. Кирганик. 1909 г.
Камчадалы. Камчатка (Комаров, 1912)

меха, кухлянки закупались, в том числе, для казаков в качестве зимнего обмундирования (Шмалев, 1774. С. 197). В XVIII в. были более распространены камчадалские традиционные собачьи кухлянки, в XIX в. распространились корякские кухлянки из оленьего меха. Даже термин, сохранившийся в камчатском наречии русского языка, “гагаглю” происходит от корякского “кагавле” – рубаха из оленьего меха ворсом внутрь (Старкова, 1976. С. 197).

Головными уборами в XIX в. летом служили картузы у мужчин и платки у женщин. Мужским зимним головным убором повсеместно стал на Камчатке *малахай* – шапка в виде капора, близкая по покрою к чукотскому и корякскому типам. Женщины пользовались капюшоном *камлеи*. Обувью служили сшитые из *камусов* сапоги, за которыми закрепилось название *торбаса*. Термины *кухлянка*, *камлея*, *малахай*, *торбаса* в XVIII–XIX вв. были известны всем этническим группам и социальным слоям населения Камчатки. Даже на новогоднем карнавале в губернаторском доме в Петропавловске в 1851 г., по сообщению К. Дитмара, очень популярны среди дам были “камлеи” и “торбаса”. П.Ю. Шмидт отмечал в начале XX в.: «Население Милькова одевается гораздо лучше нашего крестьянина... Вся одежда добывается покупкою... Впрочем обувь шьется и домашним способом: это “чижи”, меховые носки из оленьего меха, и “торбаса” – сапоги из нерпичьих или других шкур с медвежьими подошвами» (цит. по: “Мильково 1743–1993”. 1993. С. 2).

В конце 1990-х – начале 2000 годов пожилые жительницы поселков долины реки Камчатки вспоминали о том, как матери учили их шить *кухлянки*, *камлеи*, *торбаса* из *камусов*, которые покупали у эвенгов, и даже из медвежьего меха (Борисов, 2001. С. 28).

В конце XIX – начале XX в. у тех, кто был позажиточнее, то есть успешнее в охоте на соболя, в моде была городская покупная одежда, в ней отправлялись в гости, в церковь на праздники. Но в каждой семье в запасе имелась традиционная одежда для охотника. В середине XX в. у сельского населения в колхозах

была распространена казенная промысловая одежда: телогрейки, ватные штаны, резиновые сапоги.

Когда в 1970–1980-е годы начали создаваться фольклорные коллективы, из сундуков достали старую праздничную одежду, по образцам которой создавались сценические костюмы. Косоворотки, картузы, сборчатые юбки, приталенные блузки, *кухлянки, торбаса, малахаи* – все это считалось “традиционным камчадалским”. По этим образцам было сшито много сценической и праздничной одежды, используемой в настоящее время.

Современные камчадалы в будние дни одеваются, как и все окружающие, в покупную одежду, но в праздники – день первой рыбы в начале лета, или осенний “Алхалалай” – престижно надеть что-нибудь из “традиционного” гардероба. Любопытно, что одной из самых простых и неизменных “традиционных” деталей костюма участника фольклорного праздника является *головнушка*. Ее носят как часть национального костюма, участники всех фольклорных ансамблей – ительменских, корякских, камчадалских. При этом *головнушка*, нарядный ремешок, охватывающий голову, не связана с традиционной одеждой XIX в. С.П. Крашенинников упоминает, что камчадалки носили грузы, прикрепляя их к ремню на лбу, Г.В. Стеллер упоминает кожаный ремешок с перьями и кусочками меха в качестве головного убора мужчин. Но эти детали одежды исчезли в XIX в. Возможно, этот элемент камчатского фольклорного костюма возник во второй половине XX в., как дань некоему сценическому древнерусскому образу? Во всяком случае, волосы, охваченные красивым бисерным или кожаным, украшенным бисером и мелкими ракушками, ремешком, выглядят очень эффектно. В школах на уроках труда дети всех национальностей занимаются бисероплетением и достигают в этом искусстве большого мастерства, плетутся не только прямые головнушки, но и бисерные шапочки, со множеством розеток, подвесок.

С появлением спроса на традиционную одежду возникли и мастерские по ее производству. Таких мастеров можно сейчас найти в Эссо, Мильково, Петропавловске. Они производят традиционную одежду на заказ и для сувенирных магазинов. Мастера различного этнического происхождения производят эклектичную по стилю традиционную одежду и такие же меховые и бисерные аксессуары к ней, которые можно увидеть на людях в дни праздников, связанных с национальной культурой, и в сувенирных лавках.

Русские поселенцы, как писал Крашенинников, многое переняли в заготовке и приготовлении продуктов питания у оседлых аборигенов. Так как соли было мало, то основную часть рыбы вялили, и поэтому в русских селениях так же, как и в аборигенных, *юкольник* (вешала для рыбы) составляли неизменную часть пейзажа. Сушеной икрой и квашеной в ямах рыбой также кормили собак, без которых было невозможно передвижение. Сушеная икра с корой ольхи была лакомством для детей и компактной сытной пищей для охотников. Крестьяне переняли много от местного населения, в том числе традиции сбора съедобных растений. Об использовании в пищу съедобных и лекарственных растений сейчас рассказывают старые мильковчанки: “Среди трав первое место занимала сарана. Сарану сушеную употребляли в пироги и *толкушу*. Пареную сарану, толченую с моршккой, голубикой или другими ягодами, можно считать наилучшим и наиболее вкусным кушаньем. Оно и сладкое, и кислое, и питательное. Сладкая трава пучка употреблялась для приготовления сладостей, похлебок и разных *толкуш*. Сок этой травы употребляли также от вшей. С сушеным, толченым кипреем варили и рыбу, и мясо, а свежие листья употребляли вместо чая” (“Мильково 1743–1993”. 1993. С. 3). Вспоминая свое детство, пожилые камчадалы рассказывают и о мо-

лочных блюдах: простокваше, пенках, ряженке, но они были редкостью. Главными были рыбные блюда, приготовленные в русской печи: *барабан* – толченая икра, запеченная с мукой из сараны или картофелем, *галга* – приготовленная из толченых лососевых рыб, сушеных или свежих, с картофелем или клубнями сараны, медвежьим или нерпичьим жиром, и *тельное*, гигантские котлеты, целые хлеба из толченой рыбы, с начинкой из сараны, картошки и черемши. Тельное и сейчас обязательное блюдо на любом семейном торжестве камчадалов и, тем более, на национальном празднике (Борисов, 2001. С. 27, 138). Сушеную икру, юколу сейчас запасают охотники-камчадалы – это легкая по весу походная пища.

В современном быту у тигильских, соболевских, ключевских, мильковских камчадалов сохранились плетеные из травы корзины, берестяные туески и чашки-чумашки. Все это можно сейчас заменить пластиковой утварью, но у пожилых старожилов существует мнение, что в плетеных и берестяных емкостях ягоды, травы и даже хлеб хранятся лучше. А чай из *чумашки* нельзя сравнить с чаем из железной и пластмассовой кружки. В Мильковском музее имеется обширная коллекция современных плетеных и деревянных бытовых изделий.

В настоящее время покупная пища составляет у разных слоев старожильского камчадалского населения различную долю. Как показали исследования 2001 г., в семьях, где нет постоянных денежных доходов, продукция рыболовства, собирательства и огородничества составляет более 70% рациона, из продуктов питания покупают только хлеб, соль, сахар, масло. Более обеспеченные семьи, особенно горожане, в основном питаются покупной пищей, но, судя по рассказам, не могут долго прожить без свежей камчатской рыбы, называя ее “этнической пищей”.

СОЦИАЛЬНОЕ УСТРОЙСТВО

Сведения о социальном устройстве камчадалов скудны, немного можно реконструировать по косвенным данным.

Судя по хозяйственным отчетам и исповедным росписям камчатских церквей, в одном домохозяйстве проживала обычно трехпоколенная семья, иногда с несколькими женатыми сыновьями.

Во главе домохозяйства потомков русских старожилов и аборигенов Камчатки в XIX в. стоял мужчина, но не редки были семьи, где главой числилась вдова при наличии взрослых сыновей. Такие записи имеются в Исповедной росписи Камчатских церквей за 1893 г., где приведен похозяйственный список крещеного населения всей Камчатки с указанием главы семьи (РГИА ДВ. Ф. 1067. Оп. 1. Д. 2818. Л. 1–60), и в нескольких уцелевших годовых похозяйственных отчетах о хозяйственной деятельности семей в конце XIX в. Любопытно, что в одном из таких отчетов фигурирует казачья вдова, которая добыла за год семь медведей (РГИА ДВ. Ф. 1005. Оп. 5. Д. 94. Л. 17–31). О камчадалках-охотницах писали К. Дитмар и В. Тюшов (*Тюшов*, 1906. С. 427). Глава семьи, в том числе и женщины, решали все вопросы домашней и семейной жизни. Мать, например, нередко искала невесту и женила сына по своему усмотрению, при этом обращалось внимание на родство и приданое, которое может принести невеста (ПМА, 1995). В сельских поселениях до сих пор одной из основных женских тем остается тема обсуждения среди пожилых женщин генеалогического положения потенциальных женихов и невест. Сохранение генеалогических знаний у камчадалов дело женщин, поэтому и сейчас мужчины уточняют генеалогические сведения у женщин (ПМА, 1989, 1995, 2005).

Все это может свидетельствовать о достаточно высоком положении женщины в камчадалских семьях. Причины этого, видимо, нужно искать в истории становления смешанной группы камчадалов.

Необходимость межэтнических браков привела к усвоению русскими колонистами некоторой специфики организации семейной жизни и сексуального поведения коренного населения. Наиболее ярко это проявилось в отношении к добрым половым связям девушек и относительно высокому и свободному положению женщины в семье. В первые 40 лет колонизации казаки женились на камчадалках, которых брали “в полон”: “Казаки поселились на Камчатке без женского полу... Из острожков покоренных силою брали они довольное число в полон женского полу и малолетних, которых разделяя по себе владели ими как холопами. ...Для присмотра за холопами употребляли они наложниц своих из числа же холопей, на которых они по прижитии детей по большей части и женивались” (*Крашенинников*, 1949. С. 505–506). Из-за постоянного недостатка священников на Камчатке русские вступали в браки с камчадалками до освящения этих браков церковью: “таким образом, случалось, что у казака крестины невесты, свадьба, молитва и крестины детей отправлялись вместе” (Там же. С. 506). То есть первоначальные брачные отношения русских и ясачных складывались как бы из сочетания местных обычаев и христианской обрядности: взятие невесты силой вполне вписывалось в обычай ительменов брать жену “хватанием”, что затем освящалось церковным венчанием.

В метрических книгах камчатских церквей XIX в. имеется много записей о незаконнорожденных детях как у русских, так и у ясачных камчадалов, но, судя

по тем же метрическим книгам и исповедным росписям, девушки с незаконно-рожденными детьми не оставались незамужними. Они легко выходили замуж, возможно, даже считались хорошей партией, так как были проверены на способность к материнству. Видимо, в этой сфере отношений, своеобразную роль играл и обычай дефлорации девиц, вступивших в репродуктивный возраст, описанный Г.В. Стеллером у ительменов (*Стеллер*, 1999. С. 198). Стеллером описано также, как казаки использовали страх ительменов перед женитьбой на вдове. По его сообщению, ительмены считали, что следующий муж непременно умрет, если вдова не будет “омыта” случайной связью с третьим лицом, и казаки охотно оказывали ительменам эту услугу (*Стеллер*, 1999. С. 198). Так что в смешанном камчадалском обществе целомудренность невесты явно не рассматривалась как ценность.

Высокое положение женщины у ительменов, при котором жених должен был угождать невесте, а муж жене, видимо определило отсутствие признаков подчиненного положения женщины в смешанных камчадалских семьях. Отсутствие мужского рукоприкладства в семьях камчадалов, частое подчиненное положение мужчин “под каблуком у жены” описаны в 1920-х годах, в нескольких семейных историях жителей камчадалских Ключей (одного из первых крестьянских поселений на Камчатке) (*Нордстрем*, 2000. С. 29–37).

Совершение церковного обряда при венчании, крещении и других церковных обрядах, по описаниям путешественников первой четверти XX в., сводилось к минимуму, все, включая священников, спешили перейти к праздничному угощению (*Бергман*, 2000. С. 87–88).

В XIX в. система управления аборигенными и русскими крестьянскими селениями были схожими – в тех и других практиковалось общинное землепользование, управление осуществлялось через институт старост.

Только казаки стояли несколько особняком: они представляли власть и получали жалованье. Существенным в их системе поселкового самоуправления было воинское звание. К концу XIX в. казачья команда Камчатки была сокращена, и большинство казаков оказались в отставке, они должны были сами в основном обеспечивать свои семьи. В.Л. Комаров писал в 1909 г.: “Казаки живут теперь только в Тигиле, Устькамчатске, Сероглазке и по одному семейству в Больше-репке и Калахтырке... Быт их не отличается от быта остальных русских сельчан Камчатки, но жизнь, благодаря пайку, дается несколько легче” (*Комаров*, 1912. С. 130). В Тигиле пожилые камчадалы до сих пор помнят, в каком казачьем звании были их прадедушки.

Для жителей камчадалских селений был характерен коллективизм. Во время организации летнего лова рыбы односельчане объединялись в артели, где каждый вносил свой вклад орудиями лова. Установка запора на реке, изготовление бата также требовали коллективного труда. Старожилы описывают обычай “первой чавычи”, которую встречали на берегу все жители села, а первая пойманная рыба распределялась между всеми, обязательно, хотя бы по маленькому кусочку. В селениях организовывались вечерки, где веселилась молодежь. Любое событие в селе отмечалось коллективно. Приход в село новых батов встречался ружейным салютом и праздничным общим столом. На дверях домов в селениях не было замков, не было и воровства (из воспоминаний Т.Н. Брагиной, с. Тигиль; Н.Э. Косыгина, с. Соболево; К.И. Толман, с. Мильково – ПМА, 1995, 2005; *Борисов*, 2001).

Интересны сведения, приведенные одновременно у В.Н. Тюшова и В.Л. Комарова на начало XX в., о существовании межпоселковых сходов, которые могли принимать важные решения. В это время камчадалами горячо обсуждался воп-



Сплав по течению р. Камчатка на трех соединенных батах. 1896 г.
(Слюнин, 1900)

рос о снижении численности соболя. Охота на соболя была важна для всех, так как средства от реализации соболиных шкурок составляли во всех без исключения камчадалских семьях значительную статью дохода в денежном выражении. Рыбой не торговали, ее все ловили сами. В. Комаров сообщает, что староста поселения Шапино ему поведал, что ловушки-кулемки запрещены на Камчатке “общественным приговором” и потому те, у кого они есть, “стыдятся” (Комаров, 1912. С. 259). Таким же “общественным приговором” была запрещена охота на соболей на территории современного Кроноцкого заповедника, тех, кто нарушал этот запрет, “общество” само и наказывало, вплоть до того, что нарушитель “пропадал”, о подобном случае В.Н. Тюшову рассказали в Старом остроге (Тюшов, 1906. С. 13).

Общность экономической основы – рыбные и охотничьи ресурсы региона – обусловило социально-политическое единство потомков оседлых аборигенов и русских старожилов, которое в XIX в. проявлялось в противостоянии, с одной стороны, российским компаниям, монополизировавшим морской зверобойный промысел, с другой, иностранцам, покушавшимся на рыбные и крабовые ресурсы Камчатки. Это проявлялось в организации дружин – временных гражданских групп самообороны своих промысловых участков, состоявших как из русских старожилов, так и ясачных аборигенов.

Традиция организации таких групп проявилась и в участии народного ополчения в обороне Петропавловска-Камчатского в 1854 г., и во время русско-японской войны 1904–1905 гг., причем число дружинников-добровольцев для последнего периода известно: “на западном побережье к обороне готовились 300 дружинников... на восточном побережье в дружины вступили 475 человек” (Сергеев, 1992. С. 157), то есть каждый десятый житель Камчатки.

Подобные группы ополченцев или дружинников из смешанного по происхождению гражданского населения действовали до, во время и после русско-японской войны. Вот что пишет о жителях своего с. Соболево (бывшее Воровское) его

историк и председатель районной ассоциации коренных народов Севера Н. Орехова: “Его жители не раз совместно с другими ополченцами – камчадалами отражали набеги японских браконьерских шхун, которые, воспользовавшись русско-японской войной, перекрывали сетями устья западнокамчатских рек и, забывая трюмы своих шхун отборным лососем, не пропускали рыбу в верховья. От браконьеров-японцев в устье р. Воровской погибли надзиратели Максим Иванович Сотников и Македон Александрович Ворошилов, и вместе с ними погибли в неравном бою камчадалы села Воровского, отстаивая природные богатства своей земли” (И дольше века... 2000. С. 10).

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Культурно-историческое единство метисного по происхождению населения Камчатки, принадлежавшего к ясачному аборигенному и податному или служилому “русскому” сословию, выражалось в двустороннем двуязычии: владении теми и другими камчадалским (ительменским) языком и “камчатским наречием” русского языка, зафиксированным по письменным источникам конца XVIII в. (*Браславец*, 1968. С. 52). Билингвизм групп аборигенного камчадалского и пришлого русского населения сложился на Камчатке уже ко второй половине XVIII в. на основе развития сети церковно-приходских школ и совместного обучения в них детей аборигенов и русских.

Камчатка в середине XVIII в. “выглядела самым культурным, самым образованным уголком Российской империи” (*Браславец*, 1968. С. 58). Первая школа была открыта в Большерецке Г. Стеллером в 1740 г., вторая – В. Берингом и И. Чириковым в Петропавловске в 1741 г. Преподавание велось на русском языке выпускниками Московской славяно-греко-латинской академии. Выпускники и студенты этой же академии принимали участие в массовом крещении камчадалов 1741–1747 гг., некоторые становились крестными отцами и давали новокрещеным свои фамилии, сохранившиеся у камчадалов до сих пор, например, Логинов, Ласточкин, Серебряков. К 1749 г. в 10 камчатских школах (Нижне-Камчатском, Верхне-Камчатском, Ключевском, Машурском, Хайрюзовском, Ичинском, Еловском, Шемяченском, Паратунском, Камоковском селениях) обучалось 205 учеников – детей казаков, крестьян и камчадалов (*Браславец*, 1968. С. 59). По ходатайствам тойонов камчадалских селений в новые школы учителями определялись обученные камчадалы “из родников” (Там же. С. 60).

В 1769 г. в 15 школах обучалось 300 детей аборигенов и колонистов (*Антропова*, 1971. С. 17). В результате на Камчатке в третьей четверти XVIII в. имелась значительная по численности группа русскоговорящих аборигенов. Начал складываться особый камчадалский язык – русское камчатское наречие на основе взаимодействия северного говора русского языка и местных аборигенных диалектов (*Браславец*, 1977. С. 9).

Эпидемия 1768–1769 гг. и последовавший за ней голод зимы 1769–1770 гг., унесшие жизни более трех четвертей камчадалов, положили конец эпохе просвещения на Камчатке. В 1779 г. еще сохранялось четыре школы, в 1783 г. не осталось ни одной. С конца XVIII в. в течение целого столетия школ на Камчатке практически не было, к 1834 г. существовали одно духовное училище с 13 учащимися и ремесленная школа с 8 учениками.

Это период, когда большая часть камчадалов (тигельских, большерецких, авачинских и долины реки Камчатки) была двуязычной, К.М. Браславец считает временем формирования “камчатского наречия”. “Сформировавшись (в конце XVIII – начале XIX в.) оно стало основным средством коммуникации на полуострове, и его носителями оказались не только обрусевшие ительмены, “окамчадалившиеся” русские и стоящие между теми и другими камчатские казаки, но и священники, и выпускники открывшихся в конце XIX в. школ, и даже учителя-камчадалы” (*Браславец*, 1968. С. 77–78). На этом языке с конца XVIII в. и в XIX в. камчатские жители говорили и писали. В.И. Иохельсон так охарактеризовал его особенности: “Камчадалский диалект очень отличается от литературного языка. Он развился из старого северорусского диалекта, на котором

говорили первые покорители Камчатки. Он сохранил некоторые старые формы и слова северорусского диалекта, которые исчезли в современном русском языке. Вместе с этим влияние камчадалского языка проявляется в том факте, что язык воспринял много камчадалских слов, главным образом, названия объектов, специфичных для камчадалского быта и жизни. Влияние камчадалского языка на морфологию и фонетику речи проявляется в более или менее отчетливой форме” (Jochelson, 1928).

Начало диалектной лексикографии камчатского наречия, по мнению исследователя К.М. Браславца, положено В.М. Головниным, который к своим “Замечаниям о Камчатке и Русской Америке в 1809, 1810 и 1811 годах” приложил “Собрание слов, употребляемых в русском языке жителями Камчатки”. Достоинством “Собрания слов” В.М. Головина является наличие слов, употреблявшихся как русскими, так и аборигенами, например, “абаба” – холодно, “акика” – жарко, а также слов, относящихся к специфике хозяйственной деятельности (Браславец, 1977. С. 10–11). В более позднем лексикографе камчатского наречия П.Ф. Кузмищева 1842 г. эта группа слов отсутствует с объяснением “выпущены некоторые (слова), относящиеся к рыбной ловле и собачьей езде, по неизвестности сих обстоятельств на Руси” (Браславец, 1977. С. 12). Между тем именно эти слова составляют специфику камчатского наречия, отмечает К.М. Браславец (Там же. С. 12).

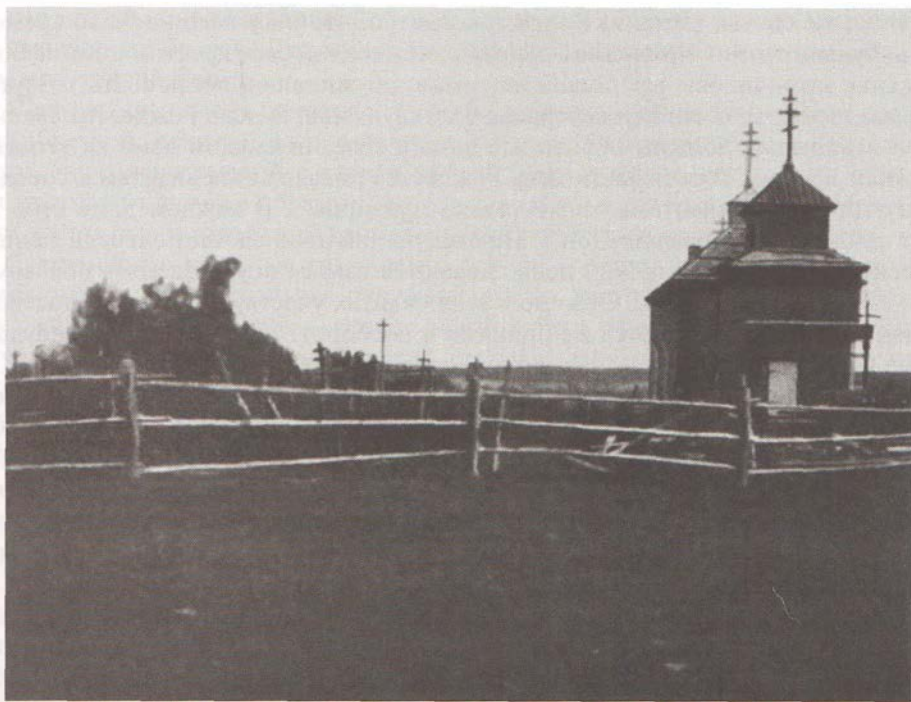
В течение XIX в., по мнению К. Браславца, на Камчатке сложилось несколько говоров камчатского наречия, в формировании фонетических и морфологических особенностей этих говоров определенную роль сыграли аборигенные языковые субстраты (Браславец, 1968. С. 92, 114). К. Брасловцом описаны 4 говора, елизовский (у населения поселков, ближайших к г. Петропавловску), населения долины р. Камчатки, большеерецкий (у населения современного Усть-Большеерецкого района) и у обрусевших ительменов Тигильского района.

Носители камчатского наречия, в родословных которых переплелись фамилии казаков и ясачных камчадалов, жили также в Тигиле (ПМА, 1995) и в Нижнекамчатске (Борисов, 2000. С. 137–145), где экспедиции по изучению камчатского наречия не проводились. Камчадалская лексика используется для обозначения понятий, связанных с традиционным природопользованием, местных орудий рыболовства, деталей собачьей упряжки. То же и в домашнем быту: в семьях Соболева и Тигиля, где до сих пор сохранились плетеные из травы корзины – сохранились и “местные” для них названия, записанные в начале XX в. Тюшовым (ПМА, 1995–2005).

Современные потомки камчадалов моложе 60 лет помнят отдельные выражения на камчатском наречии и вспоминают, как в школе учителя усердно отучали их от камчадалского говорения, прибегая к наказаниям и публичному осмеянию.

Христианизация оседлого аборигенного населения Камчатки, с одной стороны, усвоение камчадалского образа жизни и фольклора русскими колонистами, с другой, создали удивительный сплав в мировоззрении населения: комплекс двоеверия из основ православного вероучения и обрядности и политеистических воззрений и промысловых обрядов.

В первой половине XVIII в. на Камчатке было мало церквей. После крещения коренных народов Камчатки, во второй половине XVIII в. церковью стало семь, во всех основных поселениях российских колонистов, эти церкви обслуживали огромные округа, включавшие поселения ясачных камчадалов. Священников на Камчатке всегда не хватало, поэтому церковные службы проводились лишь по приезду священника, в это же время отправлялись основные обряды: крещение,



Старинная часовня с восьмиконечными крестами. 1909 г.
Камчадалы. Камчатка, с. Машур (Комаров, 1912)

отпевание, совершались браки. Об этом можно судить по записям в метрических книгах камчатских церквей, где часто под одним числом записано крещение, отпевание и сочетание браком десятков жителей одного селения. Священники требовали от крещеных камчадалов устройства кладбищ по русскому образцу. Но ни одного старинного кладбища на Камчатке не сохранилось, обычно жители объясняют это паводками, пожарами и другими стихийными бедствиями.

Религиозной жизнью поселений руководил выборный церковный староста. Традиционный хозяйственный камчадалский календарь был тесно переплетен с христианскими праздниками, так с первой осенне-зимней охоты возвращались к Рождеству, с зимне-весенней – к Пасхе, в Духов день устраивали освещение воды в реке и приносили реке традиционные камчадалские жертвоприношения – *щазлы* первой рыбы.

Различия в отношении к православию местных русских и камчадалов отметил К. Дитмар: “Русские крестьяне – и в этом может быть главное отличие обоих племен – более искренне и несколько более разумно следуют правилам церкви, между тем как камчадалы, несмотря на поголовное крещение, усвоили себе только внешность православия, и считают его особым, ныне прочно установленным родом шаманства. В результате у них возникает невообразимая путаница из смеси древнего языческого суеверия и внешних обрядов православной церкви” (Дитмар, 1901. С. 159).

Такие христианские праздники, как Рождество, Пасха, Духов день, отмечались очень краткой церковной службой, за которой следовали несколько дней взаимного гостевания и потчевания. Характерно описание празднования Рождества в камчадалском поселке Толбачики в 1923 г. «К Рождеству все мужчины вернулись с соболиной охоты. Священник, который вел службу, сам также только

что явился с охоты, читал из книги так быстро, что ни у кого не было времени что-нибудь понять... Прихожане непрерывно осеяли себя крестом... Когда богослужение закончилось, все пошли по домам, поужинали и легли спать... Заутреня оказалась точной копией вечернего богослужения. В день Рождества священник и псаломщик должны обойти все дома в селе... в каждом доме их угощают стаканом водки... В остальном день Рождества посвящается визитам к соседям. Но в этот день с визитами ходят только мужчины... В каждом доме стол накрыт самой разнообразной едой... На следующий день настает очередь женщин наносить визиты... На третий день одеваются самым неузнаваемым образом, а лицо закрывают платком... Обычно в этих визитах участвует только молодежь... Обычно мужчины одеваются женщинами и наоборот... Затем в каком-нибудь из домов устраивают вечерку с танцами» (*Бергман*, 2000. С. 89–92).

В своей повседневной жизни камчадалы аборигенного и русского происхождения использовали весь аборигенный арсенал представлений, ритуалов, обычаев, знаний. Окружающий мир для тех и других был населен хозяевами мест и стихий. Занимавшиеся рыболовством и охотой потомки аборигенов и русских приносили жертвоприношение реке, хозяину места, боялись обидеть хозяина всех зверей Билюкая. В случае болезней, тяжелых родов обращались к местным знахарям и шаманам.

Для объяснения удивительных явлений природы использовались элементы этиологических мифов о Кутхе. Запретный мир мертвых по представлениям камчадалов XIX и даже XX вв. находился в вулканах. Поэтому вулканологам 1950–1960-х годов было трудно найти проводников среди “русских” старожилов селения Ключи, расположенного у подножия Ключевского вулкана (ПМА, 1985).

Столь глубокое и длительное взаимодействие двух культур создало удивительный образец смешанной культуры, близкой по типу креольским культурам Америки, с гибким адаптивным механизмом, чуткостью к природе, веротерпимостью, пластичностью и восприимчивостью к инновациям.

Двуязычие и сложение общего языка общения привело как бы к “обобществлению” фольклора двух этнических групп.

В.Н. Тюшов приводит примеры того, как русские проводники пересказывали путешественникам ительменские этиологические легенды о географических объектах Камчатки и охотничьи былички о встречах с *Билюкаем*, а представители ясачных камчадалов рассказывали русскую сказку о трех медведях на камчатский лад, употребляя имена персонажей из старинной камчадальской мифологии (Тюшов, 1906. С. 90, 112, 142).

Интересно, что среди ительменских сказителей, перечисленных в сборнике “Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки” (1974. С. 626–632), ровно половина по одной из родительских линий происходит из русских старожилов (генеалогии собраны автором).

В ительменских сказках множество шуточных историй о Кутхе, который, с одной стороны, являлся создателем мира, с другой – воплощал в себе все человеческие пороки: обжорство, похоть, лень, вороватость, плутоватость. Сюжеты и дух этих сказок пришли из глубокой древности. Описывая пантеон современных ему камчадалов, С.П. Крашенинников писал: “Кутх по сотворении земли оставил небо и поселился на Камчатке... Впрочем, 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” (*Крашенинников*, 1949. С. 407).

С сатирическим образом главного языческого камчадальского божества перекликается обычай подшучивания. В настоящее время этот обычай распростра-

нен как у ительменов западного побережья Камчатки, так и у камчадалов, потомков смешанных браков. Для мужчины считается хорошим тоном говорить обо всем в шутливой форме.

У камчадалов очень ценится искусство рифмованной шутки, иногда довольно скабрёзной, похожей на рискованные русские частушки. В таких шуточных стихах описывают смешные случаи на охоте или рыбалке, где добыча обманывает охотника таким же образом, как это случается в сказках о Кутхе. Мастером этого жанра был и известный камчадалский писатель и поэт Г.Г. Поротов.

Современные пожилые камчадалки так же хорошо, как и во времена Крашенинникова, знают свойства окружающего их растительного мира. Рассказы о чудесных свойствах трав – непрерывный сюжет разговора с любой пожилой камчадалкой. Знание “зеленой аптеки” для современных камчадалок престижно. Лекарственные растения Камчатки – это одна из тем, которая обязательно находит отражение в сельской библиотеке или в школьном музее, в маленьких краеведческих или даже рукописных изданиях.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И КУЛЬТУРЫ КАМЧАДАЛОВ В СОВЕТСКИЙ И ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ

Первая треть XX в. была ознаменована для Камчатки притоком новых поселенцев. Их численность к 1926 г. составила около 5000 человек. Кроме постоянного населения на Камчатке ежегодно появлялись сезонные рабочие – около 50 тыс. человек. Из них 25 тысяч из России, остальные иностранцы. Если к концу XIX в. на Камчатке было всего около шестидесяти селений, то Переписью 1926 г. зафиксировано 131 поселение, значительная часть которых были рабочими поселками, связанными с промышленным рыболовством (Список населенных мест..., 1928).

В первые послереволюционные годы на полуострове усиливается деятельность иностранных, преимущественно японских, рыбопромышленников. Даже в 1934 г. на Камчатке из 27 рыбоконсервных заводов только 9 были советскими, из 14 крабоконсервных – 4 советских, остальные японские (Большаков, 1934. С. 69–70).

С 1929 г. на Камчатке начал стремительно увеличиваться советский государственный сектор в рыбной промышленности, что повлекло увеличение числа переселенцев из Центральной России, в особенности, на западное побережье Камчатки.

Национализация рыбной промышленности и коллективизация, начавшиеся на Камчатке в 1930 г., сопровождались репрессиями, когда камчадалы как кулаки, дети казаков и священников, или просто как “японские шпионы”, забирались из своих домов и исчезали. Приблизительная численность репрессированных из числа коренного и старожильческого населения составила около полутора тысяч человек (Абориген Камчатки, 9 мая, 1998). Для восьми тысяч старожильческого оседлого населения Камчатки это означало, что репрессиям была подвергнута почти каждая семья (*И дальше века...*, 2000. С. 53–55).

В 1930-е годы на Камчатку стали ссылать раскулаченных из Европейской России: русских, удмуртов, украинцев, белорусов и представителей других национальностей. Краеведческие брошюры об истории камчатских сел повествуют о том, что положение ссыльных было тяжелым, и камчадалы, сами живя в нищете, старались им помочь, научить рыбачить, разделявать рыбу, управляться с собачьими упряжками. По данным Переписи 1939 г. население Камчатской области составляло 132799 человек, в том числе русских – 99862, народов Севера – 26085, украинцев – 6249, мордвы – 2171, прочих – 4432 (Всесоюзная перепись населения 1939 года..., 1992. С. 61).

На западном побережье Камчатки и в Устькамчатском районе организовывались рыболовецкие колхозы, в долинах рек Камчатки, Авачи, Паратунки – преимущественно овощеводческие. В рыболовецких колхозах, а затем и совхозах на рыбодобыче и обработке рыбы трудились, в основном, ссыльные и другие переселенцы. Местное население, чаще всего, работало в подсобных хозяйствах, на фермах и огородах, которые должны были доставлять питание рабочим.

В результате нескольких акций отстрела, проведенных в 1930-е и 1960-е годы по распоряжению местных властей, оседлое население почти полностью лишилось ездовых собак, “обвиненных” в истреблении ценных пород рыбы. Традиционные связи между селениями ухудшились. Упряжки сохранились лишь для перевозки почты и начальства.



Братья Н.Э. и И.Э. Косыгины после освобождения из заключения
Владивосток. 1934 г. Фото из архива Тигильской районной библиотеки

Ощутимый удар традиционной системе жизнеобеспечения старожильческого населения был нанесен принятым в 1957 г. “курсом” на укрупнение сельских поселений. Многие удобные для жизни и освоения природных ресурсов поселки были закрыты как “неперспективные”, а население переселено в более крупные поселки. В крупных многонациональных поселках интернированные из родных мест представители коренных народов не находили себе работы. Среди них распространялись безработица и алкоголизм. Многие в поисках работы переселялись в г. Петропавловск и ближайшие к нему поселки, в г. Елизово. В Елизовском районе сложилась довольно крупная по численности и многонациональная по происхождению группа потомков коренного и метисного старожильческого населения.

В результате миграционной политики государства численность приезжего населения на Камчатке возросла к концу 1980-х годов по сравнению с 1926 г. почти в сорок раз. По переписи 1989 г. на Камчатке числилось 471 932 человека. Если в 1926 г. коренное население на Камчатке составляло 64%, то в 1989 г. по данным переписи – только 2% от всей численности населения (включая коряков и ительменов Корякского автономного округа).

В 1962 г. исследователь И.С. Гурвич посетил бывшие старожильческие поселения долины реки Камчатки и обнаружил там около тысячи двухсот потомков старожил. Более всего старожил проживало, по его данным, в Мильково – около 150 семей, в Ключах – 75 семей. По другим поселкам в долине р. Камчатки он обнаружил еще около двухсот старожильческих семей. Причем около половины старожильческих семей приняли в свой состав ссыльно-поселенцев: белорузов, удмуртов, украинцев (Гурвич, 1963в).

В своей среде старожилы называли себя и других по реке или местности, где родились и жили. Пожилое поколение потомков аборигенов и русских старожил

Камчатки называло себя еще и *камчадалами*, но южнее границ Корякского национального округа они были записаны “русскими”, в Корякском автономном округе – “ительменами”. Представителям власти, каковыми были для них и этнографы, они называли свою “национальность” в соответствии с записью в паспорте.

Судя по воспоминаниям пожилых камчадалов, несмотря на репрессии, несправедливости и трудности жизни, колхозный период воспринимается большинством как новая и по-своему интересная фаза жизни. Камчадалы Тигиля, Мильково, Ключей, Соболево с удовольствием вспоминают хороших председателей колхозов, сельских врачей, учителей, радистов, коллективные успехи в рыболовстве, овощеводстве, с гордостью перечисляют имена камчадалов героев войны и ударников труда. Традиционный уклад жизни был разрушен, и сельскохозяйственные рабочие, каковыми числилось большинство камчадалов, могли заниматься привычными видами деятельности только в свободное время. Но речное рыболовство на Камчатке, законное или рискованное, охота и собирательство были важнейшим подспорьем и дополнительным источником питания, ими продолжали заниматься все камчадалы и в советское время.

В годы перестройки “бедственное положение народов Севера” стало одной из официальных тем критики прошлого. Камчатские власти откликнулись на изменение государственной политики в отношении коренных народов специальным решением “О мерах по социальной защите малочисленных народов Севера в период перехода к рыночной экономике”. В этом документе излагалась государственная и региональная программа по подготовке юридических актов о закреплении за коренными народами Камчатки традиционных природных ресурсов, выдаче им бесплатных лицензий на вылов рыбы и охоту, отводу земель под оленьи пастбища. В пункте третьем решения предписывалось “Признать наличие в Камчатской области этнической группы камчадалы и распространить на них все льготы, предоставляемые Законом СССР и РСФСР малочисленным народам Севера” (решение Камчатского областного Совета народных депутатов от 25.04.91 – ПМА).

После принятия этого Решения на Камчатке произошел “взрыв этнического самосознания” коренных народов. Те, кому, казалось, была безразлична запись о национальности в паспорте, вспомнили о своих “аборигенных” и “камчадалских” корнях. Начали организовываться районные и поселковые ассоциации коренных народов Севера и камчадалов, создавались списки их членов. Труднее всех пришлось камчадалам, которых уже третье поколение записывали “русскими”. Они начали восстанавливать свои генеалогии и требовать изменения записи о национальной принадлежности в паспорте.

Большую роль в восстановлении права камчадалов называться собственным этническим именем сыграла молодая Ассоциация коренных народов Севера (АКМНС) Камчатской области, которая поддержала и включила в свой состав камчадалов. В ассоциации камчадалов вступило более семи тысяч человек (Списки районных ассоциаций коренных народов Камчатки 1994 г. Копии из личного архива автора).

При проведении Переписи 1989 г. в Камчатской области, в состав которой входил Корякский автономный округ (КАО), камчадалы не учитывались. Ассоциации провели альтернативную перепись и учли представителей непризнанной официально национальности.

Признаком, по которому человека вносили в списки камчадалов, было самосознание (национальную принадлежность детей определяли родители), подкрепленное знанием собственной родословной и одобрением односельчан, которые хорошо знали родословные друг друга. Процесс составления списков и

Численность населения по районам Камчатской области по данным Переписи 1989 и 2002 гг., Ассоциации коренных народов Севера Камчатской области 1995 г.

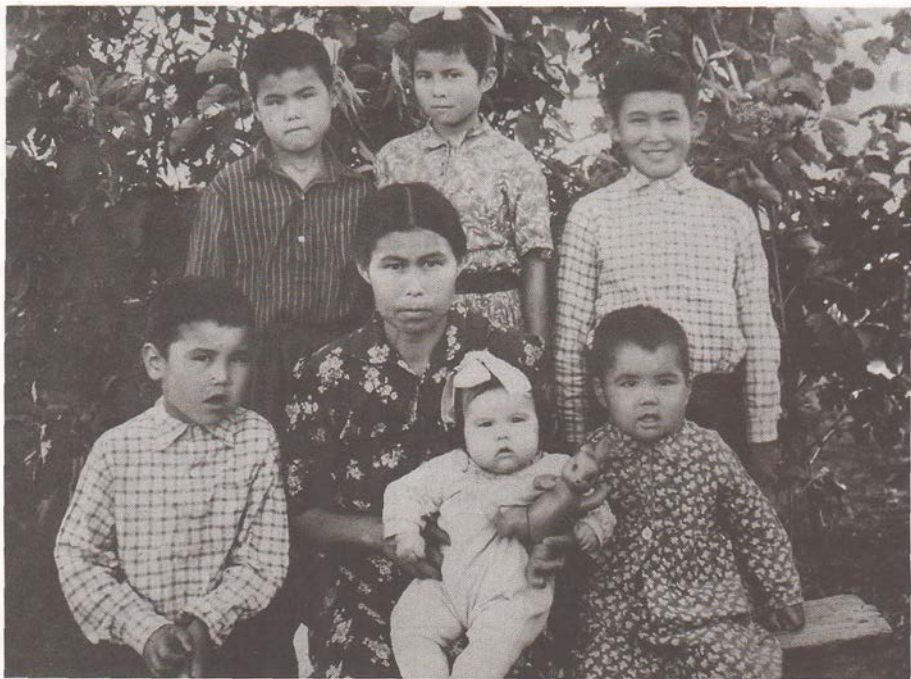
Районы	Ительмены	Прочие	Камчадалы по данным АКМНС 1995 г.	Ительмены	Камчадалы
	1989 г.	1989 г.		перепись 2002 г.	перепись 2002 г.
Быстринский	2	2183	82	61	23
У-Камчатский	7	29 126	1738	18	646
Большереецкий	5	14 268	113	30	18
Соболевский	4	2909	695	123	92
Мильковский	11	16 803	2640	354	499
Елизовский	29	75 689	1793	214	225
Петропавловск	179	284 863	1724	276	219
Алеутский	4	1072	15	2	1
Карагинский	28	7361		23	0
Олюторский	26	11 893		19	0
Пенжинский	10	3428		5	1
Тигильский	1115	8897		1134	131

прием новых членов в ассоциации автор наблюдала в полевые сезоны 1991–1994 гг.

Новая камчатская администрация после 1991 г. не подтвердила решение прежней власти о признании официального статуса камчадалов. Камчадалов также не спешили признавать и лидеры официально признанных коренных народов в КАО.

Экономический способ давления власти на тех, кто боролся за самоназвание “камчадалы”, был прост: в ежегодных постановлениях Совета по рыболовству в Камчатской области из перечня народов Севера, которым полагались льготные лимиты, с середины 1990-х годов *камчадалы* были исключены. Камчадалам предлагалось оформить в архиве справки о своей принадлежности к *ительменам* для включения в списки коренных малочисленных народов Севера. Административное давление на камчадалов раскололо их лидеров. Так, Л.Ф. Спешнев, герой войны и труда, бывший партийный активист, в своей статье 1995 г. “Сколько можно глумиться и издеваться над камчадалами?” защищал право *камчадалов* называться собственным историческим именем (Вести. 1995. № 83, 11 апреля). В 1997 г. этот же автор в статье “Ительмены и камчадалы – кто они? Один и тот же народ” пытался доказать, что все *камчадалы* должны называться *ительменами* (АК. 1997, сентябрь). Его односельчанка, президент АКМНС Соболевского района Н.Н. Орехова, в 1998 г. в том же “Аборигене Камчатки” печатает статью “Есть такая национальность – камчадалы”, в которой пишет: “...не могу поступиться своей совестью ради сиюминутных льгот и привилегий, чтобы писать себя и своих *камчадалов* (а в нашем районе одни *камчадалы*) *ительменами*. Мне не простят мои потомки...” (АК. 1998. 1 апреля). В этот период некоторые члены *камчадалских* ассоциаций попытались получить в архивах справки, подтверждающие их ительменское происхождение. Судя по итогам Переписи 2002 г. это удалось лишь одной тысяче человек.

В *камчадалских* ассоциациях, кроме сомнений насчет этнонима, были и другие проблемы. Большинство поселков, где сейчас живут камчадалы, находится на месте или около старых поселков. В период закрытия “неперспективных”



Семья камчадалов. 1950-е годы

Камчадалы. Камчатский край, с. Пушино. Фотокопия О.О. Мурашко, 2005 г.

поселков сюда переселили людей из других деревень и даже районов. Так что в каждом поселке есть “местные коренные”, у которых “здесь деды жили”, и “переселенные коренные”. Противоречия между этими группами “коренных” возникают при распределении рыболовных и охотничьих угодий: во-первых, их дают для коренного населения недостаточно, во-вторых, есть участки, далекие и близкие от поселка, плохие и хорошие, в-третьих, ресурсы рек, на которых стоят поселки, из-за увеличения численности населения за последние 30 лет, оскудели. Как следствие – возникло движение за восстановление закрытых поселков и возвращение в них. Но реальной экономической поддержки это движение от государства не получило.

Тема борьбы за права *камчадалов* на пользование традиционными природными ресурсами в этот острый период попала на страницы авторитетной камчатской газеты “Вести”. Журналистка этой газеты Ольга Павлова опубликовала статью «Дележ угодий по “волчьим” законам. Есть ли на Камчатке камчадалы?» (Вести. № 199 от 19.10.94), в которой критиковала Постановление губернатора Камчатской области В.А. Бирюкова, предоставившее в Елизовском районе Акционерному обществу “Волк” огромные охотничьи угодья (435 тыс. га), в то время заявки на землепользование объединений *камчадалов* не были удовлетворены. Различные акционерные общества, связанные с охотой, рыболовством и туризмом, начиная с 1994 г., агрессивно заняли ресурсную нишу традиционных видов природопользования коренного населения. Такая ситуация наблюдалась и в других районах Камчатки.

На фоне борьбы за право использовать традиционные природные ресурсы произошли два события: включение камчадалов в Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации и проведение через полтора года после этого Переписи 2002 г.

Официальные итоги Переписи 2002 г. по Камчатской области и Корякскому автономному округу показали суммарную численность *ительменов* и *камчадалов* ниже численности камчадалов по спискам ассоциаций 1995 г. более чем в 4 раза. По полевым данным автора 2005 г., тех, кто в Камчатской области хотели записаться *камчадалами* и *ительменами*, переписчики с пристрастием расспрашивали об основаниях такой записи (ПМА, опросы жителей Соболевского, Мильковского, Елизовского районов, 2005). Это было нарушением правил проведения Переписи.

Спор между властью и ассоциациями сейчас идет не об этнонимах, а о признании наличия коренного населения именно в тех районах, где имеется наибольшая концентрация приезжего населения, то есть в Елизовском районе и городах. Власти не хотят признать, что на территории города и его густонаселенных пригородов сейчас проживает большое число представителей коренных народов, которые имеют право на приоритетное использование природных ресурсов, то есть на ловлю рыбы, охоту, сбор дикорастущих растений. При этом власти мотивируют свой отказ в признании прав коренных народов Елизовского района и городов тем, что, по их мнению, эта территория никогда не была местом традиционного расселения коренных народов.

Но исторические сведения свидетельствуют о непрерывном проживании камчадалов на территории современного Елизовского района. В первой половине XVIII в., по данным, приведенным у С.П. Крашенинникова в “Описании земли Камчатки”, в 1707 г. у Авачинской губы казаки столкнулись с восемью сотнями камчадалов (Крашенинников, 1949. С. 479), в 1738 г. в 18 селениях камчадалов, расположенных на территории современного Елизовского района, было зарегистрировано 415 плательщиков ясака, то есть мужчин в возрасте от 18 до 50 лет, а всего населения около двух тысяч. В 1747 г. в 25 селениях на той же территории было крещено 697 камчадалов. По данным Переписи 1897 г., на территории современного Елизовского района проживало 298 камчадалов, причем большая часть из них в селениях Авача, Паратунка, Калахтырка, Гаванское и Старый Острог, которые ныне входят в муниципальные образования г. Петропавловск-Камчатский или г. Елизово.

Численность коренного населения в городах Петропавловск и Елизово и в близких к городу поселках Елизовского района резко увеличилась за последние 45 лет. Первоначально – за счет представителей коренных народов Камчатки, переселившихся в город и пригороды после закрытия неперспективных сел в 1960-е годы. Вторая волна переселения последовала в 1990-е годы, это произошло в результате закрытия и приватизации имущества бывших колхозов и совхозов, сокращения рабочих мест в сельской местности.

К сожалению, данные реального учета численности коренного населения в этом районе, видимо, отсутствуют и у представителей власти, и у ассоциаций, так как процесс восстановления этнической идентичности и ее документального подтверждения у камчадалов и ительменов Камчатской области был затруднен. Включение камчадалов в Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации в 2000 г. узаконило употребление этнонима “камчадал” для обозначения национальности гражданина и распространило на камчадалов права, которые имеются для коренных малочисленных народов в Российском законодательстве. С получением паспортов нового образца, в которых запись о национальной принадлежности отсутствует, камчадалы формально оказались в равном положении с другими коренными малочисленными народами. Но только формально. Старые привычки и предрассудки, сформировавшиеся в советское время, продолжают играть важную роль, особенно при распределении экономических благ. Местные власти продолжают признавать “старый список коренных народов”, а в

отношении камчадалов высказывают сомнение, иногда прямо заявляя, что включение камчадалов в официальный перечень было ошибкой. Эту же позицию заняли и некоторые лидеры общественных объединений коренных малочисленных народов Камчатки. Некоторые жители Камчатки из числа приехавших в советское время говорят, что они сами, прожив на Камчатке всю жизнь, тоже считают себя *камчадалами*, “но нам почему-то не дают льготы”, другой вариант высказывания – “но мы не претендуем на льготы” (ПМА, 2002–2005). Как видно, этноним *камчадалы* и связанные с ним довольно-таки мифические в современной социально-экономической ситуации (когда лицензии на все природные ресурсы выставляются на аукционы и конкурсы) льготы оказались камнем преткновения для многих. Поэтому внуки убежденных *камчадалов* при опросах, проводимых властями, предпочитают называть себя *ительменами* или “русскими”, не вдаваясь в объяснения, просто говоря: “так лучше” или “так вернее” (ПМА, 2005, 2006).

Как и полтора века назад, камчадалская культура сейчас – это культура синкретическая, в которой до сих пор уживаются древние анимистические представления, православная обрядность и некий стихийный иронический атеизм или, скорее, представление о панибратских отношениях с высшими силами, унаследованное от древних камчадалов, как это описывал С. Крашенинников.

Знаменательно, что многие “генетические камчадалы”, то есть выходцы из семей смешанного происхождения, получив в 1940-е и 1960-е годы педагогическое образование или дипломы культработников, отправились поднимать национальную культуру коренного населения в Корякский автономный округ, где “сохранение и развитие национальной культуры народов Севера” было официальной доктриной. Такие деятели культуры, как Т. Лукашкина, Н. Старкова, Т. Гуторова, К. Халоймова, Г. Поротов и другие, очень много сделали для сохранения и расцвета национальной культуры коряков, ительменов, эвенов.

Многие на Камчатке связывают процесс возрождения национальной культуры коренного населения с именем писателя Г. Поротова. Его путешествия по всей Камчатке и работа в сфере “развития национальной культуры народов Севера” способствовали разностороннему и глубокому знакомству с этническими культурами населения полуострова. Георгий Поротов, собрав вокруг себя единомышленников, стал одновременно создателем, носителем и транслятором полиэтнической культуры коренного и старожильческого населения Камчатки.

В его стихотворных поэмах, отдельных стихотворениях отражен весь спектр древнего фольклора народов Камчатки: мифологические сюжеты, легенды, волшебные сказки, сказки о животных, былички, обрядовые песни, заговоры. Стихотворная поэма Поротова “Эльвель” состоит из нескольких мифологических сюжетов, этиологических мифов о происхождении гор и рек. В поэме “Тигильское сказание” Поротов дает яркое описание интернациональной вечеринки начала XX в. в бывшем казачьем остроге Тигиль. В русскоязычное стихотворение включаются местные названия музыкальных инструментов (“коон, чикзел, айтена”, “тэлытыл”) и ительменских песен-танцев:

Без усталы Тимощка
На русской на гармошке
Мелодию ведет.
Коон, чикзел, айтена
Ей вторят вдохновенно.
И тешится народ!
Тут в моде пляски всякие:
И Ходила и Бакию
И русский хоровод.
Жужжит, поет тэлытыл.

Изложенные современным русским языком, отражающие особенности камчадалской речи, произведения Г.Г. Поротова близки коренному и старожильческому населению Камчатки. Его стихи и песни для ительменов, коряков, эвенов, камчадалов и русских старожилов стали народными, стихотворные поэмы на фольклорные темы воспринимаются как настоящая мифология, а пьесы – как обрядовые действия. Сквозь призму его исторических поэм и романов “Камчадалы”, “На околице Руси” его земляки воспринимают историю Камчатки. Литературоведы и критики называют Георгия Поротова то ительменским, то корякским поэтом и писателем. Но он сам так определил свою этническую принадлежность в стихотворении “Таганок”: “Я камчадал закоренелый!”.

При творческой поддержке Поротова была сделана сценическая постановка центрального обрядового осеннего праздника древних камчадалов Алхалалалай, записанного С.П. Крашенинковым дважды, у аборигенов долины реки Камчатки и на западном побережье полуострова. Этот спектакль, впервые поставленный в 1987 г., перерос сцену, стал настоящим обрядовым праздником жителей с. Ковран, символом сначала ительменской, а затем и камчадалской культуры.

Таким образом, деятели культуры и науки камчадалского и ительменского возрождения в 1960–1980-е годы создали плацдарм для возрождения современной камчадалской культуры в девяностые годы. Ительменское культурное возрождение оказало и оказывает огромное влияние на камчадалскую культуру. Для камчадалов их культура не “наследие”, а образ жизни, который связан, в том числе, и с правом использования традиционных природных ресурсов. К сохранению памяти о жизни своих предков и фольклору камчадалы проявляют искренний интерес. Энтузиасты-краеведы (В.И. Михайлова – Мильково, Л.А. Косыгина – Тигиль, Н.И. Орехова, Л.Ф. Спешнев – Соболево и многие другие) создают клубы камчадалов, составляют родословные, записывают воспоминания, рукописные издания хранятся в местных библиотеках. Писатели-краеведы (С.И. Вахрин, В.И. Борисов) используют любые возможности для издания краеведческой литературы, которая пользуется огромной популярностью у камчадалов.

В мировоззрении современных камчадалов совмещается вера в духов, в сверхъестественные способности отдельных людей к ясновидению, к лечению болезней необычными способами. При этом многие из них, следуя новым веяниям, крестились. Следствием широты взглядов является не только терпимость, но и интерес камчадалов к разным конфессиям. В то же время среди них немногочисленные последовательные и долговременные приверженцы какой-либо определенной конфессии. Ко всем проявлениям религиозной жизни, как языческой, так и христианской, они относятся скорее не как к определенным формам религии, а как к разнообразным проявлениям культуры.



Камчатский писатель Г.Г. Поротов
Поротов, 2003



Фольклорный ансамбль “Камчадалочка” и гости фольклорного праздника Камчадалы. Камчатский край. Конец 1990-х годов. Архив В. Михайловой. Библиотека с. Мильково

В массе своей оседлое старожильческое население Камчатки сохраняет толерантность, восприимчивость, уважение к природе. Поэтому программы различных экологических фондов по сохранению биологического разнообразия Камчатки находят в его среде живой отклик. Само собой сложилось так, что эти программы на Камчатке считаются программами “для аборигенов”, и именно аборигены главным образом выходят на очистку рек от мусора в поселках, на очистку набережной Авачинской бухты в Петропавловске-Камчатском. Такие мероприятия обычно заканчиваются коллективной ухой и концертом фольклорных групп “Лач”, “Лаччах”, в которые объединены горожане разных “коренных” национальностей.

Подводя итоги истории метаморфоз значения этнонима *камчадалы* на Камчатке, следует отметить, что этот этноним, определявший сто лет назад коренное оседлое население, стал в первой трети XX в. самоназванием смешанного по происхождению старожильческого населения Камчатки. Население, называвшее себя камчадалами, отличалось языком, бытом и внешним видом, сложившимися за два века ассимиляции и метисации, от хлынувшего на полуостров потока приезжих из материковой России.

В девяностые годы, самоидентификация *камчадал* носила для южных старожил смешанного происхождения протестный характер, это был символ борьбы за восстановление старинного названия и право считаться коренным народом Камчатки. Северо-западные (тигильские) камчадалы, которые в советское время в большинстве были “записаны” как ительмены, также в период запрета использовали между собой самоназвание *камчадалы*, подчеркивая этим отличие своего происхождения от соседей ительменов. В девяностые годы эта “домашняя” идентичность становится публичной и протестной. Это протест против того, что их

причисляли к ительменам и в то же время претензия на получение прав коренных малочисленных народов Севера. При этом они не считают южных камчадалов родственной группой, а считают истинными камчадалами лишь себя (ПМА, 2004).

В 1990-е годы на Камчатке происходит два параллельных процесса. С одной стороны, администрация предлагает тем, кто называет себя камчадалами, “записываться” ительменами, чтобы получать статус и льготы народов Севера. С другой стороны, происходит бурное возрождение и распространение по полуострову яркой ительменской культуры. Камчадалская культура в это время не имела таких ярких самобытных черт, как ительменская, многие молодые камчадалы участвуют в местных фольклорных коллективах, возникающих в Тигиле, в Соболево, и в долинах рек Авачи и Камчатки, они впитывают ительменскую фольклорную культуру и начинают называть себя ительменами. Эти два процесса, административный и культурный, привели к тому, что к началу 2000-х годов молодое поколение камчадалов, то есть детей тех, кто в начале девяностых годов XX в. боролся за право называться камчадалами, размывается на два потока. Те, кто привержен к ительменской культуре, а также те, кто продолжает заниматься рыболовством и охотой, идентифицируют себя в Переписи 2002 г. как ительмены. Те, кто стремится влиться в модернизированное надэтническое общество, идентифицируют себя как русские. Многим, идентифицирующим себя как камчадалы, не удалось в переписи добиться записи *камчадал*. Число идентифицирующих себя как камчадалы снижается по сравнению с пиком численности камчадалов в 1995 г.

В этом смысле показательны истории этнической идентификации в старых камчадалских семьях. Так, девяностолетняя жительница с. Милькова К.С. Толман (урожденная Михайлова) считает себя *камчадалкой*, потому что ительменов на реке Камчатке, по ее мнению, никогда не было, она с сожалением сообщает, что ее дочь записалась в Переписи 2002 г. *ительменкой*, а внучка-студентка, ухаживавшая в момент интервью за бабушкой, записалась *русской*. Сестра Г.Г. Поротова, которая, как и брат, считает себя “камчадалкой закоренелой” и в 1991 г. возглавляла районную мильковскую ассоциацию камчадалов, записалась в Переписи *русской*, “как в паспорте”. Ее сыновья “записались” в Переписи 2002 г. как *ительмены*, при том, что их отцом был приезжий из Приморья русский. Один из ее сыновей руководит фольклорным ансамблем народов Севера, другой являлся в момент Переписи лидером Камчатской областной ассоциации народов Севера. Оба они сообщили, что называли себя ительменами, не задумываясь. Пожилой уроженец старинного камчадалского с. Кирганик (М.П.), который в 2005 г. продолжал говорить на камчадалском диалекте, имеет фамилию, родословную и внешний вид настоящего камчадала, сообщил, что “записался” в Переписи *русским*, “как было в паспорте”, а приехавший к нему из Мильково тридцатидевятилетний сын назвал себя в Переписи *камчадалом* “в знак протеста”. Его родственница (С.Б.), 56 лет, сообщила, что хотела записаться камчадалкой, а ей не дали, сказали, что нужна справка, в то же время ее две родные сестры записаны ительменками. Их сосед по Кирганику и родственник (Г.П.), 58 лет, любитель охоты и рыбалки, присутствовавший тут же, сказал, что “записался *ительменом* – так проще” (ПМА, 2005).

Характерным является распределение этнической идентификации, обнаружившееся при сборе сведений по традиционным знаниям коренных народов Камчатки в 2005 г. у потомков старожилых смешанного происхождения, живущих в старинных крестьянских поселениях Мильково и Ключи. Из 48 представителей старожилых, опрошенных в этих селениях, 27 человек без всяких оговорок обозначили свою национальную принадлежность этнонимом “камчадал”,

8 человек сообщили: “камчадал по самосознанию, русский по паспорту”, 3 человека ответили: “русский, собирать справки такая морока”, 3 человека – “русский по паспорту, но есть предки камчадалы”, 3 человека – “русский по паспорту, но доказал, что ительмен”, 4 человека назвали себя ительменами, причем один из них с оговоркой “пока”. Следует отметить, что анкетирование в этих поселениях проводили представители старожильческих семей Мильково и Ключей (ПМА).

Представление об осознании камчадалами старшего поколения своего положения в обществе и о камчадальской этике сконцентрированы в высказывании пожилого *камчадала* (так он сам себя определил) Ю.А. Конкина из поселка Ключи, которым он заключил свои ответы на вопросник по традиционным знаниям коренных народов.

“Камчадал жил рядом с природой, он был единый с природой. Он лишнего от природы ничего не брал. Он брал то, что ему нужно, сколько ему нужно на питание. Он живое дерево не рубил на дрова. Он брал сухостой, мертвое дерево. А сейчас же губится все живое и неживое. Рыбу возьмем, вот поймал, сколько ему надо рыбы, все, он лишнее не возьмет. Зверя убил, он знает, что ему этого мяса хватит на столько-то. Сейчас же возьми – убьют медведя, желчь забрали, остальное все выбросили. Сняли шкуру, мясо бросили. Поймали рыбу, икру забрали, а рыбу бросили. Возьми уток. Они еще летать не могут, их уже бьют. Поэтому все сейчас уменьшилось: рыбы в речке меньше стало, дичи меньше стало. Потому что люди стали жить одним днем. Раньше думали: мне, детям, внукам и другим. Мне мать рассказывала, что лес, это тоже живое существо. Лишнего не ломай, оно все живое. Лишнего не дергай. Будь с огнем осторожнее. Разводишь костер, следи. Уходишь, заливай, чтобы не было ни пожаров, ничего... Вот такое было отношение к природе... От безысходности люди спиваются, работы нет, на речку нельзя. Едет браконьерить. Сам бы он так никогда не сделал, но жизнь заставляет... В душе он остался тот же, а жизнь его ломает” (ПМА, 2004).

Открытость традиционной культуры камчадалов Камчатки способствует ее обогащению и трансформации в некую новую эклектическую народную культуру, “культуру народов Севера”, “культуру всех наших коренных камчадалов”. В формировании этой культуры большую роль сыграли творческие личности камчадальского происхождения, такие как Г.Г. Поротов, и продолжают играть фольклорные коллективы, объединяющие творческих людей из среды всех коренных народов Камчатки, в том числе и *камчадалов*. Эта эклектическая культура воплощает в себе интегрирующее начало в современной эволюции традиционных культур коренных народов Камчатки.

КАМЧАДАЛЫ
МАГАДАНСКОЙ ОБЛАСТИ

Магаданские камчадалы – этническая группа, сложившаяся на основе смешения коренного и пришлого населения. Формирование ее происходило в селениях Тауйск, Армань, Ола, Ямск, Наяхан и Гижига. Основание и развитие этих населенных пунктов неразрывно связано с социально-политической и экономической интеграцией северо-восточных территорий в Российское государство. Колонизация региона и активные контакты русских переселенцев с местным населением привели к складыванию охотских камчадалов, которые имели отличительные черты культуры, выделяли себя среди окружающих сообществ, но конкретные формы их этнической идентичности определялись государственной политикой.

Хозяйственные и культурные навыки охотских камчадалов сложились в результате аккультурации и адаптации к местным природно-климатическим условиям; духовная культура была, по существу, русской – от переселенцев были восприняты православие и русский язык в форме северного (сибирского) диалекта. Ассимилятивные процессы привели к появлению смешанного антропологического типа, соединяющего в различных вариантах монголоидные и европеоидные черты. Этническая группа охотских камчадалов на протяжении всей своей истории представляла собой подвижное образование, быстро реагировавшее на внешнее воздействие изменением этнокультурного облика. Смешанный характер происхождения камчадалов получил адекватное отражение в их этнической характеристике и проявился в существовании модифицированных культурных форм, подвижности этнического самосознания, быстрой смене этнонимов.

В состав охотских камчадалов вошли представители оседлых коряков, кочевых и “пеших” тунгусов (эвенов), якутов и русских. Накануне прихода русских западная граница расселения оседлых коряков, древнейших обитателей края, проходила по р. Тауй, а территории, лежащие западнее, в это время занимали тунгусы (ламуты, или эвены) (Туголуков, 1982. С. 155). К концу XVII в. этнический ареал оседлых коряков существенно сужается. Междуречье Тауйска и Олы было местом ожесточенных стычек между коряками и проникавшими в регион тунгусами, которых поддерживали русские. В результате граница расселения оседлых коряков отодвигается на восток до р. Яма (Гурвич, 1966б. С. 50; Долгих, 1960. С. 560). В XVIII в. оседлые коряки были обращены в христианство. Это благоприятствовало росту смешанных браков с русскими переселенцами, а также с принявшими православие тунгусами. Интенсивная ассимиляция коряков пришлым населением вела к перемене этнической идентичности, являлась одним из факторов значительного уменьшения их численности. К середине XIX в. численность коряков на р. Яма и в ее окрестностях сократилось до 184 человек, причем собственно корякскую идентичность сохраняли лишь 2/3 ямских жителей (ГАМО. Ф. Д-2. Д. 1. Л. 39; Гурвич, 1966б. С. 186). В 1920-х годах численность здешних жителей, идентифицируемых как коряки, составила 246 человек. Они ничем не отличались от окружающего оседлого населения, что позволило органам власти отнести их к группе охотских камчадалов.

Тунгусоязычные племена начали осваивать рассматриваемый регион накануне прихода русских, со второй половины XVII в. этот процесс заметно активизи-

ровался. Самыми ранними пришельцами в северной части Охотского побережья являлись тунгусоязычные бродячие охотники, осевшие в устьях р. Тауй, Армань и Ола (*Левин*, 1958в. С. 199; *Туголуков*, 1982. С. 163; *Лебединцев*, 1990). По-видимому, в их состав влилось и некоторое число тунгусов-оленоводов, потерявших оленей и осевших на побережье. Так образовалась группа “пеших тунгусов” (*Линденау*, 1983; *Туголуков*, 1980), которая стала важным этническим компонентом будущих камчадалов. К концу XVIII в. оседлые тунгусы уже проживали в сел. Тауйск, Армань и Ола, причем последнее являлось восточной границей их массового проникновения (*Попова*, 1981. С. 14).

Активное проникновение на Охотское побережье якутов также было тесно связано с русской колонизацией (*Майнов*, 1927). Царская администрация переселяла семьи якутов, владевших лошадьми и крупным рогатым скотом, для обслуживания Якутско-Охотского (с XIX в. – Охотско-Камчатского) тракта (*Серошевский*, 1993. С. 486). В течение XIX в. якуты-мигранты полностью ассимилировались с русскими и тунгусами и утратили родной язык, сохранив в быту отдельные элементы материальной культуры. К концу XIX в. численность якутов, сохранивших этническую идентичность, составляла не более 150 человек, проживали они в основном в с. Тауйск и составляли около 80% его жителей (ГАМО. Ф. Д-1. Д. 1. Л. 9, 11, 13).

В XVIII – начале XIX в. доля русского населения (в основном казаков) в таких населенных пунктах, как Тауйск и Ямск составляла от 20 до 40%. Самым крупным пунктом, население которого составляли преимущественно выходцы из России, являлось с. Гижига. В 1776 г. гижигинский гарнизон насчитывал 229 чел. Всего же гижигинцев было не менее 750 человек. В XIX в. значение охотских поселений как опорных укрепленных пунктов падает, их гарнизоны полностью или частично упраздняются, численность казаков значительно снижается. Однако часть из них остается в крае. Не прекращается и переселение русских, связанное с частной инициативой. В конце XIX – начале XX в. происходит увеличение числа жителей Охотского побережья за счет сезонных рабочих, нанимаемых на рыбные промыслы. Некоторые из них, вступив в браки с местными женщинами, оседали на постоянное жительство, и их потомки пополнили ряды будущих камчадалов.

В целом в северной части Охотского побережья этническое взаимодействие осуществлялось следующим образом: между р. Тауй и Ола смешивались в основном якуты, русские и пешие тунгусы, северо-восточнее преобладало взаимодействие русских с коряками. Со второй половины XVIII в. и особенно в XIX в. этническую составляющую формирующихся камчадалов проследить проблематично: новые переселенцы вступали в браки уже не с коренными, а с метисированными жителями. Вхождение региона в российское политическое и культурное пространство, непосредственное влияние русских переселенцев определили специфичность этнического облика камчадалов, которую можно охарактеризовать как сочетание аборигенных и русских черт культуры. Численность охотских камчадалов в 1910-х годах составляла примерно 1,3 тыс.чел. (*Хаховская*, 2003. С. 43).

Первостепенное значение в формировании камчадалов Охотского побережья имели брачные связи аборигенов и переселенцев. В рамках смешанных в этническом отношении семейных коллективов происходила адаптация к природным условиям, вырабатывались приемы хозяйственной деятельности, складывался этнический облик группы.

Численность переселенцев многократно возросла в советское время в ходе широкомасштабного хозяйственного освоения Северо-Востока. В послевоенный период камчадалы вступали в браки в основном с мигрантами советского време-

ни различной этнической принадлежности и, реже, с оседавшими эвенками и коряками. Значительный наплыв русских переселенцев, оседание кочевых эвенов и коряков привели к тому, что в 1940–1950-х годах в численном отношении в местах своего традиционного проживания камчадалы уже не преобладали. Среди них также начинается активное переселение в города.

Поскольку основными жителями края становились приезжие, в основном русские, и численность их увеличивалась быстрыми темпами, то смешение камчадалов с пришлыми становилось все более интенсивным. Часть камчадалов, вступив в браки с приезжими, впоследствии выезжали в центральные районы страны на постоянное жительство, уезжали на учёбу, на сезонные работы и т.д. Оставшиеся сливались с преобладающим населением. В настоящее время в Магаданской области насчитывается свыше 1 тыс. чел., составляющих этническую группу камчадалов. Две трети их проживает в городской местности (пгт. Ола, Армань, Эвенск, г. Магадан), более половины – в областном центре (г. Магадан).

Смешанное происхождение охотских камчадалов, ведущих свое происхождение от различных этносов, их своеобразное “пограничное” положение обусловили подвижный, многоплановый характер идентификации, воспроизводившийся на всем протяжении их истории. Внутренние факторы формирования этнического самосознания (происхождение, родственные связи, территория проживания и др.) действовали противоречиво, способствуя как консолидации камчадалов, так и их разобщению, вследствие чего они не оказывали определяющего влияния на самоопределение. Конкретные формы этнической идентичности задавались внешними обстоятельствами, основные рычаги, влиявшие на характер протекания идентификационных процессов в среде камчадалов, были сосредоточены в руках государства. Политические и социально-экономические преобразования, происходившие в переломные моменты российской истории, вели к перемене статуса метисного населения, что отражалось в его этнической номенклатуре.

До установления советской власти основой самоопределения оседлых охотских жителей являлось осознание сословной, этнической (в пределах “инородческих” сословий) и локальной территориальной общности. Сословная принадлежность наследовалась по отцовской линии и перемене не подлежала. Несмотря на широкую метисацию, государственные органы номинально относили охотских жителей к сословию “инородческому” или “русскому”, при этом первое подразделялось на этносы, а второе – на группы (сословия) по роду занятий. Фактическое обрусение охотских жителей не привлекало внимание администрации. Важной чертой официальной номенклатуры являлось обозначение места жительства, а по отношению к тунгусам – образ жизни (*тауйский якут, ямской коряка, арманский оседлый тунгус, ольский сидячий тунгус*) (ГАМО. Ф. Д-2).

Преобладание “инородцев” приводило к постоянному воспроизводству якутской (с. Тауйск), тунгусской (с. Армань) и корякской (с. Ямск) идентичности. В с. Ола, вследствие притока мигрантов, происходило снижение доли тунгусов, что вело к постепенному “вымыванию” этого термина из административной практики и повседневного обихода. Жители Гижиги в основном принадлежали к “русским” сословиям казаков и мещан. Общность хозяйственных занятий, культуры, быта и языка охотских жителей не соответствовала дробному сословному делению, но оно устойчиво поддерживалось на официальном уровне. Таким образом, сословный вариант идентичности предполагал наличие этнических (Тауйск, Ямск, Армань, частично Ола), сословных (Гижига, Ола) и территориальных самоназваний.

В советское время государственная национальная политика становится качественно иной. Отказ от сословного деления, курс на консолидацию и укрупнение на-

родов приводили к пересмотру этнической номенклатуры. Органы советской власти ввели для обозначения бывших охотских “инородцев” термин камчадал (1925–1927 гг.), формально закрепивший их фактическую культурную отличительность. Таким образом, произошла консолидация рассматриваемой общности в этническую группу с единым названием. Введенный “сверху” этноним закрепился как самоназвание, вошел в статистические данные и местную административную практику.

Дальнейшее функционирование этнонима “камчадал” определялось двумя важнейшими факторами: ассимиляцией группы мигрантами советского времени и государственной политикой “упрощения национальной структуры”, проводимой в стране со второй половины 1930-х годов. Этноним “камчадал” исчез из официального перечня народов, но сохранился для “внутреннего употребления” на местах. В материалах переписей до конца XX в. охотские камчадалы учитывались как русские. Тем не менее они продолжали осознавать себя особой этнической группой и использовать этноним камчадал в качестве самоназвания. Активно использовался он и органами местной власти для обозначения категории лиц, обладавших льготами коренных народов Севера.

В середине 1980-х годов в этнической идентичности камчадалов происходит очередная трансформация, обусловленная ужесточением порядка предоставления льгот северным народам. В законодательном порядке было определено, что льготами могут пользоваться только представители народов, входящих в официальный перечень. Поскольку камчадалы в нем не числились, для магаданских камчадалов это повлекло за собой искусственное переименование, в основном, в ительменов. Этот процесс был инициирован государственными органами, которые руководствовались консультациями специалистов о синонимичности терминов камчадал и ительмен. Тот факт, что ительмены никогда не входили в состав охотских камчадалов, остался без внимания. Именно поэтому переписью 1989 г. в Магаданской области зафиксированы ительмены (370 чел.), никогда прежде здесь не проживавшие. Небольшая часть камчадалов сочла более надежным “стать” эвенами и коряками.

Официальная “ительменизация” магаданских камчадалов шла вразрез с реальными этнокультурными сдвигами в их среде, но была воспринята жителями, желавшими сохранить льготы. Наиболее активно переименование протекало в 1990-е годы в связи с резким ухудшением социально-экономического положения населения. В 1994 г. Магаданская областная Дума законодательно признала камчадалов в качестве этнической группы, однако это уже не могло остановить запущенный механизм переименования. Принятие нового Перечня коренных народов (2000 г.) и обмен паспортов приостановили переименование, однако передача вновь обретенного этнонима ительмен новым поколениям продолжается. Результаты Всероссийской переписи населения (2002 г.), показывают, что навязанное ительменское самосознание в целом “прижилось” среди магаданских камчадалов, и лишь немногие из них, вопреки переименованию, продолжают причислять себя к камчадалам.

Охотские камчадалы выработали хорошо приспособленный к местным условиям образ жизни, который занимал промежуточное положение между русской крестьянской культурой, перенесенной из центральных районов страны и Сибири, в основном Якутии, и культурой коренного населения. Все хозяйственные занятия были привнесены народами, участвовавшими в сложении камчадалов – коряками, тунгусами, якутами и русскими. К концу XIX – началу XX в. сложился единый тип хозяйственной деятельности камчадалов (*Гурвич*, 1966б. С. 259; *Левин*, 1958в. С. 200), который характеризуется как составная часть особой субкультуры, или субцивилизация (*Тураев*, 1997. С. 24).

Главной хозяйственной отраслью камчадалов являлся *рыболовный промысел*. Наиболее важной была летняя путина – требовалось заготовить как можно больше рыбы лососевых видов для собственного потребления и на корм собакам. Промысел вели на летниках (рыбалках) в устьях рек или на морском побережье. Разбросанность населения по рыболовным участкам приводила к тому, что добыча рыбы велась в основном семейно. Применялся и коллективный неводный способ – несколько семей составляли артель, которая сшивала свои полотна сетей в единый невод. Улов делили поровну между участниками артели (*Арсеньев*, 1999. С. 71).

Основными орудиями лова служили сети и невода. В начале российско-го освоения края их плели из крапивных нитей и конского волоса. В XVIII в. стали использовать привозную русскую и американскую бечевку (прядево) и пеньку. Вязали сети при помощи специальной деревянной или костяной мерки, деревянных игл (челноков) и станков в форме развилки. В конце XIX – начале XX в. появилась возможность приобретать готовые сетные и неводные полотна у частных рыбопромышленников, однако из-за их дороговизны населению было более выгодно самостоятельно плести сети и невода из покупного сырья. Этот вид домашнего промысла сохранял свою актуальность в течение долгого времени.

Ставную сеть ставили на морском берегу во время отлива. В прилив сеть оказывалась в воде. По мере наполнения сети к ней подплывали на лодке (*каюке* или *бате*) и выбирали рыбу. Невод, посаженный на длинный ремень, выметывали с батов, одинарного или сдвоенных.

Баты и *каюки* – основные средства передвижения по воде – изготавливали из цельного ствола тополя путем долбления. Их различие состояло в том, что бат был длиннее каюка и борта его не были разведены. При меньшей, чем у бата, длине, каюк был “поразвалистее”, то есть шире, и имел более острые концы. Со второй половины 1920-х годов баты и каюки выходят из употребления, их сменяют плоскдонные сшивные дощатые шлюпки, кунгасы и моторные лодки.

Добытую рыбу вялили 2–3 дня на перекладинах-вешалах (юкольников) на открытом воздухе, а затем сушку продолжали в закрытых помещениях либо под навесом. Небольшую часть улова солили. Зимой и весной камчадалы ловили жилую и полупроходную рыбу (голец, хариус) в верхнем течении рек якутским способом, устанавливая плетеные из ивовых ветвей морды; весной добывали корюшку и камбалу с помощью невода с мелкими ячейками (*Попова*, 1964. С. 61).

Развитию *собаководства* и *каюрного извоза* у камчадалов Охотского побережья способствовали их оседлый образ жизни и большие запасы рыбы (ГАМО. Ф. Р-117. Д. 10. Л. 84). Извоз, помимо основной цели – перевозки грузов и пассажиров, обслуживал и другие отрасли хозяйства.

Каюрным извозом занимались все семьи охотских камчадалов, имевшие по одной упряжке ездовых собак, а зажиточные — две или три. Одна упряжка (потяг) состояла из 10–12 животных, по хорошей дороге за день она преодолевала примерно 60 км, перевозя 160 кг груза. Зимний путь устанавливался в конце ноября и продолжался до мая. Грузы доставляли из Охотска на Камчатку по тракту вдоль побережья, через каждые 20–40 км стояли заезжие избушки (юрты, или поварни). Караван состоял из 7–9 нарт. Впереди шел опытный каюр, замыкающим был старший по возрасту возчик. В досоветское время камчадалы исполняли подводную повинность – бесплатно возили почту, казенные грузы, продовольствие для священников и должностных лиц. Многие камчадалы самостоятельно вели мелкую развозную торговлю с кочевыми аборигенами, подражались на развоз купеческих



Камчадалы – жители с. Ямск – на нарте с собачьей упряжкой
Камчадалы. Магаданская область, Ольский район, пос. Ола. Середина 1950-х годов.
Архив Л.Н. Хаховской

товаров. Долгое время собачья упряжка была единственным зимним видом транспорта на Охотском побережье. С 1950-х годов упряжное собаководство постепенно исчезает вследствие развития механического транспорта и трудностей заготовки собачьего корма.

В структуре охотничьего промысла была весьма добыча пушных зверей, имевшая товарное значение. Охотились в основном на белку, добыча которой приносила до 90% дохода. Промысел горностая и лисицы был развит слабее (Хаховская, 2003. С. 102). Добывали также песца, росомуху, зайца, в отдельных случаях – медведя. Применялся активный (огнестрельный) и пассивный (с использованием пастей, петель, капканов, черканов) способы охоты. Объектами промысловой охоты были и птицы (гуси, утки, турпаны и др.), и сухопутные животные (лоси, дикие олени).

Важным подспорьем в хозяйстве был *морской зверобойный промысел*. Животных ловили сетями, били палками на прибрежных лежбищах, на воде стреляли из мелкокалиберных винтовок. Мясом зверей, добытых на весенней охоте, кормили собак. Продукты осенней охоты, которая открывалась сразу после рыбной путины, шли на питание людей и изготовление высококачественных шкур. В это время добывали лахтака, акибу и ларгу. В советское время эта отрасль получила развитие в связи с потребностями звероводческого хозяйства – мясом и жиром морских животных кормили клеточных песцов, лисиц, норок.

Огородничество и скотоводство у охотских камчадалов получили ограниченное развитие и в досоветский период не покрывало даже личных потребностей (Бацевич, 1913. С. 25). Развитию этих отраслей препятствовал сложившийся образ жизни с ежегодными сезонными переселениями в места рыбодобычи, что не позволяло должным образом обрабатывать огороды и ухаживать за скотом, вовремя заготовить сено.

Имевшиеся огороды были невелики. Их устраивали недалеко от дома, для защиты от потравы скотом огораживали кольями. Выращивали картофель, репу

и редис. Существовала традиция устраивать “помочи” во время полевых работ – артель, состоявшая из молодых людей, по очереди обрабатывала огороды односельчан. Эта традиция приняла форму своеобразного праздника, который сопровождался шутками, песнями и заканчивался обедом.

С появлением в колхозах молочно-товарных ферм домашний скот сохранился лишь у редких семей. Напротив, огородничество получило большое развитие – огороды, размеры которых увеличились более чем в 10 раз, имелись при каждом камчадалском подворье. Роль приусадебных участков была велика – выращенные овощи (картофель, капуста и др.) шли на питание, а также на продажу.

С начала 1930-х годов у камчадалов шло форсированное принудительное создание коллективных хозяйств, задачей которых было продовольственное снабжение быстро растущего населения региона. Укрупнение колхозов, рост числа приезжих жителей и оседающих кочевников привели к трансформации хозяйственного комплекса и стиранию тех граней, которые прежде отличали камчадалов от окружавшего иноэтнического населения. Изменилась структура занятости, камчадалы все больше теряли связь с сельским хозяйством.

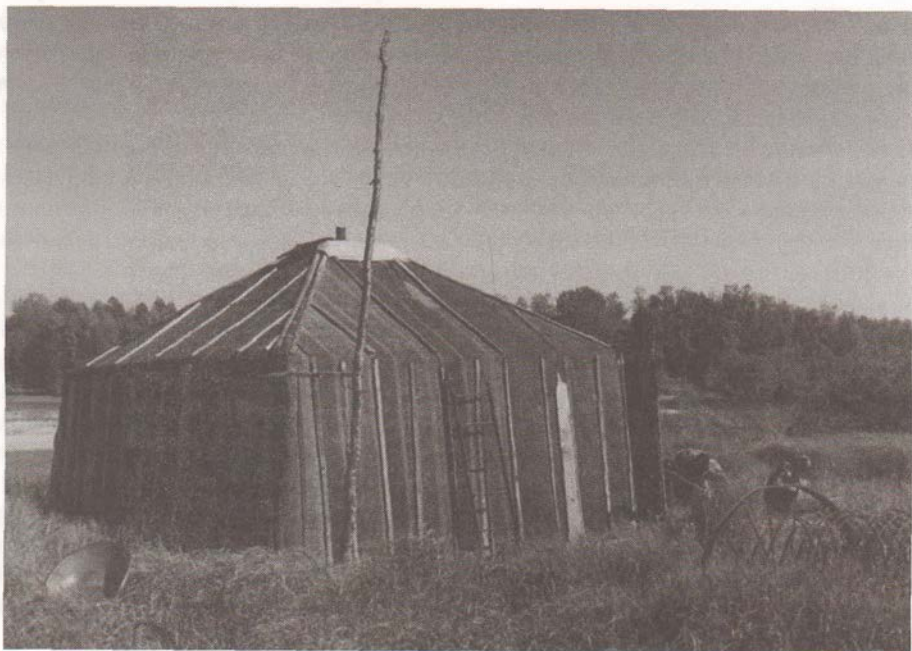
В ходе освоения Охотского побережья и взаимовлияния коренного и пришлого населения были выработаны синкретичные культурные формы. Наряду с длительной консервацией местных типов жилищ, одежды, бытовых предметов в материальной культуре оседлых жителей происходили значительные изменения, связанные с модернизацией хозяйства и быта.

Типы *поселений* охотских камчадалов были обусловлены природно-климатическими условиями края, а также спецификой их хозяйственных занятий. Существовало два типа поселений – стационарные и сезонные летние. Летнюю путину камчадалы проводили в местах рыбодобычи. На зимний период переселялись в стационарные села, которые располагались вдоль линии Охотско-Камчатского тракта.



Огородные работы

Камчадалы. Магаданская область, Ольский район, с. Тауйск. 1970-е годы. Архив Л.Н. Хаховской



Юрта-поварня на месте старого с. Ямск

Камчадалы. Магаданская область, Ольский район. Фото Л.Н. Хаховской, 2003 г.

Стационарные поселения, как правило, застраивали вдоль реки в произвольном порядке, улиц не существовало, расположение домов и подворий являлось кучевым.

Размещение жилищ и подсобных строений внутри подворья определялось характером хозяйственной деятельности. Позади жилых домов располагалось помещения для крупного рогатого скота и лошадей (*хотоны, стайки*), амбары для хранения продовольствия, летние юрты (*поварни*), которые зимой функционировали как подсобные помещения, а летом могли служить и для жилья. Устраивался также *стан* – односкатный навес для содержания ездовых собак. Камчадалский двор был открытым, неогороженным, жилой дом и хозяйственные постройки располагались свободно и не были связаны друг с другом.

В советский период перепланировка сел и новое строительство привели к ликвидации многих подсобных помещений – старинных поварен, бревенчатых амбаров, хотонов и др. Оказались заброшенными многие сезонные поселения на побережье.

На первоначальном этапе освоения края преобладали *жилища*, характерные для коренных жителей (*юрты, балаганы, чумы*) – стационарные деревянные постройки, конструктивно близкие якутскому наземному жилищу или, реже, корякской полуземлянке (Народы Сибири, 1956. С. 172; Гурвич, 1966б. С. 28; История и культура коряков, 1993. С. 32). Эти жилища представляли собой наземные каркасные строения со стенами в виде усеченной пирамиды (Попова, 1964. С. 67). Каркас состоял из четырех опорных столбов, в них врубали поперечные балки, на которые опирали концы плах или жердей, составлявших стены. Крыша была двускатной, но невысокой, сложенной из тесаных жердей и покрытой дерном. Снаружи балаган утепляли *балбахами* – замерзшими лепешками коровьего помета. Обстановка в домах была близка якутской: лавки-нары вдоль стен, земляной пол. Отапливался балаган камином-чувалом, который делали из дерева и густо

обмазывали глиной (Попова, 1964. С. 18). В подобных строениях могли отсутствовать окна, а вход иногда устраивался сверху, что было влиянием корякских стационарных жилищ.

В XIX в. состоялся переход к срубному домостроительству, а каркасные постройки (поварни) стали использовать как подсобные помещения, сезонные летние жилища и заезжие избушки.

Срубные избы возводили из лиственницы, при строительстве обходились одним топором (Арсеньев, 1999. С. 71). Постройка занимала 2–3 сезона, а служили жилища 40–50 лет. Первый венец сруба ставили на *бычки* – обожженные деревянные стойки, которые располагались по углам и середине каждой стороны. Дома были невысокими, в среднем 14–15 венцов, стыки между ними конопатили сухим мхом и промазывали глиной. Углы сруба для предохранения от промерзания соединяли способом “в чашку”. К избе прирубались сени, избу делили перегородкой на кухню и чистую половину. Размеры жилищ были невелики (18–20 кв. м). Окна и дверные проемы вырубали после возведения сруба. К дому пристраивали дощатые завалянки, заполняемые землей. Только с конца XIX в. охотские камчадалы стали настилать полы в избах, а до этого пол был земляным. Перед укладкой пола рыли яму под погреб, где зимой хранили продукты.

Преобладала двускатная крыша из коры лиственницы, придавленной поперечными жердями, на чердаке хранили хозяйственные принадлежности. Внутреннюю сторону двери утепляли коровьими или оленьими шкурами мехом наружу, окна затягивали очищенным нерпичьим пузырем, кишками, слюдой или толстым льдом. Во второй половине XIX – начале XX в. в обиход вошло остекление окон. Для вентиляции в стене выше печки вырубали небольшое круглое отверстие диаметром 15 см. Обязательными были навесные ставни, которые летом снимали. Отапливались жилища чувалом, который состоял из шестка и деревянной каминной трубы с глиняной обмазкой. Во второй половине XIX в. стали строить кирпичные печи (Слюнин, 1900. С. 661; Бацевич, 1913. С. 24, 25).

В 1930–1940-х годах конструкция домов оставалась прежней, однако они стали более просторными. Дома досоветской постройки перестраивали – расширяли маленькие оконца, перекрывали кровлю, меняли полы. В послевоенный период строительство в селах проходило по заранее намеченному плану, возникла регулярная застройка, улицы. Велось массовое строительство жилых домов, создание сельской производственной и социальной инфраструктуры. Интерьер камчадалских домов послевоенного периода отражал возросший уровень жизни населения – появилась покупная мебель, бытовые приборы, утварь. В 1960–1980-е года Ола и Армань превратились в крупные поселки городского типа с многоэтажными домами.

Зимняя одежда камчадалов Охотского побережья долгое время была идентична одежде коренного населения, поскольку хорошо соответствовала суровым природно-климатическим условиям и новым хозяйственным занятиям. Мужчины носили заимствованную у коряков двойную *куклянку* из оленьего меха с капюшоном и нагрудником и такие же штаны (*хонайты*). Подол, капюшон и рукава *куклянки* оторачивали мехом росомахи, собаки или волка. Осенью и весной носили одинарную *куклянку* без капюшона и нагрудника (*стаканчик*). Поверх *куклянок* надевали ровдужную рубаху с капюшоном или камлейку из ткани. Главным убором служил малахай из собачьего меха, а обувь – торбаса из оленьего камуса с меховыми вкладышами (*чижи*, *онучки*). Каюры в зимний период носили *сутуры* – торбаса из оленьих камусов длиной до паха, с орнаментированным корсажем. Эта деталь одежды была заимствована у якутов (Линденгау, 1983. С. 26; Серошевский, 1993. С. 327). В сильные морозы каюры-камчадалы

надевали *гачи* – сшитые вместе торбаса и меховые штаны. Охотники на промысле носили короткие запашные куртки из оленьего меха, с отложным воротником и поясом (*мухха*), покрой которых заимствован у якутов (Попова, 1964. С. 22). Более легкая и короткая мухха на охоте была удобнее, тогда как корякская кухлянка была незаменима в каюрном извозе.

Повседневной женской одеждой была меховая рубаша корякского происхождения, с капюшоном, сшитая волосом внутрь, с окрашенной в коричневый цвет мездрой (*гагагля*, *когагля*). Ее украшали полосками ровдуги, окрашенными лоскутами меха. Под влиянием якутской одежды распашного кроя местные женщины часто шили шубы из оленьего меха с застежкой на пуговицы. В подражание корякской кухлянке эти шубы украшали по подолу широкой узорчатой каймой (*упованом*). В дополнение к шубам носили муфты. Зимним головным убором камчадалов служил круглый капор из пыжиков, с длинными ушами.

Летом носили одежду европейского типа, которая часто сочеталась с вещами местного происхождения – ровдужными штанами, рубахой, перчатками. Ровдужная одежда хорошо защищала от укусов насекомых и была практичной. В качестве головных уборов мужчины носили вытертые зимние шапки, кепки из шкуры морского зверя, женщины – платки и шали. Производственной летне-осенней обувью рыбаков и охотников были непромокаемые *сары* и *бродни* из нерпичьих шкур, привнесенные переселенцами из Якутии.

В XIX–XX вв. в обиход камчадалов широко входит европейская одежда, как зимняя, так и летняя – ватные телогрейки, шубные тулупы, демисезонные пальто, костюмы из различных материалов, кожаные сапоги, пояса, фуражки, трикотажное и тканевое белье, головные платки и др. (ГАМО. Ф. Р-15. Д. 6. Л. 167; Д. 5. Л. 176, 178, 230).

Во время Великой Отечественной войны острый дефицит тканей и других товаров стимулировал пошив одежды и обуви из местных материалов. Однако в последующий период повседневная одежда камчадалов все менее отличалась от общеевропейского стандарта. С прекращением каюрного извоза в основном ушла в прошлое зимняя меховая одежда и обувь. Дольше пользовались только зимними торбасами как наиболее соответствующими климатическим условиям края.

Традиционная *пища* камчадалов – рыба, жир и мясо морских животных, оленин. Средняя семья заготавливала от 1,5 до 2 тыс. штук вяленой рыбы – юколы, незначительное количество рыбы солили. Для собак сушили от 3 до 7 тыс. штук горбуши. Свежую и замороженную рыбу варили и жарили, из нее пекли пироги – *тельное*. Летом рацион разнообразили солеными и квашеными рыбьими головами, сушеной икрой.

Мучные блюда не были широко распространены в досоветский период. Готовили мучную кашу – *саламат*. Поджаренную муку добавляли в чай, получая напиток *бурдук*, или *затуран*. Печеный хлеб прежде ели очень редко, в большие праздники. Даже в середине 1920-х годов хлеб не всегда был доступной пищей камчадалов. Весной в пищу употребляли мясо перелетных птиц, птичьи яйца. Камчадалы, содержавшие коров, разнообразили стол молочными продуктами. Летом молоко накапливали, снимали сливки, а снятое молоко сквашивали, изготавливая кислый напиток *сору*. Из сливок сбивали масло. Сыворокку употребляли в пищу и для выпечки пресных лепешек. Осенью готовили *хаяк* – замороженную сметану.

Летом и осенью рацион разнообразили ягодой, дикорастущими луком, сараной, а также собственным картофелем и репой. Из ягод и отварной рыбы, смешивая их в различной пропорции и поливая топленным нерпичьим жиром, готовили

популярное блюдо – *толкушу*. Свежих овощей хватало ненадолго, их недостаток возник лишь в советское время.

Зимний рацион питания камчадалов отличался от летнего. В это время на столе бывало оленье мясо, которое выменивали у кочевников. Ежедневным блюдом была *сырба* – густой суп из мяса или рыбы, с картофелем, приправленный диким луком. Тарелка сырбы и чай составляли обычный обед камчадала. На завтрак обычно ели юколу с нерпичьим жиром и чай. На ужин – *кочемаз* (вяленая осенняя кета) с топленным нерпичьим жиром или юколу и чай. Зимой камчадалы, особенно каюры, потребляли много мороженого и топленого жира морского зверя, коровьего топленого масла. В дороге обычно питались строганиной из свежемороженой рыбы и хариусов. Любимым напитком камчадалов во все сезоны был чай. У каюров было принято пить чай “напроход” – неразбавленную заварку.

В послевоенный период снабжать жителей продуктами стали колхозы. В счет денежной оплаты труда колхозникам выдавали оленье мясо, молочные и овощные продукты по себестоимости. Осуществлялась продажа продуктов на колхозном рынке. Основными продуктами питания камчадалов в это время являлось мясо, рыба и картофель. Мясо ели ежедневно зимой, рыба была основной пищей летом. В 1960–1970-е годы пищевой рацион камчадалов Магаданской области лишь частично сохранял свою специфику, поскольку претерпел значительные перемены, связанные с доступностью новых продуктов, появлением новых способов заготовки.

В досоветский период общее руководство округами (уездами), в которые входила рассматриваемая территория, осуществлялось местным административным аппаратом, находившимся в Гижиге и Охотске. Управленческий штат Гижигинска (Гижиги) – единственного в рассматриваемом регионе административного центра, ставшего в 1783 г. городом, состоял из исправника, городничего и выборных старост от сословий.

Самоуправление других, более мелких населенных пунктов осуществлялось институтом старост, поддерживающих общественную жизнь села. При однородном этническом и сословном составе селений (Армань, Ола) власть старосты обычно распространялась на всех односельчан. В селениях с более сложной сословно-этнической структурой имелись выборные старосты от казаков и преобладавших “инородческих” групп. Должность старосты, особенно в “инородческих” обществах, могла переходить по наследству. В обязанности старосты входило обеспечение исполнения повинностей, организация общественных работ, общий надзор за порядком, разрешение споров (ГАМО. Ф. Д-1. Д. 19. Л. 88).

Важнейшим социальным институтом охотских камчадалов была территориально-соседская община. Промысловые угодья распределялись согласно обычному праву. Преобладали семейные формы организации труда. Вместе с тем в строительстве, огородничестве были развиты традиции взаимопомощи, в других отраслях – кооперирование. Семейный руководитель мужчины – глава домохозяйства, собственник жилища, скота и прочего движимого и недвижимого имущества. В его компетенции находилось решение всех вопросов обеспечения жизнедеятельности семьи. Он же представлял семью в административных органах. Со второй половины XIX в. в камчадальском обществе преобладают малые (нуклеарные) семьи, состоявшие из супругов и детей. Иногда совместно проживали несколько женатых братьев, взрослые дети с престарелыми родителями. Не были редкостью и женщины – главы домохозяйств, в основном вдовы с неженатыми сыновьями (ГАМО. Ф. Д-1, Д-2, Д-73).

Социальное расслоение охотских камчадалов было связано с сословно-профессиональной дифференциацией общества. Зажиточная прослойка формирова-

лась не за счет основных промыслов, а за счет торговли и посредничества (Бацаев, 1997. С. 10). Состоятельными жителями поэтому являлись купцы (мещанское сословие), а также казаки, помимо государственного содержания также занимавшиеся меновой торговлей. Однако численность мещан и казаков была значительна лишь в с. Гижиге, а в других населенных пунктах их было крайне мало. Более высокий социальный статус казаков и мещан с. Гижиги обусловил тенденцию к консервации преимущественно внутрисословных браков.

После установления советской власти в камчадалских селениях создаются новые органы самоуправления. Камчадалы активно участвовали в мероприятиях, проводимых властью, входили в состав местных органов власти. Они более успешно, нежели кочевники, интегрировались в советское общество, поскольку их образ жизни не был подвергнут коренному разрушению и у них не существовало языкового барьера.

В создании единого этнокультурного и социального пространства охотских камчадалов определяющее значение имела Русская Православная церковь с ее комплексом христианских обрядов, охватывающим основные этапы жизненного пути человека и структурирующим годовую и повседневную деятельность коллектива. Система духовных ценностей камчадалов сложилась в поле христианского православного мировоззрения, календарные праздники и основные обряды жизненного цикла имели временные опорные вехи и семантическое наполнение, в основном совпадающие с символическим поведением русского сельского населения. К началу XX в. в регионе действовали 4 церкви и 8 часовен.

Основные хозяйственные работы приурочивались к православным праздникам. После Покрова – наиболее почитаемого осеннего праздника – начинали пушную охоту, домашний скот переводили на стойловое содержание (до праздника Николы Летнего). С пушной охоты приходили во вторую неделю Великого поста, после чего начинался морской зверобойный промысел. Сезон весенней охоты заканчивался в последние дни Великого поста. После Пасхи добывали перелетных птиц, пополняя оскудевшие запасы пищи. Появление первой травы, соотносимое с праздником Троицы, совпадало с огородными работами. С конца июня до конца августа длилась рыбная путина – самая важная пора в хозяйственном календаре камчадалов. Поэтому летние христианские праздники, в том числе дни поминовения святых, камчадалы соотносили с нерестовым ходом рыбы. 13 июня на Руси традиционно праздновали день Акулины-гребешницы, у охотских камчадалов он трансформировался в *Акулину-горбушницу* – по народным приметам, с этого дня начинался интенсивный ход горбуши. Праздник Кирика и Улиты, отмечающийся 15 августа, возвещал о массовом ходе кеты (Хаховская, 2002. С. 32).

Приверженность камчадалов христианству хорошо проявлялась в первые годы советской власти, когда по собственной инициативе они создавали объединения православных верующих, содержали за свой счет священника, а часто и самостоятельно проводили основные христианские обряды (ГАМО. Ф. Р-17. Оп. 1. Д. 234. Л. 15; Ф. Р-50. Оп. 1. Д. 3. Л. 205; Ф. Р-61. Д. 6. Л. 22).

Вместе с тем достаточно стойко бытовали и языческие ритуалы. Традиционным объектом почитания была водная стихия. В конце мая, в день, когда вскрывалась река, проводили обряд благодарения – одаривание реки кусочками хлеба с маслом, сахаром, солью. Мужчины стреляли из ружей. Такой же обряд, но без стрельбы, исполняли, когда осенью начинала идти шуга. Согласно представлениям камчадалов, река, будучи их кормилицей, осенью как бы беременела, а весной разрешалась от бремени (Хаховская, 2003. С. 206).

Длительное время камчадалы сохраняли старинные демонологические верования в привидения (*чудинку*), в вещие сны и приметы. Не были чужды

охотским камчадалам представления и обряды аборигенов-кочевников, поэтому бытовало “множество суеверий и следы шаманства” (Слюнин, 1900. С. 443). Камчадалы верили в духов, боялись “шаманских мест” и обходили их, испытывали страх перед влиятельными местными шаманами, о них старались не упоминать в разговоре, а в случае необходимости говорили иносказательно. Иногда к шаманам обращались за помощью. Шаманящие женщины часто выступали в роли повитух.

Прочно укоренился обычай поклонения таким природным объектам, как горные останцы или валуны (*аттапиль*), перевалы, сопки. Возле них оставляли табак, спички, соль, хлеб, остатки пищи. Широко практиковался обычай “кормления” огня кусочками пищи, устройство *инэлвитов* – своеобразных жертвенных комплексов, куда входили лоскуты меха, ткани, кусочки пищи и др. При неблагоприятных событиях инэлвит выбрасывали в окно, на порог, произнося при этом просьбу в произвольной форме.

В свадебной обрядности камчадалов в досоветское время и первые советские годы проявлялись черты русского православного ритуала. Обычными ее элементами было сватовство, сговор (*рукобитье*, *зарученье*), смотрины, венчание в церкви, домашнее торжество, гостевание. Подобные церемонии были общими для старожильского населения Сибири (Народы Сибири, 1956. С. 184).

Похоронный обряд камчадалов имел черты православного ритуала при сохранении ряда анимистических представлений. Хоронили обычно на третьи сутки, после отпевания в церкви. В гроб клали подушку в белой наволочке, тело накрывали тюлем или белой тканью. После выноса тела родственники покойного растворяли двери, а летом и окна, и вслед за этим немедленно начинали уборку, выносили на воздух все вещи, мыли дом, чистили, вещи выбивали, “чтобы покойник не вернулся и не увел кого-либо”.

Дно погребальной камеры устилали досками, иногда в ней устраивали сруб. На могиле насыпали невысокий земляной холмик, в головной части ставили крест с прибитой к нему иконой. Ставили скамейку, сооружали оградки с калиткой. В устройстве могильной камеры и надмогильных сооружений, обычае поминок камчадалов отражены предписания заботиться о покойном, навещать его в потустороннем “доме” и общаться с ним.

В бытовой обрядности камчадалы в основном придерживались традиций русского крестьянства. Сохранялся старинный новогодний обычай ряжения, который сопровождался колядованием и обходом дворов. Ряженные играли на балалайках, танцевали. Ряженных, как и весь обряд в целом, называли *Селюкины*. Важным компонентом обрядового поведения камчадалов были гадания, которые обычно проводили на святки. Зимой любимым развлечением и взрослых, и детворы было катание с ледяных горок. В эту пору в селах часто устраивали *вечёрки* – вечеринки с русскими песнями и плясками. Собирались обычно в самой просторной избе, в советское время – в клубе, устраивали чаепитие в складчину. В качестве музыкальных инструментов использовали трехструнную балалайку, гитару. Репертуар камчадалских исполнителей состоял из русских хороводных, плясовых, хоровых и лирических сольных песен. Прежде существовал и особый фольклор камчадалов – старинные былины и песни (Леонтьев, 1983б. С. 7; Зотов, 1973. С. 23, 24).

Массовая атеистическая пропаганда, преобладание приезжего населения, влияние доминирующей европейской культуры, внедрение широкой сети образовательных учреждений не оставили места явлениям духовной сферы как этническим разделителям между камчадалским и пришлым населением. Социально-экономические преобразования XX в. привели к практически полной утрате в



Камчадалки М.А. Кудьярова и И.В. Агеева (ур. Новоселова) поют частушки
Камчадалы. Магаданская область, Северо-Эвенский район, с. Гижига. Середина 1980-х годов.
Архив Л.Н. Хаховской

среде камчадалов фольклора и диалекта, которые были вытеснены в пассивный фонд старшего поколения, а впоследствии исчезли из повседневной жизни.

Современный этнокультурный облик камчадалов Магаданской области определяют два основных взаимосвязанных процесса: урбанизация населения и общая стандартизация его быта. Переход к рыночной экономике привел к полной ликвидации коллективных хозяйств в местах проживания камчадалов. Сельскохозяйственная деятельность отныне стала частным занятием и практикуется в основном как выращивание огородных культур и на селе, и в городской местности. Огородничество помогло камчадалам, как и другим жителям, пережить сложные 1990-е годы. Однако скот не содержат даже в сельской местности из-за высоких трудовых и материальных затрат.

С 1994 г. в Магаданской области идет процесс создания национальных предприятий (НП) различных форм собственности, в котором активно участвуют камчадалы. Деятельность большинства этих структур ограничивается выловом и переработкой лосося. Однако слабая техническая база, отсутствие финансирования, нестабильный кадровый состав не позволяют большинству из них хозяйствовать успешно.

Традиционного хозяйства камчадалов в настоящее время практически не существует. Экономически активные члены этнической группы даже не ставят вопрос о “возрождении” традиционного хозяйственного комплекса, так как все они имеют иные, общие с другим населением источники существования – в основном, профессиональную занятость в несельскохозяйственных сферах. Единственная, во многом условная связь с традиционной экономикой состоит в использовании камчадалами рыбных ресурсов благодаря выделяемым бесплатным

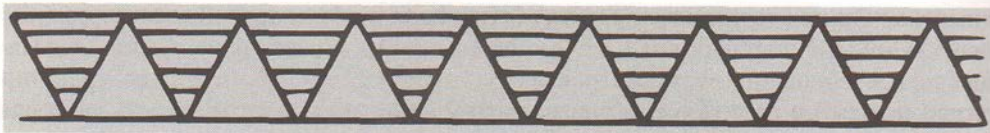
лимитам. Однако орудия труда, способы добычи рыбы, переработки сырья полностью модернизированы и не несут этнодифференцирующих признаков. Наблюдается смена приоритетов и в видах продукции – изготовление традиционной юколы не практикуется, на первый план вышла заготовка икры, которая прежде служила кормом для собак. Икра же идет в основном не на собственное потребление, а на продажу.

С 1990-х годов в камчадалских селениях прекратилось жилищное строительство, коммунальная сфера должным образом не поддерживается и постепенно деградирует, вследствие чего население переезжает в места более комфортного проживания. Сохраняющиеся частные жилые дома функционируют как летние дачи переселенцев или базы городских предпринимателей, занимающихся летом рыбодобычей.

Бытование отдельных элементов материальной культуры и память о связанных с ними этнических традициях прослеживаются у ограниченного круга лиц пожилого и среднего возраста, живущих в сельской местности, или недавних городских переселенцев. Своеобразный пищевой рацион, присущий в былое время камчадалам, сохраняется лишь частично в виде использования в пищу мяса и жира морских животных, а также приверженности рыбной пище. Пожилые камчадалы и сейчас любят полакомиться строганиной из мороженой рыбы, оленьего мяса. Такие блюда, как овощной салат, винегрет, соленые и маринованные огурцы, майонез они считают непривычной “русской” едой. Пищевой же рацион молодого поколения близок системе питания других жителей региона.

Современные камчадалы характеризуются высокой миграционной активностью, многие из них переселяются из сельской местности в города. Камчадалы являются наиболее урбанизированным коренным населением Магаданской области, доля городских жителей среди них в начале XXI в. составляла не менее 73% (Хаховская, 2003. С. 66). В городской среде камчадалы успешно “растворяются” и в повседневной жизни мало заметны среди остальных жителей. Публичная активизация этнического фактора наблюдается во время проведения праздничных мероприятий, имеющих этническую окраску, когда камчадалы активно заявляют о себе как о коренных жителях.

Социально-экономическое развитие охотских камчадалов в последние десятилетия проходит в плоскости укрепления их связей с представителями пришлого населения. Явление двойной или множественной идентичности, свойственное современным камчадалам вследствие их смешанного происхождения, блокируется наличием дополнительных льгот для коренного населения. Характер самоидентификации камчадалов диктуется рациональным выбором в условиях внешнего предписания. Выбирая между двумя потенциально существующими оппозиционными идентичностями (некоренная/коренная), камчадалы предпочитают последнюю, подчеркивающую их принадлежность к коренным народам Севера.



КЕРЕКИ

ГЛАВА I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Кереки (*кэрэkitы*), *анкалгакку* (самоназв.) “приморские люди”, *аракык-ку* (от чукотского *кэрэkit*) – самый малочисленный народ российского Севера. Перепись 2002 г. зарегистрировала всего 8 чел. кереков, трое из которых проживают в Чукотском АО. В 1930-е годы кереков насчитывалось около 100 чел.

По происхождению, языку и культуре кереки делились соответственно их диалектам на две группы: северную – *наваринскую*, или *мэйныпильгынскую* (самоназв. *ыйулаалгалакку* “верхние”) и южную – *хатырскую* (самоназв. *иутылаалгакку* “нижние”).

Историческая территория расселения кереков – восточное побережье Берингова моря, от Анадырского лимана до устья р. Опуки. Участник Джезуповской экспедиции В.И. Иохельсон, изучавший этнографию коряков восточного берега Камчатки, назвал побережье Берингова моря между мысом Олюторским и мысом Барыкова “землей кереков”. Известный советский историк и этнограф И.С. Вдовин считал, что “территория, занимаемая в прошлом кэрэками, начиналась на юге у мыса Олюторского и простиралась до земли Гека в Анадырском заливе. Они же занимали пространство, примыкавшее к устьям рек. Археологические данные подтверждают, что эта территория издавна являлась местом их расселения».

Кереки издревле вели оседлый образ жизни, занимались рыболовством, морским зверобойным промыслом, сухопутной охотой.

Наиболее ранние сведения о кереках относятся к XVIII в.^{*}, правда, они упоминаются в этот период под именем коряков. Каптенармус Иван Анкудинов, побывавший в 1777 г. в местах расселения кереков, у мыса Олюторский, в своей “записке” привел интересные этнографические сведения об обитателях этих мест. “Оная записка означает, – писал исследователь Северо-Востока Сибири капитан Т.И. Шмалев, – что на Хатырке неплатежных коряк множество и живут в земляных юртах в трех жилах, четвертое от Хатырки во отдаленности к Анадырскому устью; пропитание имеют морскими зверми, птицею и рыбою, також собираемыми кореньем и ягодами” (цит. по: *Косвен*, 1962. С. 286).

^{*} В.В. Леонтьев считал, что кереки впервые упоминаются в отписке С. Дежнева, относящейся к 1653 году. См. ниже: с. 278.

Упоминание о кереках (чукмарях) есть у А.А. Ресина, путешествовавшего на китобойной шхуне “Сибирь” в 1885 г. Маршрут шхуны включал бухты Анастасия, Дежнева, лагуну Опука, побережье Анадырского залива. Ресин, собиравший по поручению Приамурского отдела Имп. РГО материалы о расселении инородцев Северо-Востока, писал о кереках (чукмарях) следующее: “Между ними (чукчами и коряками. – Е.Б.) (по Апукинскому и Туманскому берегу) живет народ, сродный по языку как тем, так и другим, вероятно, происшедший от браков между коряками и чукчами, и известный в общежитии под именем чукмари... К ним не заходят ни русские купцы, ни иностранные суда... Они идолопоклонники... Встречались такие, которые не знали употребления спичек и не брали их...” (Ресин, 1888. С. 36).

Сам этноним “кереки” появился в литературе лишь в конце XIX в. Он впервые упоминается в работе А.Е. Дьячкова (Дьячков, 1893. С. 51). Начальник Анадырской округи Н.Л. Гондатти в числе народов, населяющих вверенный ему край, особо выделял кереков (“керекит”): “К числу народностей, населяющих Анадырский край, относится и народ керекит. Язык этого народа непонятен ни чукчам, ни ламутам, ни даже корякам. Чукчи отделяют керекит от коряков, признавая их совершенно отдельным народом (Гондатти, 1897а. С.217).

Именно в годы правления на Чукотке Н.Л. Гондатти (1894–1897) наваринские кереки впервые были “объясачены”. Правда, их зависимость от российского государства оставалась чисто номинальной, о чем упоминает В.Г. Богораз: “Гондатти послал своего помощника Анкудинова объясачить кереков. Кереки являются самыми несчастными во всей северо-восточной Сибири, быть может, даже более несчастными, чем юкагиры; кереки быстро вымирают просто от голода. Следует сказать, что Гондатти не применял особенно жестоких мер, послал с Анкудиновым сухарей и сахару для корякских ребятишек, их боязливые отцы пожертвовали несколько лисьих шкурок в ясачный фонд Российского Государства. К этому следует прибавить, что племя кереков платило свой ясак только однажды или дважды. Потом они перестали приезжать в Анадырь и платить ясак” (Богораз, 1934. С. 61).

Н.Л. Гондатти принадлежит большая заслуга в изучении культуры кереков: он не только побывал в их селениях, но и собрал уникальную коллекцию предметов их материального быта. В настоящее время она хранится в МАЭ (Колл. 441–444) и представляет собой самое богатое у нас в стране собрание материальных образцов культуры кереков.

В.Г. Богораз побывал у кереков в 1900–1901 гг. в составе Джезуповской экспедиции (Богораз, 1934. С. 3). По свидетельству Иохельсона, Богораз был первым, проехавшим на собаках по морскому побережью и посетившим все селения кереков” (Иохельсон, 1997. С. 38). Он зафиксировал 12 керекских селений, указал количество жителей и жилищ в каждом, определил общую численность кереков. В.В. Леонтьев, основываясь на полевых материалах и других данных, считал, что керекских селений в начале 1900-х годов было больше, чем указал Богораз (Леонтьев, 1983).

Богораз относил кереков к корякам: “Восточная ветвь приморских коряков, – писал он, – живущая на Тихоокеанском берегу от мыса Аннанон до мыса Барыкова, называется Kerek” (Богораз, 1934. С. 8). В материалах переписи 1897 г. часть кереков также были зафиксированы как коряки (Иохельсон, 1997. С. 38).

В советское время одно из первых описаний кереков было сделано зам. Председателя Дальневосточного Комитета Севера К.Я. Луксом, возглавлявшим в 1927 г. экспедицию, которая обследовала побережье Чукотки и Камчатки. По мнению Лукса, кереки представляли собой самостоятельную “народность, оши-

бочно причисляемую к корякам (ннымыланам)”. Правда, Лукс обратил внимание на языковую близость кереков и коряков, отметив, что “анадырские чукчи совершенно не понимают языка керэкитов, тогда как с коряками они изъясняются довольно сносно” (ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 674. Л. 133). О местах расселения кереков в этот период Лукс писал: “Керэкиты живут оседло в районе побережья Берингова моря: б[ухта] Угольная, б[ухта] Кеннот (Гавриила) – Майна-Пилгэн и южнее до встречи с коряками. Они разбросаны по десяти населенным пунктам, в количестве от одного до 4 жилищ в каждом. Число керэкских хозяйств насчитывается 24. Количество керэкитов – мужчин 56, женщин – 37 = 93 человека” (ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 674. Л. 132об.).

Изучением кереков в 1930-е годы занимался этнограф и лингвист, сотрудник Музея Арктики и Антарктики Н.Б. Шнакенбург. Ученый обследовал группу кереков, живших в бухте Анастасия и по озеру Мимыльгытгын, близких по культуре корякам-алюторцам и апукинцам. Он провел среди кереков полгода и впоследствии в журнале “Советский Север” опубликовал о кереках объемную статью, где высказал мнение, что “тип хозяйства, материальный быт и язык свидетельствуют о принадлежности “кэрэков” к приморским ннымыланам-корякам” и что “нет никаких оснований выделять “кэрэков” как самостоятельную народность” (Шнакенбург, 1939. С. 103).

Сведения о кереках содержатся в полевых записях И.С. Вдовина, который проводил среди них полевые исследования в 1960-е годы (Архив МАЭ. Ф. 36).

В 1970-х годах в Беринговском (с 2009 г. – в составе Анадырского) районе у кереков побывал И.С. Гурвич, изучавший современные этнические процессы в Чукотском АО. Материалы, собранные им, хранятся в Архиве ИЭА РАН.

Наиболее фундаментальные работы по этнографии кереков принадлежат В.В. Леонтьеву, который в 1972, 1973 и 1975 гг. по плану Северо-Восточного комплексного научно-исследовательского института ДВНЦ совершил экспедиционные поездки в Беринговский район Чукотского АО, где собрал разнообраз-



Вид пос. Мейныпильгино

Кереки, чукчи. Чукотский АО, Анадырский район. 1969 г. Фотоархив ИЭА РАН



Кереки

Чукотский АО, Анадырский район, пос. Хатырка. 1969 г. Фотоархив ИЭА РАН

ные материалы по языку, фольклору, традиционной культуре кереков, записал несколько их биографических рассказов. Леонтьев выявил и систематизировал литературные и архивные материалы о кереках. Он исследовал древние поселения кереков, проанализировал материалы по их антропологии. Основным результатом его комплексных исследований стали две книги о кереках (Леонтьев, 1976; 1983б). Монография В.В. Леонтьева “Этнография и фольклор кереков” (М., 1983) в настоящее время являются единственной обобщающей работой по этнической культуре этого народа.

Исследованием фольклора кереков, помимо Леонтьева, занимались учительница О.Е. Бабошина, филолог П.Я. Скорик. В сборнике “Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки” (М., 1974), вышедшем под редакцией Е.М. Мелетинского, опубликовано 12 образцов керекского фольклора, записанных и переведенных на русский язык В.В. Леонтьевым, П.Я. Скориком, Е. Хатканой. Оригинальные записи керекских фольклорных текстов хранятся в архивах.

Ряд работ по керекскому языку опубликованы П.Я. Скориком (1958, 1968) и А.П. Володиным (1994а, б, 1997б).

ЭТНОГЕНЕЗ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Об этногенезе кереков мнения исследователей расходятся. В.Г. Богораз считал, что при переселении эскимосов с Азиатского материка в Америку и Гренландию небольшая их группа отделилась от основной массы и стала продвигаться на юг вдоль побережья Берингова моря. Группа обосновалась в районе Анадырского залива и южнее его. Постепенно здесь произошло смешение эскимосов с коряками. В результате смешения появился новый народ – кереки. Постепенно кереки расселились по побережью Берингова моря от мыса Наварин на северо-востоке до Олюторского мыса на юго-западе.

И.С. Вдовин, относивший кереков к локальной группе береговых коряков, также находил в их культуре и следы эскимосского субстрата, которые прослеживаются в языке коряков-алюторцев, в топонимике восточного побережья Камчатского полуострова и далее на север” (Вдовин, 1973б. С. 262). В.В. Леонтьев считал, что данные по языку, материальной культуре и топонимике не подтверждают древних тесных связей кереков с эскимосами и можно лишь говорить о некоторых контактах кереков с эскимосами, но не об этнических связях и ассимиляции” (Леонтьев, 1983б. С. 65). В материальной и духовной культуре кереков некоторые этнографы находят аналогии с культурой ительменов.

В разрешение загадки происхождения кереков свой вклад внесли и археологи, которые выделили и довольно подробно изучили древнекерекскую археологическую культуру I половины I тыс. до н.э. на юго-восточном побережье Чукотки (Орехов, 1971, 1982, 1987, 2005 а,б; Диков, 1979а; Пташинский, 2002 и др.). Наиболее древний этап этой культуры (Лахтинский) представлен стоянкой на берегу лагуны Лахтина возле поселка Беринговский. По мнению Н.Н. Дикова, “следует признать... четкую этническую связь этой древней культуры с современными кереками” (Диков, 1979а. С. 259). Что же касается происхождения этой культуры, то Диков считал, что “она, вероятно, является реликтом очень архаичного этнокультурного пласта, может быть даже близкого палеоиндейскому, общего для протоэскимосо-алеутов и древнейших ительменов... В ней заметно влияние и корякской культуры, и особенно ительменской, и эскимосской, а этнограф У.Г. Попова находит в ней какую-то связь с культурой загадочных “пеших тунгусов” Охотского побережья. На примере этой древнекерекской культуры хорошо видно проявление тенденции этнокультурной дифференциации – от широкой древнейшей этнической общности к узким локальным этнографическим группам” (Диков, 1979а. С. 260).

В XVII–XX вв. ближайшими соседями кереков были алюторские и апукинские коряки, а также коряки-чавчулены. С береговыми чукчами кереки в XVII в. имели лишь эпизодические контакты, так как, судя по донесениям русских землепроходцев, берингоморское побережье к северу от Анадырского лимана до залива Креста было почти необитаемым.

До XVIII в. отношения кереков с береговыми чукчами, коряками-алюторцами и чавчуленами носили мирный характер: “У приморских чукчей побережья Берингова пролива до сих пор сохранились предания о том, как их предки плавали в залив Мейныпилгын, к устью р. Хатырка, где они вели обмен с коряками. По-видимому, никаких осложнений в отношениях чукчей с оседлыми коряками

этого побережья не было. В конце XVIII в. коряки хатырского берега не строили укреплений, и чукчи на них не нападали” (*Вдовин*, 1965. С. 62). С конца XVIII в. начались чукотско-корякские войны, в которые оказались вовлеченными и керекки, оказавшиеся меж двух огней: “На них нападали и чукчи, и коряки, сжигали жилища, убивали взрослых мужчин, а детей и женщин уводили в плен и использовали как рабов. Спасаясь от сильных и воинственных чукчей, керекки находили убежище в пещерах отвесных скал, на островах...” (*Леонтьев*, 1983б. С. 65). Устная история керекков запечатлела события того времени: “Наш народ, керекский народ, все время настороже был, так как враги хотели уничтожить нас, когда мы зимой в валькарах (полуподземное жилище – *Е.Б.*) жили. Враги подходили к валькарам, открывали дымовые отверстия и поджигали валькары, бросая туда горящие пакли с жиром. Валькар загорался, так как был деревянным. Но не сгорать же людям, выбегали наружу! Враги были вооружены копьями, а у нас копий не было, только луки были. Из луков стреляли, китовыми орудиями отбивались от врагов. Вот так мы воевали” (*Про вражду* рассказ, 1983. С. 95–96).

По окончании войн разоренные керекки на многие десятилетия оказались в зависимости от своих соседей оленных чукчей. Богораз отмечал: “Керекки, живущие на мысу Барыкова, неоднократно жаловались, что телькепские чукчи обходятся с ними дурно, берут меха без уплаты и заставляют детей работать в качестве пастухов” (*Богораз*, 1934. С. 29). Численность керекков к концу XIX в. существенно сократилась. Н.Л. Гондатти отметил в этот период: “Прежде это племя было многочисленно, но от частых голодовок некоторые поселки совершенно вымерли” (*Гондатти*, 1897д. С. 178).

“Но самый страшный урон нанесли кереккам эпидемии конца XVIII–XIX в., когда вымирали целые поселения. Так случилось на Туманской, на Опуке... Естественная природная изоляция, межплеменные войны, резкое сокращение морской фауны, эпидемии оспы и других массовых заболеваний, которые в коллективных больших жилищах были губительными, – вот основные причины вымирания керекков” (*Леонтьев*, 1983б. С. 19).

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Памятники древнекерекской археологической культуры подробно характеризуют хозяйственный комплекс ее носителей. Для обитателей наиболее ранней стоянки (Лахтинской), представляющей эту культуру, характерно комплексное хозяйство, в котором одно из ведущих мест занимало рыболовство: “О рыболовстве свидетельствует сравнительное обилие среди находок каменных грузил от сетей. На рыболовный промысел указывают остатки китовых костей на стоянке, но полное пока отсутствие там орудий гарпунного комплекса говорит о неразвитости морской охоты” (Диков, 1979а. С. 256).

Более поздние стоянки этой культуры свидетельствуют о том, что морской зверобойный промысел постепенно приобретал в хозяйстве кереков ведущее место: “Хозяйство на этом этапе было по-прежнему комплексным, но морская охота стала играть уже более значительную роль” (Диков, 1979а. С. 258).

Территориальные группы кереков XIX – начала XX в. различались по соотношению хозяйственных занятий. Так, кереки, проживавшие в бухте Анастасии, были близки по типу хозяйства к корякам-алюторцам. Они занимались рыболовством, морским зверобойным промыслом, пушной охотой и мелко-табунным оленеводством.

У северных (наваринских) кереков соотношение хозяйственных занятий было несколько иным. Главными из них были рыболовство и ловля птиц, морской зверобойный промысел, пушная охота, меньшее место занимала охота на диких оленей, горных баранов, а также сусликов и тарбаганов. Оленеводства северные кереки не знали. Большое хозяйственное значение у них имело собирательство на морском берегу и в тундре.

Хозяйственный цикл у кереков разделялся на два основных сезона: летний и зимний. Летний начинался с июня и длился до начала заморозков в сентябре, зимний – с сентября по июнь. С этими циклами были связаны переходы весной из зимних жилищ в летние, а осенью – во вновь построенные зимние жилища. Осенью кереки охотились на тюленей и моржей, зимой ловили пушных животных, рыбачили (ставили сети и морды подо льдом), стреляли нерпу, весной выкапывали из нор сусликов и заготавливали яйца, ловили птиц на птичьих базарах, охотились на лежащих на льду моржей и лахтаков, пеструю нерпу. Летом ловили и заготавливали рыбу.

Рыболовство. Как свидетельствуют археологические памятники, рыболовство – древнейшее занятие кереков. Одно из ведущих мест оно занимало в хозяйстве кереков и в XIX–XX вв.

Основным объектом рыбного промысла были лососевые: горбуша, чавыча, голец и особенно нерка и кета. Лососевых ловили вблизи от устьев рек во время рунного хода. В лагунах и устьях рек кереки ловили также навагу, корюшку, сига, чира, а в море – палтуса и камбалу. По берегу моря собирали мойву (уёк).

Главным орудием лова были сети, которые “в прошлом плели из жил кита, а когда предоставлялась возможность, то и из жил оленя. Сети из крапивной нитки, какие изготовляли приморские коряки, попадали к керекам крайне редко через посредников и имели огромную ценность. Сети были короткими и ставились с берега с помощью специального шеста. Это было наиболее эффективное средство лова рыбы” (Леонтьев, 1983б. С. 22).

К концу XIX в., когда резко сократился китовый промысел, сети собственного изготовления у кереков исчезли, в связи с этим они перешли к более примитивным способам промысла рыбы: ее ловили специальными крючками, глушили на перекатах дубинками “куплунан”, ставили “морды”, перегораживали небольшие реки, строили плотины (Леонтьев, 1983б. С. 22). Как и другие народы Камчатки и Чукотки, керек широко употребляли рыболовные удочки. Крупных рыб с древних времен ловили с помощью остроги (Диков, 1979а. С. 259). В коллекции Н.Л. Гондатти имеется трезубец, который керек использовали для ловли мелкой рыбы (ПФА РАН. Ф. 250. Оп. 3. Д. 87. Л. 12).

По мнению Леонтьева, рыболовство керек по орудиям и способам лова было намного беднее и примитивнее корякского. Это связано с недостатком у керек материала для изготовления орудий лова (Леонтьев, 1983б. С. 23).

Большую хозяйственную значимость имело для керек рыболовство и в советское время. Н.Б. Шнакенбург, наблюдавший жизнь керекских селений в 1930-х годах, писал о рыболовстве керек следующее: “Весенне-летний промысел горбуши, мальмы (голец), кеты, красной является для кэрэцкого населения занятием, дающим основные средства к существованию... Промысел рыбы ведется населением главным образом во время входа ее в реки для нереста и начинается примерно во второй половине июля. Лов рыбы производится с берега реки при помощи неводов и сеток. Пойманная добыча загоняется в виде вяленой на солнце юколы, служащей основным продуктом питания кэрэков зимой” (Шнакенбург, 1939. С. 100).

Рыболовство и в настоящее время продолжает оставаться важнейшей хозяйственной отраслью коренного населения восточного района Чукотки, где проживают керек и их потомки. Сейчас рыбу ловят здесь ставными сетями. Зимой ставят сети подо льдом, вырубая с осени специальные лунки и пропуская ставной ремень. Готовят юколу. Часть рыбы солят. Для своих нужд керекам, как малочис-



Сушка юколы на совхозной рыбалке

Керек, чукчи. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Мейныпильгино. 1969 г.
Фотоархив ИЭА РАН

ленному народу Севера, разрешается льготный промысел лососевых в количестве необходимом для питания. В 2003 г. в с. Хатырка начал свою работу мини завод по переработке рыбы, выловленной сейнером “Рубикон”.

Морской зверобойный промысел издревле являлся одним из основных хозяйственных занятий кереков. Н.Н. Диков считал, что “обилие моржовых черепов в жертвенниках и костей различных морских животных, включая китовые, в культурных слоях поселений ярко свидетельствуют об интенсивности морского промысла у древних кереков” (Диков, 1979а. С. 259). На это же обстоятельство обратил внимание и В.В. Леонтьев, характеризуя памятники древнекерекской культуры: “На этих жертвенниках... можно найти черепа нерп, лахтаков, сивучей и торчащие или упавшие одиночные челюсти гренландских и других крупных китов. В древних жилищах попадались китовые ребра, лопатки, рядом с поселениями встречались и китовые черепа. Все это говорит о том, что в прошлом большое место в жизни обитателей побережья занимал морской промысел, объектом которого были моржи, сивучи, лахтаки, нерпа и меньше – киты” (Леонтьев, 1983б. С. 27).

Морской зверобойный промысел кереков несколько отличался от чукотско-эскимосского и алеутского. Так же, как и соседние народы, керекы выходили на охоту в море на байдарках. Команда байдары при охоте на кита обычно состояла из десяти человек (8 гребцов, 1 рулевой и 1 гарпунщик). По данным В.В. Леонтьева, керекы, в отличие от береговых чукчей и эскимосов, не использовали поворотных гарпунов при охоте на китов. У Н. Н. Дикова на этот счет было иное мнение: “Наличие в этнографических коллекциях с территории кереков своеобразных гарпунных поворотных наконечников позволяет думать, что древние керекские наконечники гарпунов пока просто еще не обнаружены” (Диков, 1979а. С. 258). Последние исследования древнекерекской культуры подтвердили предположение Дикова. Так, находки в новом поселении Лахтинской культуры, обнаруженном А.А. Галаниным, доказывают, что древние керекы пользовались поворотными гарпунами (Бацаев, Лебединцев, Хаховская, 2003. С. 10).

По данным В.В. Леонтьева, керекы, охотясь на китов, не преследовали их, как чукчи и эскимосы, чтобы загарпунить, а били животных стрелами и копьями, стараясь перебить позвоночник у хвостового плавника, лишая тем самым кита возможности двигаться. Охотились керекы обычно в горловинах лагун, когда китов было удобно бить не только с байдар, но и с берега. При этом, как предполагает Леонтьев, керекы, как и алеуты, пользовались отравленными стрелами (Леонтьев, 1983б. С. 29).

Образцы орудия морского зверобойного промысла кереков (гарпунное устройство, дубинки и др.) хранятся в МАЭ, в коллекции Н.Л. Гондатти. Леонтьев так характеризует гарпунное устройство из этой коллекции: “Керекская спица”, как называет гарпун Н.Л. Гондатти, имеет длину 175 см. Головка и упор сделаны из клыка моржа, по длине и форме сильно отличаются от эскимосско-чукотских. По всему древку проходит лахтаний ремень, который перехвачен в двух местах, как и у чукчей... В отличие от чукотского гарпунного комплекса, головка гарпуна и упор прикреплены по скосу с уступами на древке и кости, в то время как чукчи и эскимосы вставляют их клином в прорезь древка и плотно обматывают плоским ремнем.

Наконечник гарпуна, по-керекски “вамак”, сделан также из моржового клыка. Желтизна кости говорит о том, что он был в длительном употреблении. В отличие от чукотского и эскимосского орудия маленький железный вкладыш закреплен металлической заклепкой небрежно и неумело (чукчи и эскимосы заклепку делают из медной проволоки, которая не ржавеет в морской воде). Нако-

нечник гарпуна соединяется с основным ремнем китовой жилой. Ремень лахтаций, толщина 4 мм, ширина 12 мм. На расстоянии 12 см от наконечника на ремне жилами закреплен колок, имеющий плоскую форму с утолщением у основания, которым он вставлялся в головку гарпуна (а затем уже на колок насаживался наконечник гарпуна). Освобождался колок из тела загарпуненного животного путем сильного рывка на себя: гарпун оставался в теле, колок – на лине и вместе с древком всплывал на поверхность. Этот способ освобождения гарпуна от древка не всегда был эффективным, так как вместе с колком и древком мог выскочить из тела животного и наконечник гарпуна, и животное с небольшой ранкой уходило от охотника” (Леонтьев, 1983б. С. 28).

Распространенным орудием охоты, в том числе морской, была особая дубинка *калувийанана* – древко с насаженным куском моржового клыка или металла. Этим примитивным орудием кереки промышляли на лежах тюленей и, возможно, моржей, а также бурого медведя. В коллекции Н.Л. Гондатти имеется несколько образцов такого орудия. Сам Гондатти называл его “медвежьей дубинкой”. В.В. Леонтьев исследовал и описал два вида “медвежьих дубинок” из этой коллекции: “Первая представляет собой древко длиной 112 см, на утолщенной (3 см) конец которого насажен массивный кусок моржового мореного клыка в форме прямоугольника с закругленным каменным теслом гранями и большими шипами на поперечных сторонах. Длина куса 13 см, ширина 5–6 см, толщина 3 см. 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, противоположный конец помогал при ходьбе по льду, твердому насту и выполнял роль посоха.

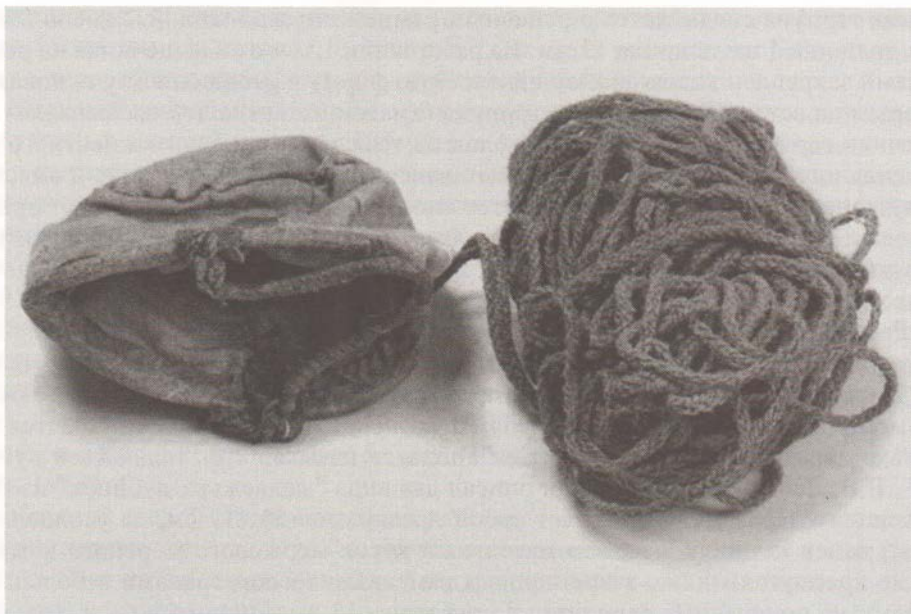
Вторая “медвежья дубинка” тоже представляет собой древко длиной 135 см, но на утолщенной своей части уже имеет насадку из железа, похожую на кайло или мотыгу. Для утяжеления веса и увеличения убойной силы дополнительно насажен округленный кусок моржовой кости с высверленным отверстием по сердцевине клыка. На другом конце древка имеется наконечник из оленьего рога с шипом.

В прошлом *калувийанана* был постоянным спутником керека в тундре и на берегу моря, так же как у чукчей и коряков постоянными орудиями были копье и лук со стрелами” (Леонтьев, 1983б. С. 29).

По своему назначению и способу употребления керецкие “медвежьи дубинки” находят аналогии с древними предшественниками томагавков индейцев Северной Америки. Такие орудия обнаружены на американском континенте при раскопках некоторых могильников и курганов. Интересно, что подобное оружие использовали в XVII в. анаулы (племя юкагиров), оно (“топоры на долгие топорыща сажены”) упоминается в отписках русских казаков (Степанов, 1937. С. 220). Еще в 1970-е годы “медвежья дубинка” находила применение у охотников и пастухов Чукотки.

В.В. Леонтьев считал, что керецкий морской промысел, ограниченный прибрежными водами, косами и отмелями, был крайне примитивным и малоэффективным по сравнению с таковым у приморских чукчей и эскимосов. Возражая Леонтьеву, Н.Н. Диков писал: “Некоторые исследователи, очевидно, ее (морскую охоту. – Е.Б.) недооценивают, когда подчеркивают, что кереки не были настоящими морскими охотниками. Ближе к истине, вероятно, В.Г. Богораз, отмечая, что кереки прежде имели кожаные байдары и жили охотой на моржей” (Диков, 1979а. С. 258).

С исчезновением моржовых и нерпичьих лежищ нарушилось равновесие в экономике кереков, что привело к истощению и вымиранию этой народности.



Приспособление для ловли мелких морских животных
Керек. Чукотский АО, Анадырский район. МАЭ, № 441-20

Н.Л. Гондатти писал по этому поводу следующее: “Керекиты бедны, часто страдают от недостатка корма, особенно в последние годы, когда благодаря деятельности американских судов, ежегодно в течение многих лет посещавших весной это побережье и даже теперь не оставляющих его без внимания, совершенно исчезли киты и моржи, вернее сказать, они, сильно напуганные, сделались совершенно недоступными для местного жителя, с его плохой байдарой и метательными орудиями” (*Гондатти*, 1897д. С. 177). В.Г. Богораз также считал, что массовое истребление моржей американскими китоловами в 1870–1880 гг. и в последующие годы “послужило причиной того, что племя кереков на южном берегу Анадырского залива, испокон веков жившее моржовым промыслом, стало голодать и вымирать” (*Богораз*, 1991. С. 61).

К концу XIX в. морской промысел у кереков пришел в упадок. Тем не менее, Н.Б. Шнакенбург отметил его хозяйственную значимость у южных кереков в 1930-е годы. Он писал: “Второй по значению отраслью экономики населения является промысел пестрой, отчасти серой нерпы и крылатки. Летний промысел нерпы с ружьем производится с берега или же с байдары. В первом случае охотник тщательно маскируется в камнях высокого берега и терпеливо поджидает с ружьем добычу. При охоте с байдары в бухтах выезжают трое охотников, которые, передвигаясь по воде с места на место, подкарауливают нерпу, время от времени высовывающую свою голову на поверхность воды. Охота на нерп ведется главным образом из-за жира, необходимого для освещения жилищ. Нерпичье мясо идет в пищу, а из шкур шьется обувь и выделяются ремни для хозяйственных надобностей”. (*Шнакенбург*, 1939. С. 100).

О морской охоте в 1940-х годах в местах исконного расселения кереков вспоминает А.Г. Керек: “На моржовую охоту я ходил с 10 лет. Ходили мы на байдарках. У нас 7 байдар было. Байдары большие, из моржовых шкур, шли на веслах или на парусе, моторов не было никаких. И охотились мы в основном напротив лагуны Тымна, и немного в сторону, иногда вместе со льдом нас направо несло, в сто-

рону Беринговского, вниз, на юг. Весной всегда течение несло на юг. Из байдар высаживались, преследовали зверя. Где зверь сидел, там его и били. Охотились уже с оружием. Я начал охотиться, наверно, в третьем классе. Оружие было немецкое, привезенное после войны, а до этого были больше карабины, “берданки” у отцов. А раньше, когда не было оружия, старики рассказывали, да я и сам знаю, охотились на льдах поколочными копьями... И на льдах в Мейныпильгино, Хатырке, по-моему, охотились только на лахтака, нерпу, ларгу.

Там и ледовая обстановка совсем другая, море открытое все время. А альтаамские – это в основном туманские, исконные моржатники. Потому, что при мне, я помню, они тоже охотились на морзверя вместе с нами. Они к нам приезжали, мы к ним. Часто в Мейныпильгино мы встречались.

На китов туманцы никогда не охотились, хотя китов заносило в лагуну на оттели. Часто они просто барахтались, застревали по отливу, а потом дожидались прилива и уходили. Никогда наши в них не стреляли, никогда не кололи, только, когда большим штормом выбрасывало, а такое часто случалось. Кит застревал на меляках” (Чтобы помнили, 2002).

К середине XX в., по свидетельству В.В. Леонтьева, кереки совершенно не промышляли морского зверя. Правда, И.С. Вдовин писал в своем дневнике 1961 г. о ловле кереками нерп: “Нерп и до сих пор ловят особыми удочками, сделанными из железа. Удочка делается по шаблону раздвинутых пальцев руки безымянного и мизинца из прочного железа, еще не так давно эти удочки делались из моржового клыка. К длинному концу удочки прикреплялся прочный лахтаций ремень, примерно по 1,5 метра длиной. Свободный конец ремня пропускали через рот и анальное отверстие рыбы, так чтобы удочка оказалась во рту рыбы. Затем к свободному концу этого ремня привязывали длинный в 100–200 метров линь (ременный или из прочной веревки) и забрасывали рыбу в море. Нерпа хватала рыбу с головы, глотала и таким образом оказывалась на крючке” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 62. Л. 6–6 об.).

Но в конце XX в., уже в постсоветское время, на Чукотке началось интенсивное возрождение морского зверобойного промысла. Стал развиваться он и в местах традиционного проживания кереков. В настоящее в Анадырском районе время им занимаются несколько сельхозпредприятий.

Мясная и пушная охота. Кереки охотились на горного барана, дикого оленя, бурого медведя и других животных. Использовали на охоте обученных собак. Одним из главных орудий охоты кереков был лук со стрелами. При этом втульчатые наконечники для стрел различались по форме и размерам. При охоте на мелких животных: зайцев, сусликов (евражек) и других использовались мелкие тупые наконечники, для более крупных животных (дикого оленя и др.) использовали более массивные наконечники.

У кереков не существовало религиозных ограничений в охоте на волков, в отличие от соседних народов: коряков, эскимосов, чукчей, у которых бытовали элементы культа волков. Волчьи шкуры шли для шитья и отделки одежды. Для этого использовали также шкуры росوماхи и выдры. Охотились на волков особым способом: “В кусочек жира вставляли заостренную с двух концов гибкую тонкую пластинку из китового уса, свернутую в кружок. Затем этот кусочек жира замораживали и разбрасывали по волчьим следам. Так же кереки охотились и на других хищных животных. Такой способ промысла хорошо известен и эскимосам, которые так охотились на белого медведя” (Леонтьев, 1983б. С. 33).

В полевых дневниках И.С. Вдовина есть информация о способах охоты кереков на медведей: “Гиункев говорит, что кереки изобрели и широко пользовались петлями для ловли медведей. Петли делались из прочного ремня или

тонкого троса, который они якобы брали на омокских (юкагирских. — *Е.Б.*) рыбалках. Ставили петлю на медвежьей тропе между двумя деревьями (кедрачи) так, чтобы нижний конец петли находился на высоте 50–60 см от земли, а верхний должен быть выше метра. Нужно было поставить петлю так, чтобы медведь прошел в нее только головой. Свободный конец петли привязывали к дереву обязательно так, чтобы затяжка ее произошла с левой стороны медведя. Попав в петлю шеей, медведь так ее затягивал, что задыхался (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 62. Л. 7–7об.). В случае удачной охоты на медведя устраивали праздник благодарения.

В голодные годы кереки промышляли песцов и лисиц, но не как пушнину, а для потребления в пищу. Их били стрелами или выкапывали из нор. В конце марта — начале апреля охотились на сусликов, которых тоже выкапывали из нор. В календаре кереков этот период так и назывался “сикакайллын” — “сусликов месяц”. Помимо сусликов в голодные годы кереки употребляли в пищу мышей, тарбаганов, собак.

Ясачная повинность обязывала кереков заниматься пушным промыслом. Но нехватка орудий охоты ограничивала их возможности охоты на пушных зверей. Наиболее ценными считались у кереков шкуры росомых и выдр, так как они использовались для отделки меховой одежды и имели спрос при меновой торговле.

В период социалистических преобразований кереки получили возможность приобретать через кооперацию капканы, огнестрельное оружие. Пушной промысел получил в этот период новые возможности для своего развития. Он материально стимулировался властями, о чем писал Шнакенбург: “Зимняя охота капканами на пушных зверей (лисицу, песца) дает возможность приобретать в фактории села Алука необходимые привозные продукты: чай, табак, муку, материю, охотприпасы, и является скорее подсобным занятием. Охота же на горных баранов с целью добычи мяса случайна и не носит регулярного промыслового характера” (*Шнакенбург*, 1939. С. 100).

Древние кереки охотой на птиц “занимались очень активно с помощью специальных сетей и особых тупых наконечников стрел-томаров” (*Диков*, 1979а. С. 259).

В пищу кереки употребляли всех морских птиц, но основным объектом добычи была кайра. О птичьем промысле кавачинских кереков писал в 1777 г. капитанармус Иван Анкудинов: “Вокруг Хатырского мысу до Тапатоги есть довольно небольших губ, в коих рыбы кеты, также птицы, черных урилов и топорков предовольно, коих тамошние жители промышляют вязанными ис кропивы сетми; наперво в середине утесу на верху вяжут за камень или за колоченный деревянной кол ремень толстой, а другим свяжет за себя человек за середину и вязанную сеть, коя натянута по шесту не более как дву сажень, и спуститца на том ремне по утесу вниз сколько ему надобно и тех птиц на гнездах яичных ловят, а сколько наловит и вяжет на ремень; а потом другой человек, один или двое, на ремне натягивают на гору обратно” (цит. по: *Косвен*, 1962. С. 289).

В.В. Леонтьев считал, что птицеводство было наиболее развитым видом промысла: “Здесь значительно богаче терминология, оригинальны и совершенны способы ловли птиц” (*Леонтьев*, 1983б. С. 23). Ученому удалось реконструировать некоторые забытые способы охоты на птиц. Так по его описанию, ловлю птиц на птичьих базарах кереки производили следующим образом: “Из жил кита плели специальную сеть “пайнинтын” длиной до 3 м, шириной около 2 м с размерами ячеек 6х6 см. Одной стороной сеть привязывали к палке, нижний край оставался свободным. К концу палки крепили прочный лахтаций ремень. Про-

мышлявший кайру керек подходил к краю отвесной скалы, на уступах которой внизу сидели на гнездах птицы, и, смотав сеть в рулон, бросал ее вниз. Сеть на лету распускалась, керек выжидал, когда успокоятся птицы, а затем начинал медленно поднимать сеть вверх. Кайры срывались с гнезд и попадали в сеть. За один прием в сети запутывались десятки кайр” (Леонтьев, 1983б. С. 24). Похожий способ ловли птиц отмечен С.П. Крашенинниковым у ительменов (Крашенинников, 1949. С. 316).

С помощью силков керек ловили бакланов. В полночь, когда, по керекским поверьям, баклан, ничего не видит, “со скалы на крепком ремне спускали человека. Он повисал там, где сидели бакланы, и спокойно надевал петлю на длинную шею баклана, сдергивал его и опускал в кожаную сумку, которую на ремне поднимали помощники” (Леонтьев, 1983б. С. 25). Хатырские керек охотились на уток на их гнездовьях, используя тупые стрелы-томары.

Орудием охоты на уток-гаг служили палки: “На косах, через которые пролетали стаи гаг, которые обычно летят низко над землей, керек выкапывали углубления, в которых мог лежать человек навзничь, так, чтобы не быть видным – в уровень с землей. Охотник в руке держал прочную палку до 1,5 м длиной. Когда над ним показывалась стая гаг, он бил их палкой” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 62. Л. 7об.–8).

В больших количествах керек собирали птичьи яйца. И.С. Вдовин писал об этом: “В бухте Ушакова и Гавриила много птичьих базаров. Керек собирали на скалах яйца, спускаясь на ремнях и кроме того, пользовались особыми сачками (объемом на 5 яиц), которые прикрепляли к длинному шесту. Такими сачками снимали яйца птиц со скал (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 62. Л. 4).

В советское время коренное население юго-восточной Чукотки почти утратило традиции охоты на птиц, но у керек эти традиции долгое время сохранялись.

Сейчас коренные жители юго-восточной Чукотки практически не занимаются птичьим промыслом.

Существенную роль в хозяйстве играло собирательство. На берегу моря керек собирали морскую капусту, водоросли, моллюсков. Все это употреблялось в пищу. Собирательство считалось исключительно женским занятием. В одной из керекских сказок герой спрашивает у бабушки разрешения пойти на берег моря, и та ему отвечает: “Ох, не мужское это дело ходить по берегу моря, этим только женщины занимаются” (Леонтьев, 1983б. С. 103). В тундре керек собирали различные съедобные растения, в том числе шикшу, морошку, голубику, бруснику и другие ягоды. Так же, как чукчи, коряки, кочевые чуванцы, керек собирали съедобные корни в норах мышей и сусликов.

Северные керек не занимались оленеводством. Существует предание “Почему керек безоленные”, записанное В.В. Леонтьевым в 1970 г. в с. Мейныпильгино у чукчей, где говорится, что керек еще при сотворении высшими силами оленей отказались принимать в этом участие: “Керек были нашими предками, первыми были. Однако оленеделание в один день было. Но керек не захотели делать оленей в этот день и сказали: “Завтра оленей делать будем”. Но на следующий день не было оленеделания. В один день все закончилось” (Леонтьев, 1983б. С. 127). Конечно, при том, что мужчины-керек занимались пастухами к богатым оленним чукчам, какие-то хозяйственные различия между кереками и местными чукчами постепенно стирались. Многие члены смешанных чукотско-керекских семей были заняты в оленеводстве. Перепись 1926–1927 гг. выявила более 30 кочевых, т.е. оленных, керек, составлявших 7 хозяйств Керекремкинского сельсовета.

Южные кереки, соседи коряков-алюторцев, издавна занимались мелкотабунным оленеводством. Об этом виде хозяйства у кереков в 1930-е годы так писал Шнакенбург: “Каждое семейство кэрэков бухты Анастасии имеет 10–15 оленей, которые пасутся в общем стаде у Тынгийилькана. Последний приходится родственником всем кэрэкам бухты Анастасии и не является крупным оленеводом чавчувенского типа: совместное стадо его и родственников насчитывает всего 60–80 оленей. Сам Тынгийилькан, мужчина лет 45, по своему происхождению – коренной уроженец бухты Анастасии, а поэтому и с этой точки зрения его нельзя никак отнести к оленеводам-чавчуведам. Летом Тынгийилькан занимается рыбной ловлей на р. Ильпырваям, а зимой отходит со стадом вверх по реке ближе к горам (Шнакенбург, 1939. С. 100).

Резкого разделения труда между оленеводами, охотниками и морскими зверобоями в чукотско-керекских селениях в XX в. не существовало. А.Г. Керек вспоминал: “Мой отец раньше был оленеводом, пас оленей, и побочно охотился на песцов. А когда образовался колхоз, он стал уже охотником, зимой охотился на песца, а весной и в июле был морзверобоем. И разделение труда у охотников и оленеводов появилось уже, когда колхозы образовались.... И даже я помню, как оленеводы нанимались в морзверобойные бригады, чтобы заготовить жир для жириков” (Чтобы помнили, 2002).

В доперестроечные годы оленеводство в Беринговском районе Чукотки было весьма развито. В 1980-х годах в совхозах района выпасалось около 40 тысяч оленей. В постсоветское время на Чукотке наблюдался упадок этой отрасли хозяйства.

Производство изделий из дерева и кости. Кереки изготавливали украшения, различные хозяйственные и ритуальные предметы из моржовых бивней, дерева, бересты, оленьего рога и других материалов.

Изделия часто украшали орнаментом. На жертвенных местах кереков находят старинные наконечники стрел, черенки которых украшены опоясывающими линиями. “Орнамент из опоясывающих линий, – писал Леонтьев, – типичен для керекской культуры, но среди наконечников копий, найденных на жертвеннике в губе Гавриила, один был с несколько своеобразным орнаментом (форма и размер аналогичны). Орнамент нанесен на слегка утончающемся втульчатом черенке. Он представляет собой две пары тройных опоясывающих линий, но вместо точек и вертикальных черточек от верхних линий двух поясков отходит веточка, которая просматривается с боков и с тыльной части черенка. По форме веточка напоминает стилизованную летящую птицу. Подобная веточка не встречалась на других изделиях кереков” (Леонтьев, 1983б. С. 49).

На остатках древнего керекского поселения Каныйун Леонтьевым была найдена “загадочная фигурка птички с нерпичьей головой”, сделанная из моржовой кости. “Фигурку птички керек М.И. Етынкеу назвал *тчикылтчики*, что значит “сова”. Сова – распространенный фольклорный образ кровожадной птицы, способной съесть своих детей. Фигурка совы у шейки имеет отверстие, что указывает, что она служила амулетом, который носили на шее или поясе. Вся фигурка орнаментирована опоясывающими и продольными двойными и тройными линиями с треугольными точечками” (Леонтьев, 1983б. С. 50).

В МАЭ, в коллекции Н.Л. Гондатти хранятся керекские детские игрушки, представляющие собой фигурки животных.

В конце XIX – начале XX в. большую популярность получило у кереков (как и у других народов Камчатки, Чукотки, Аляски) изготовление коробочек для хранения нюхательного табака. В.Г. Богораз отмечал: “Коряки, кереки, обрусевшие юкагиры, а также колымские чукчи делают коробки для нюхательного табака по одному стилю, изготавливая их из дерева, оленьего рога, моржовых бивней. То же



Фигурка моржа

Кость. Кереки. Чукотский АО, Анадырский район. МАЭ,
№ 442-28-35

самое наблюдается у аляскинских эскимосов” (Богораз, 1991. С. 139) К.Я. Лукс, посетивший кереков в 1927 г., писал: “Керэkit-искусный кустарь. Трубки керэkitского изделия славятся по всему Чукотско-Анадырскому краю” (ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 674. Л. 132 об.).

Средства передвижения. Среди соседних народов кереки считались хорошими собаководами. Соба́чьи нарты у кереков сходны по своему устройству с грузовыми нартами чукчей и коряков. В.И. Иохельсон считал, что “способ езды на собаках, распространенный у коряков, является общим для всего северного населения Восточной Сибири и Дальнего Востока, как русского, так и туземного, и в особенности близок к чукотскому” (Иохельсон, 1997. С. 74). Собак запрягали в нарту попарно, цепочкой.

Соба́чьи упряжки оставались главным видом зимнего транспорта у кереков и в 1930–1940-х годах. Так, Н.Б. Шнакенбург писал: “Средством передвижения кэрэков зимой служат собаки, запрягаемые попарно (10–12 собак) в деревянные нарты, устройство которых однотипно соба́чьим нартам приморских нымыванов” (Шнакенбург, 1939. С. 101).

Зимой кереки использовали ступательные лыжи.

Средством передвижения и промысла в летнее время служила байдара корякского типа, которая короче и шире чукотско-эскимосской. Нос и корма байдары имели полукруглую форму. Остов байдары покрывали моржовыми или лахтачьими шкурами, позднее – оленьими. Части байдары укреплялись китовым усом и деревянными гвоздями. По данным И.С. Вдовина, у кереков были байдары разного назначения: при охоте на китов “использовали байдару особой конструкции. Она имела расширение спереди, низконоса по корме, как ложка из бараньего рога, чтобы не утопил кит”, при охоте на моржей использовались байдары другой конструкции (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 66. Л. 71). Н.Б. Шнакенбург писал: “Для охоты в бухте кэрэки выезжают на обычной нымыванской байдаре с широким носом и узкой кормой. Деревянный остов байдары обтягивается 6–8 шкурами лахтак. По рассказам стариков, кэрэки выезжали раньше на моржовый промысел в больших байдарках с узкой кормой и носом, которые еще бытуют и сейчас среди приморских чуко́ч” (Шнакенбург, 1939. С. 101–102).

Обшивку на байдару шили женщины. Ранней весной, перед тем как натянуть покрывку на остов байдары, ее размачивали, потом обтянутую покрывку осматривали, чинили. Испорченные шкуры заменяли новыми, старые шли на подшивку торбасов. Обычно на каждую землянку имелось по одной байдаре (Архив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 7. Д. 1109. Л. 47).

Селения и жилища. Отличие керекских селений от чукотских и эскимосских, по описанию Леонтьева, заключалось в следующем: “Если у приморских чукчей и азиатских эскимосов от мыса Шелагского по побережью на восток, а затем на юг до залива Креста были сложившиеся оседлые поселения..., которые просуществовали до начала коллективизации и укрупнения чукотских поселков, то у кереков постоянных поселений не было, а имелись сезонные обжитые места: летние и зимние. Возможно, этим и объясняется такая неточность в сведениях о керекских поселениях. Так, перепись 1897 г. дает 5 поселений на территории расселения керек; В.Г. Богораз (1901 г.) – 12; Приполярная перепись (1926–1927 гг.) – 10; Н.Б. Шнакенбург (1937 г.) – 8 поселений” (Леонтьев, 1983б. С. 10).

В 1901 г. В.Г. Богораз зафиксировал следующие селения керек: “Nachatahin и Keniun имеют каждое по одному жилищу с 25 жителями в каждом. В селении Vatikran три подземных жилища с почти 50 жителями. Селения Annon, Malan, Yagnon и Ukilan имеют каждое по одному жилищу с 25 жителями. Pri в устье реки того же названия – три жилища и приблизительно 50 жителей. Поселки Mecivnen, Tapan, Vaimentahin и Tapatahin имеют по одному дому и около 25 человек в каждом. В селении Kavacat 21 житель. Следовательно общая численность керек 371 человек” (Иохельсон, 1997. С. 38).

На основании исторических документов и собственных полевых материалов, Леонтьев выявил 28 мест поселений керек XVII–XX вв. Одно из них, Нигрин, расположенное на мысе Гека у входа в Анадырский лиман, и названное по имени главы общины, упоминается, по мнению Леонтьева, в донесении Семена Дежнева: “Да прошлого ж 1652-го году на корге ходили мы в поход на коряцких людей, что оне от той корги живут недалеко и на корху под нас тайно убойства для приходят и зверя морскова моржа промышляют для корму. И мы, яз, Семейка, с товарищы, на них ходили и дошли их 14 юрт в крепком острошке, и бог нам помог, тех людей разгромили всех и жен их и детей иных поимали. А сами оне ушли, и жен, и детей лутчие мужыки увели, потому что оне люди многие, юрты у них большие: в одной юрте живет семей по 10-ти” (Подлинные документы, 1964. С. 139).

В 10 км от поселения Нигрин, в местечке Нигринутэтэгын, располагалось другое древнее поселение керек. По предположению Леонтьева, после походов Дежнева местные керек покинули Землю Гека, но в XIX в. сюда переселились чукчи и основали здесь поселение, которое просуществовало до 1960-х годов.

Другим старинным местом поселения керек был берег лагуны Туманской. А.А. Ресин, побывавший здесь в 1885 г. отметил, что жителей этих мест соседи называли чухмарами (Ресин, 1888. С. 156).

Поселения керек располагались также у мыса Упанк: “Рядом богатые птичьи базары, зимой хороший промысел нерпы и лахтака. Кромка припая тянется зимой до мыса Барыкова, постоянные приливно-отливные течения образуют трещины и разводья, в которых и держатся ластоногие. По рассказам керек, живших в бухте Угольной, зимой здесь собирались все керек из ближайших поселений” (Леонтьев, 1983б. С. 14). Древнее поселение, обнаруженное здесь, по мнению Леонтьева, “по всем признакам... напоминает защитное укрепление, типичное для северо-восточных палеоазиатов. С одной стороны – отвесная гладкая скала, с другой – сравнительно крутой спуск, который зимой, обли-

тый водой, становился недоступным противнику. С вершины сопочки хорошо просматривалась вся местность” (Леонтьев, 1983б. С. 14). Во время проведения Переписи 1926–1927 гг. у подножия мыса находилось поселение, состоящее из трех хозяйств (кереков?), насчитывавших в общей сложности 10 человек, но уже в 1930-х годах поселение опустело.

Следы двух поселений (Канийун) были обнаружены на обоих берегах протоки, у лагуны Орианда. Леонтьев считал, что одно из этих поселений было тем, где В.Г. Богораз в 1901 г. зафиксировал одну подземную юрту с 25 обитателями.

Селение Этьчун, остатки которого обнаружил В.В. Леонтьев, не упоминается ни в официальных документах, ни в литературе. Оно располагалось в 20 км от Мейныпильгино, на перешейке, отделяющем озеро-лагуну Пекульнейское от моря. Поселение состояло из трех-четырех землянок, соединенных коридором. Рядом найдены остатки культовых сооружений, жертвенных мест: черепа моржей, челюсти китов.

Керекские поселения располагались на галечниковых косах вблизи устьев рек, горловин лагун или же на небольших террасах рядом с нерпичьими и моржовыми лежбищами. Значительная часть этих поселений была покинута жителями в 1920–1950-х годах. Причиной этого являлись социалистические преобразования в регионе. Н.Б. Шнакенбург писал в конце 1930-х годов: “...крупный сдвиг большой политической важности – объединение кэрэков северной группы в одном месте – произошел в 1931–1932 гг. с организацией кэрэцкого колхоза, который и избрал для своего поселения устье р. Майнапильгын. Известную роль в этом сыграла также торговая фактория Майнапильгын – центр снабжения кэрэков товарами” (Шнакенбург, 1939. С. 98). Постепенно керекки сосредоточились преимущественно в двух селениях: Мейныпильгино и Хатырка, вошедших



Полуземлянка. 1930-е годы

Керекки, чукчи. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Мейныпильгино. 1969 г.

Фотоархив ИЭА РАН



Остатки землянки, построенной в 1930-х годах
Кереки, чукчи. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Хатырка. 1969 г.
Фотоархив ИЭА РАН

в 1957 г. в новый Беринговский район, который в 2008 г. вошел в состав новообразованного Центрального района, с 2009 г. – в Анадырский.

Традиционно у кереков различались зимние и летние поселения и жилища. Зимние жилища представляли собой большие коллективные землянки, в которых жили несколько семей, летние – временные жилища, сходные с чукотской ярангой.

Зимние поселения включали обычно одну-три землянки. Так, по данным, приведенным А.И. Рогозинниковым в отчете Вилюнейской культбазы Главсевморпути “в двух землянках, составляющих сел. Малан, проживает зимой 40 человек, из которых в первой землянке живут кэрэки – 21 чел (4 хоз.), а во второй кэрэки и чукчи совместно – 19 чел. (4 хоз.)” (Шнакенбург, 1939. С. 99). В землянках переселялись с первым снегом. Рядом с землянками стояли специальные помосты, на которых хранили имущество, нарты и пр.

Полуподземные зимние жилища были распространены у многих народов северной части Тихого Океана. Специальную работу этим жилищам посвятил В. И. Иохельсон (1908), который выделил ряд общих и особенных черт, характерных для этих сооружений у разных народов. Общие черты, по мнению Иохельсона, состояли в следующем:

“1. Яма для жилища круглой или неправильной формы глубиною от 3 до 6 футов обыкновенно выкапывается на холме, с тем чтобы дождевая вода могла стекать вниз по склону холма.

2. Стены сделаны из бревен, поставленных в яме вертикально. Они образуют прямоугольник или неправильный восьмиугольник или имеют круглую форму. стены наполовину или на треть выходят над ямой, но эти надземные части стен обкладываются землей, вынутой из ям, наподобие вала или обносятся землей в виде холма.

3. Крыша поддерживается четырьмя или более столбами, стоящими в середине жилища, а уклоны крыши спускаются к стенам.

4. Квадратное отверстие в крыше служит дверью, окном и для выхода дыма. Для входа в жилище поставлено бревно с зарубками, служащее лестницей” (Иохельсон, 1908. С. 22).

Указывая на специфику керекских жилищ, Иохельсон писал: “Вследствие недостатка леса кереки... строят свои полуподземные жилища без воронкообразной крыши. Так как дымовое отверстие не служит входом, то у них нет и лестницы с отверстиями. Остов дома, сооружаемый в вырытом углублении, делается из изогнутых шестов и засыпается землей. Внутренность дома выложена кругом шкурами. Зимой, чтобы сберечь как можно больше тепла, жилище засыпается толстым слоем снега. Вход, как зимой, так и летом – через длинные узкие сени. Внутренне устройство помещения такое же, как и в других корякских подземных жилищах” (Иохельсон, 1997. С. 56).

В.В. Леонтьев высказал предположение, что “землянки керекского типа, видимо, более древнего происхождения, чем землянки коряков с воронкообразными устройствами на крышах” (Леонтьев, 1983б. С. 39).

Кереки из селений, расположенных в устье р. Опуки, рассказывали в 1979 г. И.С. Гурвичу, что их зимние жилища – землянки имели два входа, один из



Яранга

Кереки, чукчи. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Мейныпильгино. 1969 г.
Фотоархив ИЭА РАН

которых представлял собой дымовое отверстие в крыше. Вероятно, часть кереков строили свои полуподземные жилища по чукотскому и корякскому образцу. Так что землянки на рубеже XIX–XX вв. могли быть у них как с двумя входами (зимним и летним), так и с одним.

В прошлом для кереков были характерны общие землянки *куймааана* (“с ответвлениями жилище”). *Куймааана* представляла собой “внушительное сооружение, хотя оно было неприметным издали, так как, покрытое дерном, сливалось с естественным ландшафтом. Основу “куймааана” составляла большая общая землянка, имевшая свой выход. Рядом с ней по окружности располагались землянки меньшего размера, в которых уже жили отдельные семьи. Все землянки соединялись с центральной ходами, а некоторые малые землянки имели свой отдельный выход. Кроме того, выходы-коридоры имели небольшие ответвления, которые служили кладовыми для хранения пищи и различных предметов обихода” (Леонтьев, 1983б. С. 37).

При строительстве землянки снимали вместе с дерном слой земли и выкапывали яму глубиной 0,5 м, т.е. настолько, насколько позволяла мерзлота. Затем в центре по форме квадрата вкапывали четыре стойки, отстоящие друг от друга на два-четыре метра. Стойки соединяли перекладинами. На перекладины наваливали толстые жерди и под наклоном закрепляли их в земле. Сооружение обкладывали дерном, а все щели забивали песком и землей. В крыше оставляли светодымовое отверстие, которое зимой закрывали тонкой пластиной речного льда. Пол в землянке засыпали галькой. Вдоль стен составляли земляной выступ, на который обычно клали различные хозяйственные вещи. В землянке обычно жили две-три семьи. Каждая семья жила в отдельном пологе, который освещался и обогревался светильником из нерпичьего жира. Очаг был общим. Когда усиливались морозы и выпадал снег, к выходу дополнительно пристраивали длинный снежный коридор.

Керекское жилище не было приспособлено для двух годовых сезонов: лета и зимы. Летом в дождливую погоду землянка быстро разрушалась. В связи с этим на каждую зиму с началом заморозков кереки строили новые землянки.

Кереки летом жили также и в ярангах. Шнакенбург писал, что “летним жилищем для кэрэков служит круглая в основании и конусообразная юрта (яранга. – Е.Б.) из оленьих шкур, со спальным помещением. Во внешнем устройстве кэрэжской летней юрты нельзя наблюдать каких-либо внешних отличий от юрты чавчувенского типа, подробно описанной В.И. Иохельсоном. По выпадении снега примерно во второй половине октября кэрэки переходят жить в полуподземные жилища типа “валькар” – “дом из челюстей кита”, распространенного жилища приморских нымыланов в прошлом...” (Шнакенбург, 1939. С. 101).

В советское время основным жилищем кереков стал деревянный рубленый дом. Но, на местах летних промыслов, кереки жили в специальных жилищах. В.В. Леонтьев подробно описал такое временное жилище с его внутренним убранством, находящееся на рыбалке Куэт в 22 км от Мейныпильгино. Жилище принадлежало кереку К.А. Турылькоту: “Домик засыпной, 4,5 × 8 м, с пологой двускатной крышей, без потолка. Справа от двери стояла железная печь. В правом скате крыши, ближе к выходу, прорезано окно “инуйнын”. Дальше в глубь комнаты натянут на распорках полог из прочной материи. Хозяева обычно спят в пологе на оленьих шкурах, накрывшись современными одеялами, а приехавшие в гости – вне полога с правой стороны. Чтобы в жилое помещение не поступал холодный воздух, пристроен небольшой тамбур, в котором хранятся сети и различные домашние вещи. Когда в двери тамбура начинает дуть сильный ветер и бить дождь, хозяин делает заслон из досок, чем-то напоминающий длин-

ный снежный коридор в древних землянках кереков, который когда-то тоже служил заслоном от прямых ветров. Такое же жилище было и у керека Кежгынто, жившего на рыбалке Ваамочка. В поселках кереки имели свои благоустроенные квартиры, но все же предпочитали жить на местах промысла” (Леонтьев, 1983б. С. 43).

Одежда. Среди керекских вещей, входящих в коллекцию Н.Н. Гондатти, имеются образцы одежды, обуви, украшений кереков: верхняя женская камлейка, трехпалые перчатки, две пары дымленных торбасов – мужские и женские, ... головной ремешок с украшениями и др. (ПФА РАН. Ф. 250. Оп. 3. Д. 87).

Исследователи этнической культуры коряков (большинство которых рассматривали кереков, как локальную группу коряков) не указывали, что одежда кереков чем-то существенно отличается от таковой у других корякских групп. Вместе с тем они отмечали сходство их одежды с чукотской. Н.К. Шнакенбург писал об этом следующее: “Одежда кэрэков в основном не отличается от нымыланской и шьется из оленьих шкур. Наряду с этим кэрэки (как мужчины, так и женщины) носят и белье, и одежду, приобретаемые в фактории: штаны, рубахи, платья. Некоторое влияние в покрое одежды из оленьих шкур можно наблюдать со стороны чукоч. Летняя меховая верхняя одежда мужчин представляет собой типичную чукотскую рубаху без разрезного ворота и капюшона, типа “Ирэн”. С другой стороны, у мужчин встречается летняя одежда из ровдуги, представляющая собой обычные нымыланские короткие до колен кухлянки с капюшоном. Зимой мужчины носят теплую из двойного пыжика одежду – кухлянку нымыланского типа с капюшоном и нагрудником для защиты лица от ветра. Мужские штаны и короткая до колен обувь, сшитые из ровдуги, встречаются как у кэрэков, так и у чукоч. Летняя одежда женщин у кэрэков и чукоч, однако, различна. В то время, как чукчанки носят летом из ровдуги, а зимой из оленьих шкур комбине (кэркэр) без верхнего балахона и с длинными рукавами, одеждой кэрэчек служит комбине летом из ровдуги, а зимой из оленьих шкур, с короткими рукавами, поверх которого надевают летом матерчатый, а зимой из шкур оленя мездрой вверх, балахон с капюшоном” (Шнакенбург, 1939. С. 101).

На вопрос И.С. Вдовина: “Что отличает кереков от чукчей?”, 24-летний житель с. Мейныпильгино ответил, что таким отличительным признаком кереков, является их одежда: “Кереки шили себе верхнюю одежду из шкур нерпы: штаны мехом наружу. Из шкур молодых тюленей (новорожденных), которые мягко выделялись, шили кухлянки. На кухлянки использовали также шкуры волков, собак, росомех и даже медведей. Из шкур лахтакое делали мандарки, гладкую сторону такой кожи слегка пропитывали жиром, а затем коптили над костром крапиви. Из выделанной таким способом кожи шили торбаса вместе со штанами. В таком полукомбинезоне обычно рыбачили летом” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 62. Л. 4).

У кереков птичий промысел являлся одним из главных видов хозяйственной деятельности, но в отличие от эскимосов и алеутов, использовавших птичьи шкурки для шитья одежды, кереки такой одежды не знали. Они охотились на птиц исключительно из-за мяса.

Непременной принадлежностью мужской одежды у кереков, как и у других народов Северо-Востока, были пояса. Для их декоративного убранства “наряду с кожаной аппликацией, воспроизводящей традиционный орнамент из двойных опоясывающих линий, была характерна вышивка оленьим волосом и сухожилиями нитками, а позднее и цветными фабричными. Вышиваемые узоры состояли из геометрических фигур в виде концентрических кругов и различных волнообразных линий. Нить мастерицы не пропускали через кожу насквозь, а



Пояс охотничий с амулетами и ножами
Кереки. Чукотский АО. Анадырский район. МАЭ, № 442-18

лишь слегка прихватывали ее за верхний край, поэтому на обратной стороне нет следов от швов (МАЭ, № 442-38), что характерно в целом и для всех корякских поясов” (Ермолова, 2005. С. 263).

На пояса подвешивали ножны, кисет, различные украшения, которые одновременно являлись и амулетами: антропоморфные фигурки, изображения птиц и зверей, вырезанные из кости или дерева.

Как и у других народов Северо-Востока Сибири, у кереков существовала специальная погребальная одежда. Она включала меховую кухлянку с пришитым капюшоном, который перед захоронением туго затягивался, открытым оставался только нос. Пояса для погребальной одежды были окрашены в черный цвет (Ермолова, 2005. С. 263). К погребальному поясу обычно прикрепляли некоторые личные вещи умершего.

Специальную ритуальную одежду имели шаманы: “Она была распашной и длинной, расшита узорами. Края были оторочены собачьим мехом, на голове – пушистая шапка с кисточками” (Леонтьев, 1983б. С. 60).

Популярными украшениями были серьги, браслеты, причем серьги носили как мужчины, так и женщины.

Пищей кереков служили продукты морского зверобойного промысла, оленеводства, рыболовства, охоты и собирательства. Их пищевой рацион был сходен с таковым у коряков-алюторцев и чукчей.

Мясо морских животных разрезали на тонкие куски и сушили на вешалах. Популярным блюдом был – “копальхен” – мясо, квашеное в специальных ямах.

Рыбу ели в вареном, сыром, вяленом виде. Белую рыбу почти не заготавливали впрок. Лишь мойву (иногда корюшку) вялили на специальных подстилках или коптили, вплетая в веревки, сделанные из травы (Леонтьев, 1983б. С. 20–21). Красную рыбу – нерку и кету, в больших количествах заготавливали на зиму – рыбу вялили на солнце на вешалах или закладывали в специальные ямы размером 1 × 1,5 м и глубиной до 1 м., где она квасилась. Зимой вяленая и квашеная рыба служила пищей не только для людей, но и для собак.

На зиму заготавливали и птичье мясо: “Не ошипывая, отрезали у кайры кончики крыльев. Затем плечевой косточкой крыла, выдернутой из сустава, отделяли шкурку вместе с перьями от тела, ловко вытаскивали внутренности, а мясо птицы, в основном грудинку, разрезали, развешивали на балках в землянке и вялили над костром; шкурку, отрезав лапки, опаливали на костре, счищали гарь до белизны и после, перевязав шейку, тоже подвешивали на балках. Затем эти тушки, похожие на бутылки, наполняли яичным желтком. Употребляли в пищу в вареном виде” (Леонтьев, 1983б. С. 25).

Один из оригинальных способов приготовления пищи керексами заключался в следующем. В земле выкапывали яму, обкладывали ее плоскими камнями и разводили огонь. Когда камни нагревались, угли вытаскивали, а в яму закладывали дичь, рыбу или оленье мясо. Сверху яму закрывали плоским камнем и засыпали землей или песком. Таким образом, рыба или мясо тушились в собственном соку.

Традиционным любимым блюдом керексов была особая колбаса “павалйаан”. Ее приготавливали следующим образом: “Из птицы (предпочитали чайку) вместе с желудочком вынимали пищевод, затем его надували и высушивали. После пузырь заливали желтком из яиц кайры, чакк, гаги и варили. Когда имелась возможность, то делали “павалйаан” из кишок дикого оленя и даже бурого медведя” (Леонтьев, 1983б. С. 26).

Из праздничных блюд делали толкушу из мяса, нерпичьего жира, ягод и т.д. В качестве опьяняющего и галлюциногенного средства использовали мухомор, который употребляли в сыром и сушеном виде.

Пищу хранили в ямах, над которыми ставили деревянные навесы. В расщелинах, где весной долго не тает, мясо и рыбу зарывали в снег.

На остатках старых керекских поселений археологи находят “небольшие прямоугольные ямы размером 1 × 1,5 для квашения рыбы на местах ее ловли и малоприметные ямы для хранения запасов пищи. У керексов было два вида кладовых: “ачаан” – кладовая для хранения небольших запасов пищи вне землянки, где-то скрытая, о которой знали только самые старшие члены семьи, и “илпахйакку” – кладовые, соединенные с землянкой ходом. Первая кладовая, скрытая и расположенная в стороне от землянки, иногда даже на большом расстоянии, делалась с целью уберечь запасы продуктов в случае нападения иноплеменников, которые обычно грабили кладовые” (Леонтьев, 1983б. С. 39–40).

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Общественную организацию кереков исследовал В.В. Леонтьев. Он писал: “В прошлом несколько поселений составляли родовые объединения. Так, например, наваринские керекы все были связаны тесным родством, имели свою территорию и свой диалект. То же самое можно сказать и о хатырских, или, точнее, опукинских кереках” (Леонтьев, 1983б. С. 16). По его мнению, керекы имели следующих родовые объединения, “связанные территорией и общностью происхождения”:

“1. Туманские керекы занимали территорию на побережье Берингова моря от Анадырского лимана до мыса Барыкова и жили в поселениях Нигрин, Нигрину-тэтэгын, Талкапъэргыргын, Элкытвээм. К XX в. были ассимилированы чукчами.

2. Наваринские керекы занимали территорию от мыса Барыкова до мыса Наварин и жили в поселениях Гачгатагын, Кайамамкут, Майнамамкут, Упанк, Амаамын, Каныйун. К началу XX в. эта группа сильно сокращается в численности ... получает название “мейныпильгинские керекы”. Потомки наваринских кереков в настоящее время проживают в п. Мейныпильгино...

3. Хатырские, или точнее опукинские, керекы занимали территорию от устья р. Хатырка до бухты Наталия и имели поселения Ватыркан, Мыллан, Китана, Ягнагынов, Ильпи, Мимилгытгын. Эта группа кереков частично сохранилась, а с организацией колхоза слилась с чукчами, осевшими на побережье, и постепенно с Опуки перебазировалась в п. Хатырка. Сейчас она почти полностью ассимилирована чукчами.

4. Ковачинские керекы занимали побережье от бухты Наталия до мыса Олюторский. К этой группе, видимо, относятся все остальные керекские поселения.

Похачинский род, упоминаемый В.И. Иохельсон, видимо, представлял смешанную группу кереков и коряков-апукинцев, живших на реках Апука и Пахача” (Леонтьев, 1983б. С. 17)

Исследователи 1930-х годов отмечали у кереков традиционную коллективную собственность на средства производства, т.е. на рыболовный и охотничий инвентарь. Так, в отчете Вилюнейской культбазы Главсевморпути указывалось, что в с. Малан, большинство жителей которого составляли керекы: “на 5 корякских хозяйств приходится: сеток ставных – 10, лодок деревянных – 2, байдар из лахтака – 3, винчестеров – 5, капканов – 36, собак ездовых – 22. Этот инвентарь распределен между хозяйствами более или менее равномерно. Более того – все 10 сетей являются коллективной собственностью” (Шнакенбург, 1939. С. 99). В этом же отчете указывалось, что керекы этого селения “в промысловой деятельности выступают не отдельными хозяйствами, а как одна охотничья или рыболовецкая артель (смотря по сезону). Все хозяйства связаны теснейшим родством” (Там же).

Н.Б. Шнакенбург описал свои впечатления о семейных традициях труда и быта кереков с. Хатырки (Ильпи). По его наблюдениям, семьи кереков этого селения состояли в среднем из пяти-шести человек. Такая семья являлась хозяйственной единицей. “В состав семьи входит глава – обычно пожилой мужчина, его жена и дети, причем женатый сын остается жить в юрте родителей или отделяется. При выходе замуж женщина уходит в юрту мужа; брак, таким образом, патрилокален. Родственные связи между семьями очень крепки и отчетливо со-

знаются родственниками. Родственники коллективно охотятся на пеструю нерпу, но добыча считается собственностью убившего. Родственники обязаны помогать друг другу нерпичьим жиром, сушеной рыбой (юколой) в случае их недостачи; делятся также между собой и привозными товарами: табаком, чаем, сахаром... Несмотря на указанные пережитки коллективной помощи, рыбная ловля ведется каждой семьей в отдельности, и пойманная добыча считается собственностью ловивших. Одной из причин распада большой патриархальной семьи у кэреков, хозяйственно сохранявшейся, по-видимому, еще в начале XX столетия, был упадок коллективной охоты на моржей, вызванный хищническим истреблением этого животного китобоями. С другой стороны, свою роль должен был сыграть и непосредственный обмен продуктами промысла (жир, моржовые и тюленьи шкуры, ремни) с кочевниками-чукчами и коряками-чавчуверами” (Шнакенбург, 1939. С. 99).

В.В. Леонтьев утверждал, что у кереков существовали “матриархальные семьи”. Так, он считал, что в 1930-х годах “основу керекского селения (Гачгатагин. – Е.Б.) составляла матриархальная семья: Улнавыт – женщина и ее младшие братья Апыкуйа и Тан?омрын с женами и детьми. Главой всей этой семьи был не Арат (муж. – Е.Б.), а его жена Улнавыт, которую дети ее братьев называли “ыллапил”, а жены братьев – “анинна” (старшая сестра). На лето эта большая семейная община разбивалась на малые семьи... На зиму все снова собирались вместе и жили одной большой семьей. Запасы рыбы, заготовленные малыми семьями, переходили в коллективную собственность, и распоряжалась ими Улнавыт. Орудия промысла считались общей собственностью (в этой общине было одно ружье, им мог пользоваться любой мужчина семьи)” (Леонтьев, 1983б. С. 54).

Подтверждения главенствующей роли старшей женщины в семье имеются и в керекском фольклоре (Сказки и мифы, 1974). Биографические рассказы кереков иногда свидетельствуют о бесправном, зависимом положении девушек в семье: “Однажды приехал к Тупылю, отцу Омрытваль, отец богатого чаучу Раглята Мылю за пастухами. Хотели было взять моего дядю Нутавея. Но Нутавей был упрямый и вспыльчивый и не захотел идти к чаучу. Тогда Тупыль сказал: “Пусть женщину Омрытваль увезут. Она же женщина. Пусть победствует”. Ему не хотелось отпускать сыновей, охотники нужны. Собрали дочь. Она не хотела, сильно плакала. Тогда ее связали и увезли на нарте” (Леонтьев, 1983б. С. 97). Рождение сына, по-видимому, воспринималось родителями с большей радостью, чем рождение дочери. В одном из керекских мифов Мити (жена известного персонажа Кукки) заворачивает свою новорожденную дочь в мох и относит в тундру.

Как отмечал В.В. Леонтьев, “родственные связи по материнской линии были очень крепкими и отчетливо сознавались родственниками, после смерти мужа женщина вместе с детьми снова возвращалась в род своей матери” (Леонтьев, 1983б. С. 55).

Кереки предпочитали заключать браки с представителями других родственных и территориальных групп. Браки с чукчами, коряками не поощрялись, но чукчи-оленоводы иногда насильно уводили керекских женщин к себе в стойбища, где использовали их, как работниц или пастухов (Там же. С. 96–99).

В XX в. браки с представителями других национальностей стали обычным явлением, особенно много таких смешанных браков кереки заключали с чукчами. Правда, традиции смешанных браков чукчей с кереками имели свои особенности; на них в 1927 г. обратил внимание К.Я. Лукс, который писал: “Чукчи очень охотно берут в жены кэрекитских девушек, тогда как ни одна чукчанка за кэрекита замуж не пойдет. Этим создается своего рода кризис женщин у керекитов” (ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 674. Л. 132об.). По данным Леонтьева, “в 1970 г. в

Мейныпильгино из 11 супружеских пар только в одной муж и жена были кереками, в семи – муж керек, жена чукчанка; в двух – мужья чукчи, жены керечки и в одной – муж русский, жена керечка” (Леонтьев, 1983б. С. 55).

Группового брака, подобного чукотскому, у кереков не было. Но сам термин для обозначения такого брака в их языке существовал – *навтумын*. Но у чукчей слово *навтумгын* обозначает “товарищ по жене”, а у кереков “навтумэн” – “подруга жены”, так называли вторую и третью жену. Случаи многоженства у кереков Леонтьев объяснял обычаем левирата, по которому младший брат, даже если он был уже женат, обязан был брать в жены вдову старшего умершего брата и заботиться о его детях (Леонтьев, 1983б. С. 56).

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Мировоззрение и верования. Кереки одухотворяли природу, поклонялись духам-хозяевам земли, воды, тундры, промысловых зверей. Рядом с каждым керекским поселением имелись жертвенные места, представлявшие многочисленные скопления моржовых черепов с воткнутой китовой челюстью. Здесь складывались приношения в виде различных орудий, женских украшений, пищи. Подобные жертвенники характерны для всех народов Северо-Востока Азии. И.С. Вдовин характеризовал их следующим образом: “В прошлом это непереманный атрибут селения. В настоящее время они сохраняются лишь в виде остатков жертвенных мест. Внешне они выглядят, как скопление черепов и рогов оленей, черепов моржей, сивучей, медведей и других морских и сухопутных животных, постепенно зарастающее травой. До начала 1930-х годов на таких жертвенных местах стояли или деревянные столбы, заканчивающиеся стилизованным резным изображением лица человека, или отдельные кости кита. Теперь уже этих фигур-столбов нет, они не сохранились, но на поверхности и в земле остаются рога оленей, черепа добывающихся животных, а также отдельные орудия, видимо, применявшиеся при охоте на этих животных. Это-то обстоятельство и придает данным памятникам ценность. Это как бы кладовая орудий охоты, которые оставлялись здесь охотниками из года в год, слоями, на протяжении не только многих десятилетий, но, вероятно, не одного столетия. Такого рода многослойные жертвенные места исключительно интересны и важны для истории, потому что они дают наглядное представление об орудиях охоты, используемых при добыче тех животных, черепа которых здесь собраны (Вдовин, 1971. С. 276).

В отличие от чукотских и корякских, керекские жертвенники, по-видимому, не имели деревянных столбов. В.В. Леонтьев писал: “Деревянных столбов, кроме упомянутого хатырскими чукчами, мы не обнаружили, но торчащие челюсти кита встречались почти повсеместно на древних жертвенных местах, которые, возможно, и являлись “хранителями” керекских поселений и имели чисто ритуальное значение. Употребление челюстей китов для хозяйственных нужд, как это наблюдалось у эскимосов и приморских чукчей, мы не встречали на древних керекских поселениях” (Леонтьев, 1983б. С. 47–48).

В.В. Леонтьев исследовал и описал ряд керекских жертвенников, которые имели как сходство, так и некоторые различия. Приводим его описание двух из них: “Опукинский “камак” расположен на галичной косе в северо-восточном углу лагуны, у подножия холмов, идущих от мыса Опукинский (по-керекски Ыллави-нан). Перед ним на косе видны небольшие котлованы старых землянок. Камак представляет собой скопление моржовых черепов с торчащей челюстью кита. Челюсть обломилась от ветхости, верхняя ее часть лежит рядом. Каких-либо знаков на челюсти мы не обнаружили. Вскрытие верхнего дернового слоя ничего не дало, орудия были случайно обнаружены в самой полости торчащего обломка челюсти. Это наконечники стрел, некоторые из них сохранили деревянные черенки. Втульчатые наконечники крайне разнообразны по форме и размерам.

Жертвенник-камак в губе Гавриила находился у южного основания галечной косы. На север от жертвенника видны многочисленные следы землянок. Камак представлял собой большое скопление моржовых черепов без бивней, многие из них вросли в землю, обросли мхом и стали трухлявыми. Китовая челюсть не обнаружена. Обильный промысловый инвентарь был найден сразу же под дерно-

вым слоем. Это наконечники стрел и копий. В отличие от опукинских они значительно массивнее и, видимо, предназначены для охоты на крупного зверя. По способу крепления самыми распространенными являются втульчатые наконечники, затем черенковые уплощенные и шилообразные. Черенки у большинства наконечников орнаментированы у основания опоясывающими двойными, тройными и даже четырьмя линиями, на некоторых наконечниках по нижней и верхней линии расположены треугольные точки” (Леонтьев, 1983б. С. 48–49).

Археологи обнаруживают жертвенные места, относящиеся к древнекерекской культуре. Один из таких жертвенников был открыт археологом А.К. Вернандером в 1930 г. По предположению А.А. Орехова, “данный памятник определяет южную границу распространения Лахтинской культуры и зону контакта с апукинскими коряками, культура которых соединила в себя черты корякской, керекской и ительменской культур” (Орехов, 2005).

Кереки называли жертвенники словом *камак*. В.В. Леонтьев полагал, что это название произошло от названия блюда “камакам” и “что на этом месте производились благодарственные и охранительные обряды с жертвоприношением и кормлением “хранителя деревни” и черепов с ритуального блюда “камакам” (Леонтьев, 1983б. С. 47).

Этнографы обычно связывают описанные здесь жертвенники народов Северо-Востока Сибири с культом предков. В.В. Леонтьев считал, что они связаны как с культом предков, так и с культом животных, так как “на одних остались приношения в виде различных орудий и женских украшений (бусы, серьги, ленточки), на других производились возложения голов и благодарственные и просительные обряды. Первые отражают идею, что покойникам в другом мире нужны орудия охоты, предметы быта, они в какой-то степени связаны с погребальным обрядом. Вторые жертвенники отражают представления, что убитые животные якобы приходят в гости к жителям селения и возвращаются обратно к себе” (Леонтьев, 1983б. С. 52).

Кереки являлись шаманистами. Их шаманы “предсказывали погоду, удачу в промысле, “лечили” больных и совершали различные религиозные отправления. Среди чукчей и коряков керекские шаманы считались знающими и сильными, а женщины – обладающие большой колдовской силой” (Леонтьев, 1983б. С. 60). Относительно керекских женщин то же отметил В.Г. Богораз, который писал, что “все старые женщины из племени кереков считаются очень искусными в колдовстве” (Богораз, 1939. С. 106). Керекские шаманы упоминаются в чукотском фольклоре (Богораз, 1900. С. XVIII–XIX).

Во время религиозных сеансов шаманы надевали специальную одежду, ее важной принадлежностью была шапка с кисточкой. По данным И.С. Гурвича, шаманские бубны кереков, в отличие от танцевальных, имели рукоятку (Архив ИЭА. Ф. 44. Оп. 7. Д. 1109. Л. 47об.). Так же, как и у других народов Северо-Востока, керекские шаманы занимались показыванием различных трюков, фокусов. Один из них (зафиксированный также у якутов, коряков, чукчей) связан с прокалыванием шамана себя ножом. О таких шаманах рассказывал В.В. Леонтьеву в 1970 г. керек М.И. Етынкеу. Примечательно, что в его рассказе шаманский фокус был связан с весьма ответственным гаданием, определяющим выбор между жизнью и смертью: “Раньше были такие шаманы, не похожие на людей. Тело свободно ножом прокалывает, но не умирает, нет. И другому человеку говорит: “Ну-ка нож вытяни!”. Предназначенный умереть не мог выдернуть [нож], не предназначенный к смерти свободно вытаскивал [нож]. И его [шамана] рана, своим ножом проколота, не заметна, не лилась даже кровь” (Леонтьев, 1983б. С. 95).

Лечебная магия кереков была связана с жертвоприношением собак. И.С. Гурвич, побывавший у кереков в 1969 г., отметил в своем дневнике: “Когда кто-нибудь заболел, убивали собак, ставили на кол голову или просто клали головой к востоку” (Архив ИЭА. Ф. 44. Оп. 7. Д. 1109. Л. 58).

Личными и семейными охранителями служили антропоморфные и зооморфные фигурки, символические украшения на одежде, татуировка на лице, считавшаяся у некоторых групп кереков обязательным охранительным знаком для женщин.

Обряды и праздники кереков весьма сходны с аналогичными других народов Северо-Востока. У кереков бытовали семейные, промысловые, календарные праздники. На праздниках совершали религиозные обряды, приносили в жертву собак, устраивали бега на собачьих упряжках, состязались в борьбе, играли на бубне, танцевали. Упоминание о керекских танцах есть в дневниках И.С. Вдовина: “Начинают танцы с бубном обычно от входа справа, лицом к стенке. Бубен большой. В перерывах кто-нибудь (или до этого)... бьет в маленький бубен. В большой бубен бьют обязательно в одежде (*кэмлильон*)” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 66. Л. 68).

Ежегодно устраивался праздник по случаю переселения из летних жилищ в зимние. Во время праздника четыре основные стойки землянки мазали ритуальной “толкушей”, приготовленной из ягод шикши, корешков особых растений, перемешанных с жиром. Потом толкушу на специальных маленьких подносах выносили из землянки и разбрасывали в разные стороны, а вокруг жилища клали пять-шесть стрелок, сделанных из дощечек – это были обереги от всяких бед. После охранительных обрядов участники праздника приступали к трапезе.

Большое распространение имели промысловые обряды благодарения. Каждому добытому зверю оказывались ритуальные почести. Хозяйка землянки встречала охотника с добычей песней, восхваляющей зверя и охотника. После праздничной трапезы кости добытого зверя собирали в кучу, позвонки нанизывали на специальный ремень или веревку и торжественно относили к морю. Вместе с костями клали кусочки вяленого мяса, юколы, ягоду-шикшу, коренья. Все это закапывали в гальку или песок на берегу, произнося извинительное и благодарственное заклинание-просьбу не обижаться и приходить снова в гости.

Особые обряды у кереков были связаны с байдарой. Когда осенью с байдары снимали покрывку, то в сошки, за поселок торжественно выносили головы убитых моржей и оставляли их там. Весной, при натягивании покрывки на байдару, также совершали религиозные обряды.

Существовал обычай при встрече хозяина, вернувшегося домой из длительной поездки или с охоты, бросать ему навстречу горящую головешку из родного очага. Считалось, что это от-



Возжигание нового огня на празднике молодого оленя

Кереки, чукчи. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Мейныпильгино. 1969 г. Фотоархив ИЭА РАН



Остатки обрядовой миниатюрной земляной юрты, сооружаемой на празднике рогов
кильвэй

Кереки, чукчи. Чукотский АО, Анадырский район. 1969 г. Фотоархив ИЭА РАН



Юноша с копьем для ритуального
забоя оленей

Кереки, чукчи. Чукотский АО,
Анадырский район,
пос. Мейныпильгино. 1969 г.
Фотоархив ИЭА РАН

пугнет злых духов, приставших к человеку в пути. Подобный обычай существовал у чукчей, коряков, чуванцев.

Рождение, вступление в брак и смерть человека также отмечались соответствующими обрядами.

Через неделю после рождения ребенка устраивали праздник в честь этого события. На празднике ребенка в первый раз после рождения выносили из полога. Праздник включал различные магические ритуалы, направленные на то, чтобы охранить жизнь и здоровье ребенка. Один из них заключался в том, что мать с ребенком за пазухой обходила вокруг жилища.

Так как браки с участием кереков часто были смешанными, то в их свадебном обряде присутствовали и чукотские, и корякские, и собственно керекские элементы. Рассказывая в 1969 г. И.С. Гурвичу о местных брачных традициях, жители с. Хатырка упоминали обычай отработки за невесту, (отработка продолжалась до года), “хватания невесты” (см. раздел “Коряки”). Если жених был оленеводом, то главный свадебный обряд проходил в его стойбище в присутствии родственников жениха и невесты. Обряд заключался в том, что молодоженам наносили знаки кровью убитого оленя на плечах, на рукаве и на щеках. Жертвенного оленя забивали копьем, при этом человек, совершавший ритуальное убийство, становился лицом к морю. Рога, снятые с убитого жертвенного оленя, направляли также в сторону моря. На них клали кусочки оленьего жира, печени. Некоторые приносили в жертву собак (Архив ИЭА. Ф. 44. Оп. 7. Д. 1108. Л. 47об.).

Погребальный обряд кереков был описан В.В. Леонтьевым, который отметил у них два способа погребения: зимой покойника бросали в море, а летом – закапывали в землю.

Умершего клали на середину полога и закрывали его шкурами. Его лицо и тело натирали каменной пылью, растворенной в воде. Этой же пылью натирали лица всем родственникам. Для погребения изготавливали специальную кухлянку с пришитым капюшоном мехом наружу. Умершим женщинам надевали украшения. Внимательно следили, чтобы в погребальной одежде не было никаких прорех и дыр. Считалось, что “если похоронить покойника в дырявой одежде, то у детей умершего и близких родственников появятся незаживающие раны” (Леонтьев, 1980. С. 239). Опушку для погребальной одежды делали из белой собачьей шерсти. В погребальных торбасах прокалывали отверстие. Вместо стелек в них клали по одной травинке. На пояс покойнику привязывали лодочку (если его хоронили в море), и некоторые личные вещи. “Чтобы покойник не встал”, на грудь ему по обычаю полагалось класть точильный камень – “пынаквун”.

Непременной принадлежностью облачения покойника был ремень, на который привязывали иголку с наперстком, нож кружку и ложку, а также небольшую палку*. Перед захоронением устраивали гадание, по которому определяли, где и как хоронить. Для этого “трогали покойника за бедро и в зависимости от того, в какую сторону вздрогнет голова, определяли его желание” (Леонтьев, 1980. С. 239). Другой способ гадания заключался в следующем: “Гадающий ложился рядом с умершим, клал руку на его лоб и, покачивая голову покойника, спрашивал, где он желал быть похороненным” (Леонтьев, 1980. С. 239). Выносили покойников через нижний ход землянки. После совершения всех обрядов погребаемого плотно опутывали по рукам и ногам ремнями, затягивали капюшон, прокалывали бок ножом и опускали в море.

* Коряки также обязательно “снабжали” умершего палкой, объясняя это тем, что в ином мире он этой палкой должен отгонять собак, которые охраняют вход в землю мертвых.

Умерших грудных детей кереки закапывали под стеной жилища. В.В. Леонтьев обратил внимание на то, что “этот способ захоронения детей находит аналогию в ительменском способе захоронения детей в дуплах деревьев. Возможно, что в далеком прошлом, обитая где-то южнее, кереки тоже хоронили своих детей в дуплах” (Леонтьев, 1983б. С. 62).

И.С. Вдовин в своем полевом дневнике 1961 г. зафиксировал от 24-летнего керека Владимира Тиункэв следующую информацию о похоронном обряде: “Кереки иногда хоронили своих людей в море, тех, кто родился на море (во время переездов на байдаре)... Тех же, которые родились на суше, сжигали, как и коряки” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 62. Л. 1). По сведениям, полученным им от других керек, “покойников по их желанию хоронили в лагуне. Их связывали, к ним же привязывали их орудия труда, привязывали грузило-камень и опускали на дно лагуны стоя. Эти похороны практиковались только зимой” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 66. Л. 71). Если после того, как умершего опускали в воду, море его выбрасывало, то его хоронили в земле: “Если утонет – оставят, если выбросит, то закапывают без курганов. Иногда по желанию могли сразу закопать, если не хочет в море” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 66. Л. 61).

У керек не было постоянных кладбищ, как у эскимосов и приморских чукчей. На суше они обычно хоронили на склонах гор, на вершинах или сухих холмах. Могилы выкапывали неглубокие – на 20–30 см, как позволяла мерзлота. Сверху насыпали холмик в виде пирамиды, в головах ставили палочку в виде лопатки или весла. Клади умерших всегда головой на запад.

Существовали специальные приемы охранительной магии, предназначенные для родственников умершего. Так, самые близкие родственники умерших (жена или муж, дети и др.) на похоронах не присутствовали. Детей во время похорон связывали ремнями и держали на привязи, а после похорон они должны были выть и лаять, подражая собакам (Леонтьев, 1980). На людей, возвращающихся с похорон, бросали золу (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 66. Л. 67).

Фольклор. Кереки создали богатый фольклор, включающий большинство жанров устного творчества, распространенных у палеоазиатов Северо-Востока. Г.А. Меновщиков относил к таким жанрам следующие: “1) мифические (или космогонические) предания; 2) волшебные-мифические сказки с подразделами: а) волшебные-героические сказки о фантастических похождениях героев по разным мирам и их борьбе с враждебными силами, б) сказки о кэле, нынвитах и тунгаках, в) сказки о дружественных и брачных союзах человека и животного, г) сказки о непокорной дочери, д) сказки о сироте, е) сказки о шаманах; 3) героические сказания; 4) исторические предания; 5) сказки о животных; 6) бытовые сказки (расказы); 7) заговоры; 8) песни; 9) загадки...” (Меновщиков, 1974. С. 16). Записи фольклора керек производились О. Е. Бабошиной (Сказки Чукотки, 1958), П.Я. Скориком (Сказки и мифы, 1974. № 112, 115–117), В.В. Леонтьевым (Сказки и мифы, 1974. № 113, 114, 118–123; Леонтьев, 1983б. С. 93–129).

Фольклорные сюжеты и образы у керек весьма близки таковым у коряков, ительменов, чукчей. Характерно, что так же, как и у коряков, один из главных героев их сказок, легенд – Кукки (Кутх) (Скорик, 1957; Меновщиков, 1974; Сказки и мифы, 1974. С. 351–395; Леонтьев, 1983б). В. В. Леонтьев отмечал, что в керекских мифических преданиях “все фольклорные персонажи тесно связаны родством с вороном Кукки и являются его детьми и племянниками и даже звери”, причем “керекские мифические предания о вороне Кукки по сюжету ближе к ительменским, чем к корякским” (Леонтьев, 1983б. С. 89).

В.В. Леонтьев весьма подробно охарактеризовал керекский образ Кукки. Так же, как в мифах и сказках коряков и ительменов, “Кукки – простак, шут и обман-

щик и страшный женолюб. Он пытается сделать что-либо полезное, хорошее, но у него все получается наоборот. Однако керекский Кукки умеет творить волшебство и считается сильным шаманом. Так, он может превратиться в кусок мяса на пути волка, может оживить волка, создает горы, чтобы его сыновьям легче было подкрадываться к диким оленям и горным баранам. Но несмотря на его магические умения, керекский Кукки ленив и труслив... Так же как и в ительменском фольклоре, у кереков имеются два Кукки: морской и речной..." (Леонтьев, 1983б. С. 89). Приводим краткую керекскую историю о Кукки, записанную в 1971 г. в Мейныпильгино В.В. Леонтьевым: "Кукки впервые женился и стал жить вместе с женой Мити. Кукки очень боялся солнца, и как только оно показывалось, то он падал на землю. Мити ругала трусливого Кукки. Она сама все делала, добывала пищу. Но вот забеременела Мити и родила двух сыновей. А Кукки по-прежнему солнца боится и все время сидит дома.

Мити часто на море ходит. Там у нее второй морской муж. Оттуда она приносила морской еды. Опять забеременела Мити и родила от морского мужа двух сыновей. А Кукки по-прежнему солнца боится. Как взойдет оно, так он со страху падает на землю.

Первых двух сыновей называли Сикулылан и Анантакилан. От морского мужа родились такие же сыновья, и их тоже так же называли.

Забеременела опять Мити и родила двух дочерей: Синильлымнылаккут, другая Анайуптынаккут. Одну дочь Мити завернула в мох, унесла в тундру и там бросила.

Дети выросли, стали диких оленей добывать.

– Куда они ходят? – спросил жену Кукки.

– Диких оленей добывают.

Поумнел Кукки. А тогда земля ровная была, гор не было. Не понравилось Кукки, что земля ровная.

– Ох, горы сделаю, – сказал как-то Кукки.

И верно. Проснулись на следующий день и видят: горы образовались.

– Теперь в горах оленей промышляйте, – говорит он детям.

Мити по-прежнему к морскому мужу ходит, оттуда еды приносит.

Тем временем девочку, которую бросила Мити, подобрали другие люди и вырастили ее. Как-то набрали двое Сикулыланов на селение, увидели там девочку. Она уже большой стала.

– Я за ней смотреть буду, – сказал один Сикулылан.

– Что же, ладно, – ответили люди.

Наконец, женился на ней Сикулылан. Он не знал, что это его родная сестра..." (Леонтьев, 1983б. С. 128).

Леонтьев отметил своеобразие манеры повествования и восприятия керекскими сказки: «Слушатели воспринимают сказку молча, серьезно, не подбадривают сказителя, как чукчи и коряки, словами "Ка!", "Какумэй!", "Кыкэ!", "Колёмэй!" – междометиями удивления, лишь тихо посмеиваются, если сказка смешная. Большую художественную и смысловую роль играет в керекской сказке интонация, мимика лица. Слушая сказку керека, переживаешь ужас, страх, заливаешься смехом, когда читаешь ее на бумаге, то вся эмоциональность пропадает» (Леонтьев, 1983б).

ТРАНСФОРМАЦИИ В ЭТНИЧЕСКОМ СТАТУСЕ КЕРЕКОВ В СОВЕТСКИЙ И ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ

После социалистической революции 1917 г. и создания в середине 1920-х годов Дальневосточного Комитета содействия народностям северных окраин его руководители обращают особое внимание на кереков. Кереки определяются ими как самостоятельный народ: “Особое внимание должна заслуживать впредь кэрэкская народность, сохранившаяся, несмотря на полную забытость и забитость, в количестве 100 человек. Это не будет Собесом, ибо кэрэки-то, как известно, лучшие собаководы и наездники” (ГАРФ. Ф. Р-3977. Оп. 1. Д. 221. Л. 149). Предпринимается попытка создать Керекский туземный район, о чем свидетельствует следующее постановление Комитета: “Ввиду крайней необходимости и в интересах сохранения народности кэрэк уделить к последней особое внимание по всем линиям работы, признать целесообразным организовать самостоятельный Туземный район народности кэрэк с центром у бухты... Гавриила... или у Майнапыльген и с присоединением к нему также и кэрэк Карагинского р-на, живущих севернее речки и бухты... Анастасия... и ходатайствовать через окривком перед ДК ИК о разрешении организовать этот район” (Там же. Л. 160 об.). Создание отдельного административного подразделения для кереков обосновывалось в том числе “невозможностью без ущерба для сохранения этой народности присоединения ее к чаучу, экономически более сильным и нередко эксплуатирующим кэрэкистов” (Там же. Л. 172).

В этот период Комитет Севера принимает решение организовать “Кэнзутский туземный совет народа кэрэки в границах Наваринского лагерного Исполнительного Комитета, т.е. от бухты Угольной до бухты Кенеут” (Там же. Л. 177 об.).

Власти заботились о получении образования представителями молодого поколения кереков. В одном из постановлений Комитета указывалось: “Считать категорически необходимым отправку одного-двух кэрэк в Хабаровск или Ленинград по усмотрению краевых органов..... Просить Райревком ассигновать на эту цель до 50–60 рублей...” (Там же).

Надо отметить, что официальные мнения об этническом статусе кереков в конце 1920-х годов не были идентичными. В “Списке народностей Союза”, составленном в 1927 г., о керехах было сказано: “Северная часть приморских коряков, живущая по побережью Берингова моря, выделяется под именем кереков” (Список народностей, 1927. С. 40). Приполярная перепись 1926–1927 гг. выделила кереков как самостоятельный народ. В последующих переписях советского времени и в официальных документах этого периода кереки не учитывались, они чаще всего значились чукчами или коряками.

В 1930-е годы большинство кереков проживало в смешанных в национальном отношении поселках. Количество этнически смешанных браков с участием кереков все более возрастало. Н.Б. Шнакенбург, описывая в конце 1930 г. керекские селения, отметил: “Население каждого кэрэкского поселка является смешанным. Так, на оз. Мимыльгытгын две семьи кэрэкских и одна чукотская. В бухте Анастасии некоторые семьи кэрэков связаны с чукчами семейным родством. Молодой чукча Тнатагын, бывший ранее оленеводом, после гибели стада при-



Керек Николай Етынкеу на съезде народов Севера в Москве. 2001 г.

Фото Н.А. Мештыб

шел в бухту Анастасии и женился на кэрэчке, став главой хозяйства этой женщины. Наоборот, в юрте кэрэка Рультынкавава живет его племянник, женатый на молодой чукчанке, дочери одного из оленеводов р. Ямлаваям. Интересно отметить, что чукчанка говорит в домашней обстановке по-кэрэски и по-чукотски, не соблюдая в последнем случае женского произношения, столь характерного для женщин-чуканок. Вообще каждый из кэрэков, как мужчин, так и женщин, свободно владеет чукотским языком» (*Шнакенбург*, 1939. С. 96–97). Процессу ассимиляции кереков способствовали и психологические факторы. О них писал И.С. Вдовин следующее: «Кереки боятся при чукчах признать себя кереками, говорить на керекском языке. Выйдя замуж за чукчу, керечка перед русскими и другими скрывает свое керекское происхождение. Если муж керек у чукчанки, она запрещает ему называться кереком... Они были как рабы у чукчей. Чукчи могли в прошлом прийти в керекский поселок и забрать юношей и девушек для работы в своем стаде без всякой оплаты, без всякого срока» (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1, Д. 8. Л. 1).

В 1930-е годы в местах расселений кереков были организованы колхозы, построены различные предприятия по переработке рыбы: рыбобрабоконсервный за-

вод в бухте Наталии, рыбоконсервные комбинаты близ устья р. Апуки и в устье Тапата с подсобными рыболовными базами (*Шнакенбург*, 1939. С. 100). “В 1944 г. рыболовная артель “Керек” объединилась с товариществом “Новый быт”, “Полярная звезда”, “Красная звезда” в сельхоз артель “Дружба”. Здесь объединились две народности района – чукчи и кереки” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 66. Л. 72). Создание крупных хозяйств, где трудились вместе и кереки, и чукчи, еще более способствовало ассимиляции кереков.

Начало 1990-х годов было ознаменовано подъемом этнического самосознания народов Севера. Этот процесс затронул и кереков. Представители кереков приняли участие в съездах народов Севера, проходивших в Москве. Постановлением Правительства Российской Федерации от 24 марта 2000 г. № 255 кереки были включены в Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации (*Мир коренных народов*, 2000. С. 45–46). Кереки участвуют в различных общественных движениях, направленных на сохранение культуры коренных народов Чукотки.

В последние годы природным заповедникам, находящимся на древней земле кереков, серьезную угрозу представляет промышленное освоение региона. Общественность Чукотки, местные экологические организации пытаются противодействовать промышленной экспансии. Так, Чукотское общественное экологическое объединение “Кайра-клуб” в 2003 г. обжаловало в суде заключение государственной экологической экспертизы, разрешившей “Сибнефти” бурение разведочных скважин в заказнике “Туманский”.

Заключая очерк, посвященный самому малочисленному народу Крайнего Севера – керекам, можно отметить, что уникальная культура этого народа, к сожалению, недостаточно исследована. Ее дальнейшее изучение поможет разгадать многие загадки истории и этнографии Крайнего Северо-Востока Сибири.



КОРЯКИ

ГЛАВА I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Первые упоминания о коряках в русских документах относятся к середине XVII в. Уже тогда у них отчетливо выделялись две культурно-хозяйственные группы – береговые (нымыланы) и тундровые (чавчулены). По оценке Б.О. Долгих численность коряков в конце XVII в. составляла 10785 чел., в том числе чавчуленов около 2,5 тыс. Чавчулены были представлены четырьмя территориальными группами: тайгоносские (около 300 чел.), пенжинские (около 900), камчатские, кочевавшие к северо-востоку и юго-западу от р. Тигиль (около 400 чел.), обитавшие в верховьях Омолона, Коркодона, в бассейнах Колымы, Гижиги, Парени и других рек, впадающих в Охотское море (900 чел.).

Среди коряков-нымыланов наиболее многочисленными в конце XVII в. были паланцы (2580 чел.). Другие группы нымыланов значительно уступали им в численности (Долгих, 1960. С. 561). В последующие два столетия территория расселения нымыланов существенно не изменилась, хотя в целом этнический ареал коряков сузился. Оленные коряки вынуждены были уступить часть своей территории чукчам и эвенкам. В результате военных столкновений с казаками и чукчами, эпидемий инфекционных болезней, а также вследствие ассимилятивных процессов общая численность коряков сократилась к 1897 г. до 7284 чел. Сокращение шло за счет оседлых групп, число чавчуленов к этому времени увеличилось до 2913 человек. По данным Приполярной переписи их было 3,5 тыс. (Гурвич, 1966б. С. 188; Антропова, 1971. С. 18).

К середине 1920-х годов у коряков-нымыланов сохранялись все локальные группы с присущими им культурно-бытовыми и языковыми особенностями, правда, численность этих групп изменилась. Самыми многочисленными теперь были алюторцы (около 2 тыс. чел.). Они жили в поселках Тымлат, Кичига, Анап-ка, Вывенка, Тиличики, Култушное, Олюторка, Рекинники и Ветвей.

Южные соседи алюторцев – карагинцы к началу XX в. в результате эпидемий и значительной метисации с ительменами потеряли более половины своей первоначальной численности. В 1926 г. насчитывалось около 300 карагинцев, они сосредоточились в трех поселках – Караге, Дранке и Ивашке.

Апукинцев по переписи 1897 г. насчитывался 341 человек. Однако данные эти, по мнению И.С. Вдовина, были явно завышенными, поскольку к апукинцам причислялись кочевые малооленные коряки, обитавшие на этой же территории



Вид пос. Лесная

Коряки. Камчатский край, Тигильский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280



Вид с. Каменское

Коряки. Камчатский край, Пенжинский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

(Вдовин, 1973б. С. 102). По данным Приполярной переписи, апукинцев было около 200 чел., жили они в пос. Пахача, Апука, Кавача, Тамак, Мачевна и Ватина.

Более компактным стало к началу XX в. расселение паланцев: они сместились ближе к морю, уменьшилось число населенных пунктов, оставшиеся стали более многочисленными. В 1926 г. паланцы проживали в сел. Воямполка, Кахтана, Палана, Кинкиль, Лесная, Пусторецк и Подкагерное и их насчитывалось 980 человек.

Аналогичные изменения произошли и в расселении оседлых коряков побережья Пенжинской губы. Их поселения перебазировались к местам промысла рыбы и морского зверя. Каменцев в середине 1920-х годов насчитывалось 700–750 человек, жили они в пос. Мамеч, Таловка, Каменское, Лываты, Орночики, Ягач, Шестаково, Микино и Тылхой.

Бликие к каменцам по хозяйственному укладу паренцы (около 150 чел.) жили в пос. Парень и Куэл, а итканцы (около 100 человек) – на восточном побережье полуострова Тайгонос в сел. Верхняя, Средняя и Нижняя Иткана.

Всесоюзная перепись населения 1989 г. зафиксировала в РСФСР 8942 коряка (Национальный состав. 1991. С. 22). Более 300 человек было зафиксировано за пределами Российской Федерации. За годы, прошедшие после последней советской переписи численность коряков в РФ сократилась. В 2002 г. их было 8743 чел. Абсолютное большинство из них по-прежнему живет в традиционных для них районах: в Корякском автономном округе (6710 чел.), в Магаданской области (преимущественно в Северо-Эвенском районе) – 888 чел. (Коренные малочисленные народы, 2005. С. 8).

Единого самоназвания коряки не имели, оленеводы называли себя *чав'чу* (“богатый оленями”), оседлые – *нымылгын* (“местный житель”). Широко бытовали названия по месту жительства: *вывынлго* – вывенцы, *вайкеналгу* – каменцы и т.п. В 1920-х годах самоназванию *нымылгын* в форме *нымылан* пытались придать характер официального названия всего народа, но оно не прижилось, и было восстановлено старое название “коряки”. Этноним *коряки*, скорее всего, русского происхождения, позаимствован у юкагиров или эвенов, от которых русские и узнали об этом народе. Со временем юкагирское название коряков *кәрәкә* превратилось в русской адаптации в коряки.

В антропологическом отношении коряки относятся к особому камчатскому типу арктической расы большой монголоидной расы.

Начало исследования коряков положили участники Второй Камчатской (Великой Северной) экспедиции 1733–1743 гг., собравшие первые достоверные сведения об их жилищах, селениях, промыслах и шаманстве. Первый словарь корякского языка составил Г.В. Стеллер. Интересные описания коряков, оставшиеся неопубликованными, принадлежат И.Э. Фишеру. Особенно ценную работу по изучению народов Камчатки провел С.П. Крашенинников. В его классическом труде “Описание земли Камчатки” (1949) корякам посвящена специальная глава. В ней содержатся сведения об их расселении, материальной культуре, религиозных представлениях и обрядах.

Позднее изучением коряков занимались Ж. Лессепс (Лессепс, 1801), А.А. Ресин (1888), В.П. Маргаритов (1899), К. Дитмар (1901), Н.В. Слюнин (1900). Выдающуюся роль в деле этнографического изучения коряков сыграла Северо-Тихоокеанская экспедиция (1897–1903 гг.), организованная Нью-Йоркским музеем естественной истории и Петербургской Академией наук на средства мецената К. Дрезупа. В ее составе работали политические ссыльные В.И. Иохельсон и В.Г. Богораз. Результатом этой работы явилась двухтомная монография В.И. Иохельсона на английском языке, которая до сих пор служит незаменимым

источником по культуре коряков (*Jochelson*, 1905; 1908). В 1997 г. была опубликована книга В.И. Иохельсона “Коряки. Материальная культура и социальная организация”. переведенная на русский язык и подготовленная к изучению Институтом народов Севера в середине 1930-х годов. В.Г. Богораз особое внимание уделил изучению диалектов коряцкого языка и обработке лингвистических материалов (*Bogoras*. 1917).

Из этнографических работ, опубликованных в 1920–30-х годах, следует называть, прежде всего, труд Н.Н. Беретти (1929). Много новых сведений о коряках было получено в процессе проведения Приполярной переписи (*Бауэрман*, 1928; *Шавров*, 1927; *Орлова*, 1929). Важными являются работы научного сотрудника Пенжинской культбазы Н.Н. Билибина (1934а, 1934б).

Существенный вклад в этнографию и лингвистику коряков внёс С.Н. Стебницкий, погибший в 1941 г. Особого внимания заслуживает его чрезвычайно ценная в научном отношении монография “Очерки этнографии коряков” (2000). В ней содержатся материалы, характеризующие хозяйственную деятельность оленных и приморских коряков, их социальную организацию, семейные обряды и обычаи, верования и фольклор.

В послевоенные десятилетия этнографическое изучение коряков получило свое дальнейшее развитие. Появились исследования по антропологии и археологии коряков, изобразительному искусству, этногенезу, этнической истории и другим проблемам (*Дебец*, 1951; *Гурвич*, 1966б; *Иванов*, 1954; *Васильевский*, 1971; и др.). Значительное число статей, а также первая в советской историографии обобщающая монография принадлежат В.В. Антроповой (1971). Событием в этнографической науке явилась публикация капитального труда И.С. Вдовина (1973б), посвященного этнической истории коряков.

В 1970–1980-х годах появились труды Н.И. Каплан (1972), Н.Ф. Прытковой (1976), Е.М. Мелетинского (1979), Н.В. Кочешкова (1980), В.Г. Смолицкого (1981, 1983), Л.И. Чубаровой (1981, 1983), М.Я. Жорницкой (1983), в которых особое внимание уделялось малоизученной проблематике этнографии Северо-Востока. Важными обобщающими исследованиями стали: коллективная монография “История и культура коряков”, подготовленная в Институте истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (1993), монография П. Ретман, посвященная гендерным отношениям у коряков (*Rethmann*, 2000) и монография В.В. Горбачевой, посвященная обрядам и праздникам коряков (2004).

ЭТНОГЕНЕЗ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Этногенетические корни коряков уходят в глубокую древность. Длительное и обособленное формирование коряков в континентальных условиях Севера подтверждается древними чертами комплекса их культуры. В ней отчетливо выделяется ведущая роль охоты на дикого северного оленя, который являлся в свое время основным источником пищи и материала для одежды и жилища. Еще сравнительно недавно коряки во время сезонных миграций оленей вели массовую добычу этих животных на воде. Древность такого способа добычи несомненна. Охота на дикого северного оленя определяла содержание многих форм общественного сознания. С нею связаны у коряков названия ряда созвездий, месяцев народного календаря. Образ оленя нашел отражение в обрядах и праздниках, декоративном искусстве и ритуальных танцах. Многие культовые отправления также связаны с охотой на дикого оленя.

Об устойчивой связи коряков с Севером свидетельствует характерный для палеоазиатов Вóроний эпос. Согласно корякским мифам Вóрон принимал непосредственное участие в создании Земли и всего живого на ней. При этом в описаниях фигурируют только арктическая природа, ее флора и фауна. Мифы, сказки, предания коряков отражают занятия и быт, характерные именно для такой территории.

Безусловно, этнической дифференциации палеоазиатов Северо-Востока Сибири на этом этапе их истории еще не произошло. Сложение специфических черт, характерных для коряков, происходит значительно позже, когда в северной части Тихого океана начинают формироваться местные культуры. Одна из них – токаревская возникла в середине II тыс. до н.э. в северном Приохотье. В ее формировании участвовали континентальные племена, вышедшие на побережье, а также древние культуры Приамурья, Приморья и Прибайкалья. Экономика токаревской культуры имела континентально-приморскую направленность: сухопутная охота дополнялась промыслом морских животных и рыболовством. Специализированные орудия морского промысла появляются со второй половины I тыс. до н.э. под влиянием более развитых культур морских охотников Северо-Востока – древнеэскимосской, древнекерекской, тарьинской. В этническом плане носители токаревской культуры, судя по всему, представляли собой две родственные группы – предков “пеших тунгусов”, которых застали русские на Охотском побережье в XVII в. и палеокоряков. Располагаясь между северными и южными культурами тихоокеанского побережья, древние коряки воспринимали от них различные элементы материальной и духовной культуры, происходила постепенная адаптация неолитических охотников к новым занятиям, вырабатывались соответствующие навыки оседлой жизни.

К середине I тыс. до н.э. этот переходный период в основном завершился. В северной части Охотского моря получает развитие новая древнекорякская культура – охотская. В отличие от токаревской экономика охотской культуры имеет уже четкую ориентацию на морской зверобойный промысел и приморское собирательство (Васильевский. 1971. С. 31). Носители охотской культуры жили в землянках округлой формы. В их быту широко употреблялись лампы-жирники, грузила, каменные топоры и тесла, наконечники стрел, дротиков, скребки и ножи.

Широко представлены орудия из кости. В небольших количествах стало проникать железо.

Переход к морскому зверобойному промыслу и оседлости способствовал обособлению отдельных групп древних коряков. В этот период происходит дробление древнекоряцкого языка на диалекты, становление специфических черт береговых коряков, их современного физического облика.

Заключительный этап этногенеза коряков – формирование оленных групп *чавчувенов*. Приобщение к оленеводству произошло предположительно в XI–XVI вв. в результате его заимствования отдельными группами оседлых зверобоев у тунгусов (до сих пор по этому вопросу ведутся дискуссии). Произошло это, видимо, в районе Пенжинской губы, а также на восточном побережье Камчатского полуострова, примыкающем к Чукотке. Об этом, в частности, может свидетельствовать близость диалектов оленных коряков и чукчей с пенжинскими и апукинскими береговыми коряками. Первоначально оленеводство лишь дополняло уже сложившийся хозяйственный комплекс прибрежных жителей, позднее оно трансформировалось в специализированное пастбищное оленеводство. Переход части береговых жителей к новому занятию вызвал значительные изменения в культурном облике, происходит окончательное формирование коряков, какими и застали их русские люди.

Этническая история коряков – это, прежде всего, история их взаимоотношений с соседними народами. Памятники устного народного творчества коряков свидетельствуют об их тесных контактах с эскимосами, чукчами, эвенками, юкагирами, ительменами. В далекое прошлое уходят своими корнями корякско-эскимосские связи. И.С. Вдовин, основываясь на данных топонимики, предполагал, что эскимосы в далеком прошлом жили по восточному берегу Камчатки и даже на побережье Охотского моря. Осваивая тихоокеанское побережье, коряки одну часть эскимосов ассимилировали, другую вытеснили с побережья. От эскимосов коряки усвоили основы культуры морского зверобойного промысла (Вдовин, 1973б. С. 262).

Реальные связи коряков-алюторцев и апукинцев с эскимосами отмечены в исторических преданиях, прослеживаются в языке, топонимике восточного побережья Камчатки. Значительная часть терминов, связанных с морским зверобойным промыслом у коряков, эскимосского происхождения, термины, отражающие оленеводческий быт в языке эскимосов, коряцкие. У эскимосов много преданий, отображающих оленеводческий быт, не свойственный приморским охотникам. Эти сюжеты пришли к ним, вероятно, от коряков и чукчей (Рубцова, 1954). В свою очередь эскимосские сюжеты вошли в фольклорный фонд коряков. У коряков встречаются личные имена эскимосского происхождения.

Продолжительные контакты между эскимосами и коряками нашли отражение в декоративном искусстве. Орнамент коряков весьма близок к алеутско-эскимосскому (Иванов. 1963. С. 180–181). Следы эскимосского влияния обнаруживаются в конструкции землянки, одежде, орудиях морского промысла. Вместе с материальной культурой коряки восприняли значительное число черт мировоззрения эскимосов. Все главные праздники оседлых коряков (жертвоприношения морю; спуск байдары на воду; праздник Кита) аналогичны эскимосским. Много общего в плясках-пантомимах (Жорницкая, 1983. С. 66–72).

Общностью происхождения, антропологического типа, сходными чертами материальной и духовной культуры, едиными основами фонетики, грамматики и лексики языков связаны коряки с чукчами. Наряду с этим были и существенные отличия, которые развивались на протяжении длительного времени и привели, в конце концов, к их этническому и языковому обособлению. Определенную роль в этом процессе сыграли юкагиры. Вероятно, они появились в долине р. Ана-

дырь в XIV–XV вв. в результате давления со стороны тунгусов и якутов. Юкагирский клин отделил коряков от чукчей. Историческая обстановка последующих веков способствовала не только дальнейшему формированию особенностей, отличающих коряков от чукчей, но и надолго сделала их врагами.

Первые русские сведения о сложностях в корякско-чукотских отношениях появляются в середине XVIII в. С.П. Крашенинников (1949. С. 449) сообщал: чукчи “разоряют наших коряк, убивая, отводя в плен и табуны оленей отгоняя”. По данным И.С. Вдовина интенсивные столкновения между чукчами и коряками происходили еще раньше – в начале XVIII в. (Вдовин 1965. С. 79–99; 1973б. С. 257). На протяжении столетия коряки, особенно чавчулены, вынуждены были защищаться от набегов чукчей. Корякско-чукотские войны, продолжавшиеся до 1780-х годов, были обусловлены этнополитическими обстоятельствами, сложившимися на Северо-Востоке Сибири после прихода русских. В отличие от коряков, сравнительно быстро принявших российское подданство, чукчи упорно сопротивлялись, отстаивая свою независимость.

Коряки жаловались русским властям на чукчей, подчеркивая, что они платят ясак, просили защитить их и даже предлагали свои услуги в случае похода на чукчей. Несколько таких совместных походов действительно состоялось, но подчинить чукчей не удалось. По мнению А.С. Сгибнева (1869. С. 73) и Б.О. Долгих (1960. С. 571), коряки потеряли в этой борьбе около половины своих соплеменников, их этническая территория резко сузилась.

Отношения между кочевыми коряками и чукчами стали улучшаться лишь в конце XVIII в. Этому способствовала заинтересованность обеих сторон в расширении торговли с русскими. Примирение коряков с чукчами закреплялось брачными узами, началось мирное проникновение чукотских оленеводов на территорию коряков. К середине XIX в. экономические и культурные связи коряков и чукчей еще более упрочились. По свидетельству В.И. Иохельсона, “в случае смешанных браков чукотские стойбища на корякской территории... подчиняются корякским обычаям, на границе же с чукотской территорией... коряки принимают чукотские обычаи” (Jochelson. 1905. Р. 169).

Юкагиры пришли в соприкосновение с коряками приблизительно в XIII–XIV вв. Заселив р. Колыму, небольшая их группа проникла в верхнее течение рек Пенжины, Гижиги, Омолона и Анадыря. Юкагиры не оказали серьезного влияния на экономику, культуру и язык коряков. Тем не менее, их появление не прошло бесследно для этнической истории коряков, с этого времени часть коряков стала продвигаться на юг Камчатки, начались вооруженные столкновения. Конфликты с коряками в борьбе за промысловые угодья нашли отражение в юкагирском фольклоре (Иохельсон, 1900).

С приходом русских отношения между коряками и юкагирами значительно осложнились. Находясь в зависимом положении от казаков, юкагиры вынуждены были принимать активное участие в их походах против коряков и чукчей, что отнюдь не способствовало мирным взаимоотношениям (Вдовин, 1973б. С. 267). Вместе с тем, не следует преувеличивать значение междоусобиц. Корякско-юкагирские отношения носили в основном мирный характер. Энергично протекал процесс физической, культурно-бытовой и языковой ассимиляции. В результате в верховьях Пенжины, на правых притоках Анадыря сформировалось новое этническое образование – чуванцы.

Теснейшим образом оказались переплетенными исторические судьбы коряков с ительменами. Корякско-ительменские связи в древности и в более позднее время подробно рассмотрены в разделе “Ительмены”. Отметим лишь, что наиболее активной стороной в этих взаимоотношениях были коряки. Особен-

но это характерно для западного побережья Камчатки, где степень проникновения корякской грамматической структуры в ительменский язык была настолько впечатляюща, что это дало основание для генетического сближения их языков. К приходу русских на Камчатку строгих границ между ительменами и коряками-паланцами не было. К югу от Тигиля коряки жили в острожках в сплошном ительменском окружении. Глубокое воздействие оказали ительмены и на коряков-карагинцев.

Характер контактов между коряками и тунгусами (эвенами) до середины XVII в. в историко-этнографической литературе мало исследован. Проникновение тунгусов на Охотское побережье относят к XV–XVI вв., однако, достоверные данные об их взаимоотношениях с коряками появляются лишь в русских письменных источниках. Согласно этим сведениям, до конца 1760-х годов эвены с коряками жили довольно мирно. Вскоре, однако, отношения стали портиться из-за участия эвенов в походах казаков против неясачных коряков. Корякско-тунгусские отношения были чрезвычайно обострены практически до второй половины XVIII в., имели место многочисленные военные столкновения (*Степанов Н.Н.*, 1965. С. 134–135), связанные с проникновением эвенов на корякскую территорию. По мере того как различные группы охотских коряков принимали русское подданство их сопротивление тунгусам постепенно слабело. Установлению мирных отношений способствовала и русская администрация, которая старалась сглаживать противоречия между своими подданными. Продвижение тунгусов на корякскую территорию продолжалось весь XVIII в. В 1830-е годы они впервые были зафиксированы на Камчатке и, как отмечал К. Дитмар (1855. С. 53), “коряки оказали им ласковый прием и гостеприимство”. О добрососедских отношениях коряков и тунгусов в верховьях Омолона, на побережье Пенжинской губы писали также Г. Майдель (1894. С. 228) и В.И. Иохельсон.

С начала XIX в. определять взаимоотношения двух народов стали торгово-обменные связи. У тунгусов коряки заимствовали многие русские инструменты, одежду, а вместе с ними и их тунгусские названия. Через тунгусов во все диалекты корякского языка пришло название курительной трубки, табака и, видимо, само курение. Заметное корякское влияние испытал и эвенский язык, особенно его арманский диалект. Участились смешанные браки. Особенно распространенными были они на Охотском побережье, где сформировалось новое этническое подразделение – магаданские камчадалы (*Вдовин*, 1973б. С. 256).

Корякско-русские отношения, начало которым было положено в XVII в., явились для коряков знаменательным поворотом в их истории. В начале русской колонизации эти взаимоотношения складывались сложно. Казачьи отряды, продвигавшиеся к востоку от Охотска и к югу от Анадыря, встретили с их стороны ожесточенное сопротивление. Почти на полстолетия затянулась борьба с охотскими береговыми коряками. Возведение Ямского (1739 г.), Туманского (1751) острогов и Гижигинской крепости (1753) вынудило охотских береговых коряков отказаться от дальнейшей борьбы. До середины XVIII в. продолжались конфликты на Камчатке. В неравной борьбе численность нымыланов сократилась в 3–4 раза. Сильное опустошение среди них произвела эпидемия оспы в 1769–1770 гг.

Не менее драматичной оказалась и судьба чавчуенов. В отличие от нымыланов, они быстро приняли русское подданство. Казаки нередко привлекали их к походам против береговых коряков. В то же время они сами стали объектом нападения оленных чукчей. К началу 1780-х годов, когда чукотско-корякские войны прекратились, чавчуены потеряли более половины своего состава и вынуждены были уступить чукчам и эвенам часть территории, откочевав от Анадыря к Гижиге и далее на Камчатку.

Изменение ясачной политики царского правительства во второй половине XVIII в. способствовало развитию мирных отношений береговых коряков с русскими. Начинается постепенное сближение двух народов. На территории коряков появляются русские поселения. Получает развитие русская торговля, в быт коряков входят новые орудия труда, металлическая утварь, мануфактурные изделия. Пушной промысел, поощрявшийся русской администрацией, способствовал росту обменных отношений. На Охотском побережье быстро распространяется русский язык; гижигинские, туманские, ямские коряки смешиваются с русскими. Преобладающими у них стали русские имена и фамилии. Заметно ускорилось обрусение на западном берегу Камчатки.

Определенную роль в сближении коряков и русских сыграла христианизация, способствовавшая возникновению школ и распространению русского языка. Русский облик пяти южных селений коряков (Лесная, Кинкиль, Палана, Кахтана и Воямполка) отмечал в середине XIX в. К. Дитмар: “Жители их все крещенные и имеют в каждом селении часовню, а в Палане церковь. Почти все без исключения говорят несколько по-русски... Все живут в порядочных избах с окнами, печами и трубами. У них заметно начало разведения лошадей и рогатого скота” (Дитмар, 1855. С. 60). Наибольшую самобытность в XIX в. сохраняли пенжинские, алюторские береговые коряки и чавчувены Камчатки, но и они все активнее втягивались в контакты с русскими. С 1830-х годов наметился стабильный рост численности коряков.

В целом этническая история коряков в XVII–XVIII вв. свидетельствует об их большой жизнестойкости. В сложной исторической обстановке, понесая значительные людские потери, в условиях крупных этнических подвижек, наблюдавшихся на Северо-Востоке в это время, они в основном сохранили свою первоначальную территорию. К концу XIX в. полностью сохранялись и все этнографические группы коряков.

Для этнического развития коряков в советские десятилетия характерны в основном консолидационные процессы: разрушение обособленности и стойбищной замкнутости, укрепление этнического единства. И все же вплоть до конца 1940-х годов контакты между оленными и береговыми коряками были относительно редки. Начало их интенсивному сближению положило объединение рыболовецких и оленеводческих колхозов и последующее их укрупнение. Совместный труд сблизил кочевые и оседлые группы, участились браки между оленеводами и береговыми коряками. Специфика быта унифицировалась. Но диалектные и культурные различия все еще осознаются и сегодня. Сохраняются и производственные навыки, характерные для этнографических групп в прошлом.

ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО

Для традиционного хозяйства коряков характерна комплексность. Наиболее ярко проявлялась она у оседлых жителей, которые занимались рыболовством, морским зверобойным и охотничьим промыслами, а коряки-алюторцы еще и оленеводством. Коряки-чавчулены основную отрасль – оленеводство – дополняли пушной охотой и отчасти рыболовством.

Рыбный промысел более всего был развит у карагинцев, алюторцев и паланцев. Другие группы оседлых коряков занимались рыболовством в меньшей степени, компенсируя его промыслом морского зверя. Важную роль играло рыболовство и для оленных коряков-алюторцев.

Главным объектом промысла была кета *лигуанал* (настоящая рыба). Из других лососей добывали горбушу, нерку, чавычу, кижуча. Морскую рыбу ловили в небольших количествах. Рыболовный сезон продолжался с середины июня до середины сентября. На это время приморские коряки переселялись к местам промысла. На нерестовых реках проводила лето и часть чавчуленов.

Наиболее распространенными орудиями лова являлись ставные и закидные сети из крапивных или жильных ниток. Длина ставных сетей достигала 20 м, высота – 2 м. Дiskoобразные грузила изготавливали из китовых позвонков, а поплавки – из лиственницы. Верхняя подбора нанизывалась на ремень. Устанавливали сеть с берега с помощью шеста, равного длине сети. У пенжинских и тайгоносских коряков существовал другой способ установки сети. Во время отлива ее расстилали на обнаженном русле реки. В полную воду сеть сама принимала нужное положение.

Закидные или плавные сети использовались преимущественно на восточном побережье. По конструкции они мало отличались от ставных, но имели большую длину. Чаще всего закидная сеть состояла из нескольких ставных, принадлежавших разным хозяйствам, которые объединялись в одну артель на время промысла. Сеть спускали в воду из лодки. Второй ее конец рыбаки удерживали на берегу. Закончив постановку, лодка поворачивала к берегу, и сеть описывала большой полукруг по течению реки.

У некоторых групп коряков кроме ставных и закидных орудий лова применялись обычный сачок для мелкой рыбы (*уйка*) и черпушка – глубокий сетной мешок с конусообразными стенками. Такое рыболовство носило, как правило, индивидуальный характер и было распространено у пенжинских, гижигинских и рекинниковских коряков (*Стебницкий*, 1941. С. 99–100; 2000. С. 125).

У паланцев и алюторцев распространенными орудиями промысла были ловушки-запоры. Русло реки перегораживалось изгородью с узкими проходами, в которых размещались сетчатые мешки *чируч* (“морды”). Другим распространенным типом ловушки были мережи – сетевой конусообразный мешок с двойными стенками. Кроме сетей и ловушек применялись крючковые снасти. Удочка состояла из удилища с костяным наконечником. Леска с крючком и грузилом продевалась в отверстие на верхнем конце удилища. Другой ее конец наматывался на рукоятку по типу спиннинга. Удочками ловили гольцов, хариусов и особенно навагу в начале зимы. Среди крючковых снастей наиболее распространенным орудием был марик, действовавший по принципу остроги.

Большая часть уловов лососей шла на изготовление юколы. Разделявали рыбу женщины. Алюторцы, перед тем как разделить рыбу, двое суток держали ее



Добыча рыбы *мариком*

Коряки. Камчатский край, Олюторский район, пос. Ачайваям. 1969 г. Фотоархив ИЭА РАН



Юкольник у с. Култушное

Коряки. Камчатский край, Олюторский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44.
Оп. 280

в воде. Юкола из такой рыбы лучше проявлялась и считалась более вкусной. Сушили рыбу на вешалах, хранили в шалашах на сваях. Заготавливалась, главным образом для собак, и “кислая рыба”. Для этого ее сваливали в ямы, закрывали крышкой и засыпали землей. Коряки северо-западного побережья Охотского моря по примеру эвенов запасали на зиму рыбную муку.

Значение рыболовства в жизни коряков заметно выросло в начале XX в., когда их хозяйство стало вовлекаться в сферу рыночных отношений. Эти изменения отразили материалы Приполярной переписи. В 1926/27 г. у оседлых коряков на долю рыболовства приходилось 49,7% всей валовой продукции, у кочевых – 18,3%. Рыболовство стало вторым по значению (после пушного промысла) поставщиком товарной продукции (Рахманин, Сергеев. 1936. С. 61).

Техническая реконструкция рыболовства, предусматривавшаяся первыми советскими пятилетними планами, должна была существенно обновить орудия промысла, ввести в хозяйственный оборот новые водоемы, перейти к современным способам обработки и консервации рыбы. Большинству этих планов в довоенные годы не суждено было сбыться. В рыболовстве на этом этапе произошли незначительные изменения. Кроме рыбы-сырца, государству стала продаваться соленая. Способы заготовки рыбы для внутреннего потребления почти не изменились – сократилась лишь закладка “кислой” рыбы вследствие административных запретов. Традиционными оставались и объекты промысла.

Традиционная технология, сам характер рыболовства быстрее всего начали меняться в колхозах Карагинского и Олюторского районов, где располагались основные государственные рыбопромышленные предприятия. С их помощью корякские колхозы в 1939 г. впервые стали использовать для лова сельди морские ставные невода. В годы Великой Отечественной войны за счет интенсификации труда колхозников, мобилизационных кампаний среди трудящихся добыча рыбы в колхозах увеличилась почти в 2 раза. Товарная часть улова поднялась до 85–90% (История и культура коряков, 1993. С. 59).

В первые послевоенные годы в развитии рыбного промысла произошел спад. Колхозы исчерпали возможности экстенсивного развития отрасли. Немаловажную роль сыграло и истощение запасов лососевых – главного объекта колхозного промысла. Началась перестройка рыбного хозяйства. Рыболовецкие колхозы оснащались промысловым флотом для добычи морской рыбы. В колхозах появилась новая отрасль – обработка рыбы. Она дополнительно обеспечивала людей работой, увеличивала доходы колхозов и заработки колхозников.

С развитием государственной рыбной промышленности воды, омывающие Камчатский полуостров, быстро превратились в “промысловый огород” всего Дальнего Востока. К 1969 г. запасы олюторской сельди сократились в 8 раз, и промысел ее прекратили. То, чего национальным колхозам хватило бы на долгие десятилетия, что могло дать новые стимулы социально-экономическому развитию коряков, исчезло всего за несколько лет.

С прекращением промысла сельди стали закрываться колхозные обрабатывающие базы. Львиную долю рыбы колхозы стали добывать в дальних промысловых экспедициях. Участвовать в них коряки не могли. После образования госпромхозов, к которым перешел промысел рыбы на внутренних водоемах, колхозы вынуждены были сократить пассивное рыболовство. Это лишило работы многих колхозников. Если в 1964 г. в рыбной отрасли округа работало 786 человек народностей Севера, то в 1973 г. – лишь 167 (История и культура коряков, 1993. С. 61). По существу была разрушена традиционная культура рыбного промысла коряков. Бесследно исчезли целые школы рыбацкого мастерства.

Морской зверобойный промысел. Судя по материалам Приполярной переписи 1926/27 г., отразившей традиционную направленность хозяйства народов Севера, морским зверобойным промыслом занималось 63% хозяйств коряков, в том числе 82% оседлых и 41% кочевых. Примерно у трети из них он был главным источником доходов (Итоги переписи северных окраин, 1929. С. 200, 219). На западном побережье охота на морских животных получила интенсивное развитие у пенжинских и охотских коряков, на восточном – у алюторцев и апукинцев. “Столицей” зверобойного промысла коряков была Парень. Здесь проходили праздники кита, на которые съезжалось население всего побережья, здесь жил знаменитый зверобой Тутау, на счету которого девять убитых китов.

Охота на китов и моржей, почти исчезнувшая в конце XIX в., некогда была широко распространена у коряков. О китовом промысле алюторцев и охотских коряков писали Г. Стеллер. С.П. Крашенинников, Я. Линденау (*Крашенинников*, 1949. С. 292). В XIX в. добыча китов носила уже случайный характер. В начале XX в. в Охотском море добывали за сезон всего 1–2 кита (*Арсеньев*, 1925. С. 28). Упадок промысла был вызван истреблением китов американскими китобоями. Такая же участь постигла к началу XX в. и моржей на восточном побережье Камчатки.

Главными объектами морского промысла со второй половины XIX в. стали нерпы (ларга, акиба) и лахтак. На западном побережье иногда промыслили белуху (белого кита), на островах Верхотурова и Карагинском – сивучей. Систематических данных о промысле морского зверя в XIX в. нет, но о его размерах можно судить по материалам Приполярной переписи. Общая добыча ластоногих составила в 1926/27 г. – 11764 животных. Несмотря на значительный объем промысла, добыча не покрывала потребностей, часть продукции в порядке товарообмена поступала к корякам с Чукотки (*Сергеев*, 1934. С. 62).

Техника промысла, как она сформировалась в XIX в., долгие годы сохраняла традиционные черты и в советское время. На охоту выходили в конце мая на байдарках. Весенний промысел был наиболее массовым, в нем принимали участие даже женщины, получая равную долю с охотниками. Некоторым преимуществом при распределении добычи обладал хозяин байдары, но это не было строгим правилом. В 1931 г., например, в Парени из 7 хозяев байдар правом собственника воспользовалось лишь три человека. У алюторцев и карагинцев зсенняя охота начиналась раньше: во второй половине марта охотники на собачьих упряжках выезжали к месту промысла и караулили животных у кромки льда или у полыньи.

Основным оружием зверобоев был гарпун *вэмэк*. До знакомства с железом коряки делали наконечники гарпунов из костей или клыков. Имелись два типа гарпунов. К первому относился гарпун с поворотным наконечником, наподобие чукотского или эскимосского. Его крепили с помощью петельки к костяному или деревянному колку, который вставлялся в гнездо древка. Кроме того, наконечник привязывался к древку длинным ремнем. Когда гарпун попадал в животное, наконечник освобождался от петельки и соскакивал с колка. Древко при этом служило поплавком. Второй тип гарпуна имел неповоротный наконечник. Его вставляли непосредственно в гнездо древка. Размеры и формы наконечников были весьма разнообразны. Такое орудие широко известно под названием “спица” или “носок”. В конце XIX в. гарпуны стали вытесняться нарезным огнестрельным оружием, но еще долго сохраняли свое значение.

С конца июня по август включительно промысел морского зверя прекращался, в этот период занимались добычей рыбы. Охота возобновлялась в сентябре. Теперь ластоногих ловили сетями, которые ставили в лиманах или на взморье во

время отлива. Сети имелись у каждого охотника, но промысел вели коллективно. Все сети связывались в одну общую. В чью сеть попадала нерпа, тот и считался хозяином добычи. Ему доставалась шкура зверя, мясо делили поровну между всеми участниками промысла. Осенний промысел завершался в октябре с началом осенних штормов.

В начальный период коллективизации морской зверобойный промысел выступал в качестве самостоятельной отрасли во многих артелях и товариществах, что также свидетельствует о его большом значении в жизни коряков. Создавались даже чисто зверобойные артели, но из-за низкой товарности просуществовали они недолго. В послевоенные годы охотились исключительно для личных нужд. Животных отесняли от кромки воды вглубь берега и там убивали спицами. Частично ластроногих добывали и в море. Традиционных байдар к этому времени уже не было, для этих целей приспособляли лодки-*есабулки* и *баты*. К концу 1940-х годов почти повсеместно вышел из употребления способ добычи животных сетями. Зверя стали добывать в основном ружьями.

Объемы промысла ластроногих к концу 1950-х годов в известной степени отражали состояние промысловых ресурсов. Численность морского зверя в Охотском море к этому времени сильно сократилась, чему в немалой степени способствовала работа государственной зверобойной флотилии, ежегодно добывавшей более 80 тыс. тюленей (Березин, Перлов, 1986. С. 381). Промысловый пресс оказался настолько силен, что в 1969 г. пришлось запретить промысел лахтака и акибы в Беринговом море и существенно ограничить его в Охотском. Лимитированной оказалась и добыча для нужд коренного населения.

Охота. До прихода русских охота на пушного зверя не играла у коряков сколько-нибудь существенной роли. По этому поводу В. Атласов писал: "А промышляют де они те лисицы себе на одежду близъ юрт своих, а соболи де от них по горам недалеко бегают, и соболей де они не промышляют, потому что в соболях они ничего не знают" (Колониальная политика, 1935. С. 26).

Ясачные повинности и большой спрос на пушнину со стороны русских купцов стимулировали развитие пушной охоты. С этого времени соболь, лисица и горностаи становятся постоянными объектами промысла. Особенно в больших количествах добывалась лисица. Охотились на нее с собакой, догоняли на нартах, запряженных оленями, выгоняли из норы рогатиной или выкуривали дымом. Использовали также самострелы *ыйтын*, капканы с пружиной из скрученных сухожилий. Со второй половины XIX в. наиболее распространенной стала ружейная охота. На соболя охотились коллективно, выезжая артелями в соболиные уголья на 1–1.5 месяца. Зверька выслеживали и добывали сетью-обметом, а также капканами в зарослях кедрового стланика или у входа в норку. Собольи шкуры высоко ценились, и это привело к быстрому сокращению поголовья животных. К началу XX в. почти совершенно исчез пенжинский соболь, сильно упала его добыча и в других районах. В целом для пушного промысла коряков характерны однообразные приемы и способы охоты. Собственные оригинальные орудия промысла отсутствовали, пушного зверя добывали орудиями и ловушками, заимствованными у русских.

В отличие от пушного промысла, охота на зверей ради мяса была очень древним занятием коряков. Известно, например, что некогда коряки вели значительную охоту на дикого оленя. К началу XX в., однако, этот вид промысла уже потерял свое значение – дикий олень на Камчатке стал редкостью. Среди приморских коряков северной Камчатки некоторые охотники уходили в горы для промысла горного барана. В давние времена на него охотились с луком, а после контактов с русскими – исключительно с ружьем. Кроме мяса и шкур, баран давал велико-

лепные рога, из которых делали утварь, произведения мелкой декоративной пластики.

Заслуживают внимания корякские способы охоты на медведя. На медвежьей тропе ставили деревянные плахи с зубьями, похожими на наконечник стрелы или копья. Медведь, проходя по тропе, наступал на острие. От боли он бил плаху второй лапой, которая попадала на другой зубец. Нередко все его четыре лапы оказывались пригвожденными к тяжелой плахе. Эта ловушка называлась *взмэк*, а сам способ охоты – *насыгк*. Существовал и другой способ добычи медведя. На медвежьей тропе рыли глубокую яму, которую покрывали тонкими жердями и забрасывали травой и ветками. Проваливаясь в яму, медведь повисал в ней на шеях. Его лапы не доставали до дна, и он не мог из нее выбраться. Такая ловушка называлась *лагын*. Способы охоты *взмэк* и *лагын* в Пенжинском районе применяли до середины 1930-х годов.

К началу послеоктябрьских преобразований охотничий промысел играл в жизни коряков важную роль. Добычей пушнины занималось 78,8% оседлых хозяйств и 86,7% кочевых. Пушнина составляла более половины всей товарной продукции, у кочевых этот показатель был еще выше – 84%. В собственном хозяйстве в незначительных количествах оставался лишь мех россомахи, лисицы и зайца. Охота на копытных и медведя велась в основном для удовлетворения личных потребностей. Несмотря на большую значимость в жизни коряков, охота в большинстве своем являлась все же подсобной отраслью. Главным источником существования она была лишь у 8% кочевых и 10% оседлых хозяйств (Рахманин, Сергеев, 1936. С. 61).

Реконструкция охотничьего хозяйства в 1923–1936 гг. шла по пути превращения индивидуального, во многом стихийного, промысла в самостоятельную отрасль со своими органами управления и регулирования. С начала 1930-х годов все заготовки сосредоточились в руках государственного объединения “Союз-пушнина”. Сложившаяся система организации охотничьего хозяйства действовала с небольшими изменениями до начала 1960-х годов.

Организация труда охотников долго сохраняла черты, сложившиеся у коряков к началу XX в. Ловушки ставили недалеко от жилищ и проверяли их каждые 3–4 дня. Многочисленные береговые поселки и стойбища оленеводов, разбросанные по тундре, позволяли охватить промыслом значительную территорию, не удаляясь от жилья. По мере истощения промысловых ресурсов вблизи поселений стали уходить на охоту далеко в тундру. В таких случаях формировалась небольшая бригада, но каждый охотился для себя.

Любимым способом добычи соболя и лисицы у коряков оставалась традиционная охота “на переносу”. “Переноса” – след зверя на снегу. Обнаружив его, охотник преследовал зверька на лыжах и убивал из малокалиберной винтовки или ружья, заряженного 2–3 мелкими дробинками. Если соболь успевал спрятаться, его подкарауливали, добывая чаще всего сетью-обметом.

Наиболее производительным был капканный промысел. На лису капканы ставили обычно в поймах рек, в местах отнерестившейся рыбы, на соболя – на его традиционных переходах под след. В качестве приманки использовали мясо глухаря, куропатки, медведя или лося. Для соболя нередко устраивали в зарослях каменной березы подкормочные площадки. Куропаток ловили засеками – загородами из веток и колышков, между которыми натягивались нитяные петли или устанавливались давушки – небольшие ловушки типа пасти. В качестве приманки туда клали прутья с набухшими почками.

С.Н. Стебницкий и Е.П. Орлова писали об особом характере отношений коряков к волку. В их представлении волк был идеалом ума, хитрости и ловкости,



Охотник-коряк с капканом

Коряки. Камчатский край, Тигильский район, пос. Лесная. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

многие охотники испытывали суеверный страх перед этим зверем. Судя по промысловой статистике, мало изменилось отношение к волку и в последующие годы.

Весьма живучими оказались и некоторые обряды, сопутствующие охотничьему промыслу. Долгое время коряки приносили заготовителям шкурки зверей с обрезанными или оторванными носами, с переломанными или выдернутыми когтями, и хотя терпели от этого немалые убытки, поскольку цена на такую шкурку сильно снижалась, упорно продолжали “калечить” убитого зверя. У него выкалывали глаза (чтобы не видел), обрезался нос (чтобы не чуял), ломались ноги, чтобы не убежал от охотника в будущем. Такое отношение к убитому зверю Е.П. Орлова наблюдала в конце 1920-х годов. Подобные случаи, по свидетельствам охотоведов, не были редкостью и в 1950-е годы.

Оленеводство являлось основным занятием всех коряков-чавчуменов, а также большинства коряков-алюторцев. Известны два основных типа оленеводства: крупнотабунное (чавчуменское) и мелкотабунное (алюторское). У чавчуменов количество оленей в стаде нередко доходило до 3 и более тыс. голов. У якутов преобладали небольшие по численности стада (Итоги переписи северных окраин, 1929. С. 172–178).

Для корякского оленеводства характерны слабая прирученность оленя, отсутствие пастушеской собаки, использование оленя в качестве транспортного животного только в упряжке. В.Г. Богораз неоднократно подчеркивал, что олень у чукчей и коряков – полудикий, его нельзя назвать в полном смысле слова домашним (*Богораз*, 1934. С. 89, 124). Стоит пастуху упустить небольшую группу животных в тундру, вернуть их в стадо будет непросто. Олени быстро дичают. Собрать ездовых оленей перед дорогой тоже весьма непросто. С этой целью пастухи постоянно носили с собой небольшой кожаный сосуд *гычек'иный* и в слу-

чае необходимости наполняли его мочой. Затем издавался особый горловой звук-призыв, и олени сразу же бросались к пастуху.

Хозяйственный год корякских оленеводов состоял из четырех основных перекочевок. Весной, перед отелом, стадо делилось на две части. Стельных важенок перегоняли на пастбища богатые мхом и защищенные от холодных ветров. Здесь они находились до конца мая. В этот период все стойбище, включая стариков и маленьких детей, находилось в стаде, охраняя телят от хищников. Когда телята крепили, начиналась кочевка на летние пастбища. Само стойбище оставалось на берегу реки, с оленями уходили в горы или на морское побережье пастухи-мужчины. В конце июля – начале августа стадо начинало двигаться в обратном направлении и в октябре возвращалось к стойбищу. Вскоре все его обитатели перекочевывали на зимние пастбища. Зимой оленей пасли в речных долинах, закрытых от ветров и с неглубоким снеговым покровом.

У разных кочевых групп коряков существовали свои маршруты передвижений. Парapolьские кочевые коряки зимой перемещались по западным острогам Срединного хребта в районе плоскогорья Палпал и в бассейне р. Пенжины. Весной перекочевывали на восточную сторону, и все лето пасли оленей к северо-востоку от Олюторского залива, медленно продвигаясь к Берингову морю. К началу сентября стада возвращались на исходные рубежи, проходя за лето до 800 км. Другие группы пенжинских чавчуменов, обитавших зимой в долинах притоков Пенжины, Шайбовеема и Тылхоя, уходили на летние пастбища в верховьях рек, текущих в Омон, где постоянно дули холодные ветры, спасавшие стада от гнуса. Чавчумены Тигильского района лето проводили на побережье Охотского моря или в отрогах хребтов.

Чтобы перевезти стойбище на новое место, требовалось много ездовых животных. Известно, например, что для перекочевки стойбища богатого тайгоносского оленевода, имевшего 12 пастухов с семьями и три большие яранги, запрягалось не менее 150 нарт. Вот как выглядел, по описанию В.И. Иохельсона, корякский кочевой обоз конца XIX в. Впереди ехал хозяин на легкой нарте, запряженной парой беговых оленей. За ним следовали нарты с домашними вещами и принадлежностями для яранг. В каждую грузовую нарту запрягался один олень. Перевоз домашнего скарба поручался женщинам – каждая вела за собой по 7–8 нарт. На передней ехала сама хозяйка, за ней следовали закрытые повозки с детьми, нарты с одеждой, посудой, провизией, покрывками яранги. Нарты с жердями для яранг, как правило, замыкали обоз.

Оленеводство кочевых аляutorцев имело ряд отличий. До коллективизации олени у них представляли собою коллективную собственность нескольких хозяев, связанных узами родства или свойства. Типичным соотношением частей собственности пяти совладельцев, по данным С.Н. Стебницкого, можно считать такое: 5% + 10% + 20% + 25% + 30%. Остальные 10% принадлежали оседлым родственникам (Стебницкий, 1938. С. 129). У аляutorцев-оленево-дов нередко один из братьев был оседлым, но при этом имел оленей, находившихся в стаде его кочующего родственника. С.Н. Стебницкий сообщает и такой интересный факт: при рождении ребенка в семье оседлых аляutorцев в стаде родственников клеймили важенку тавром новорожденного. Весь приплод от нее впоследствии считался собственностью его владельца. Если последний был “удачлив на оленей”, т. е. если его важенка и приплод от нее не погибали, то со временем он переходил жить в кочевье и становился равноправным совладельцем стада.

Главным ездовым животным у аляutorцев была собака, а не олень. Каждая оленеводческая семья имела минимум одну собачью упряжку, при этом вся терминология, относящаяся к езде на собаках, у аляutorцев происходит от корней

их родного языка. Различия в оленеводческом хозяйстве чавчуменов и аlyюторцев указывают на то, что аlyюторское оленеводство было сравнительно молодым, развившимся на базе уже сложившегося рыболовецко-приморско-охотничьего хозяйства.

Социалистическая реконструкция оленеводства коряков с первых дней связывалась с созданием крупных государственных хозяйств. Оленеводческие совхозы задумывались как образцово-показательные хозяйства. При совхозах планировалось создание кожевенных и консервных заводов. Действительность вносила в масштабные планы серьезные коррективы. Формирование совхозных стад встретило большие трудности. Коряки отказывались продавать живых оленей. Расчеты за оленей производились нерегулярно, иногда вообще не производились. Все это вызывало законное недовольство оленеводов.

Отношения населения с совхозами обострялись в результате всевозможных злоупотреблений. Так, например, в Карагинском совхозе, чтобы скрыть крупные потери животных из-за бесхозяйственности, начали срочно “закупать” животных у окрестных оленеводов, закупка превратилась в конфискацию. Как результат – всплеск антисоветских настроений в тундре, серьезное расстройство оленеводческого хозяйства. Поголовье животных в округе в 1926–1935 гг. сократилось в 2,7 раза.

К середине 1930-х годов и в центре, и на местах все отчетливее стали осознавать всю глубину кризиса северного оленеводства. Начинается пора трезвой оценки реальных возможностей отрасли. Сокращаются объемы централизованных заготовок оленеводческой продукции, запрещается убой животных для внутреннего рынка, в колхозах и совхозах вводится ежегодный переучет животных. С 1936 г. в округе начинается постепенное восстановление поголовья оленей.

Резкое снижение поголовья оленей в период массовой коллективизации способствовало отдыху и восстановлению пастбищных угодий. В этих условиях традиционная система оленеводства коряков оказалась весьма эффективной. Общая численность животных выросла в 1940–1945 гг. почти на 47 тыс. Однако со второй половины 1940-х годов ситуация с пастбищами стала быстро меняться. К этому времени большинство оленеводческих товариществ перешло на устав сельхозартели, в них сформировались крупные общественные стада. Некоторые колхозы укрупнились, пересели на новое место. Сложившаяся система землепользования оказалась нарушенной. Возникли чересполосица, совместное использование пастбищ. Началась их деградация, а вместе с ней и падение поголовья. К 1958 г. оно сократилось до 105 тыс., т. е. ниже довоенного уровня.

Реальное изменение к лучшему началось лишь в 1960-е годы. Камчатская землеустроительная экспедиция провела геоботаническое обследование пастбищной территории, за хозяйствами закрепили угодья, началось внедрение пастбищеоборотов. Создавалась зооветеринарная служба. В традиционной культуре оленеводства появился ряд технологических новинок, разработанных учеными, самими оленеводами. В результате перевода отрасли на путь интенсификации оленеводческие совхозы превратились в крупные хозяйства с мощной материально-технической базой. Оленеводство аккумулировало в себе большую часть трудовых ресурсов коряков. Из 1374 человек народностей Севера, занятых в совхозах округа в 1989 г., 853 работало непосредственно в оленеводческих бригадах.

И все же многое из того, что внедрялось в эти годы в отрасль, способствуя ее развитию, отнюдь не способствовало улучшению жизни оленеводов. Оленеводство развивали ради дешевого мяса, а с тем, что с ним связана судьба целого народа, мало считались. Переход на оседлость вторых членов семей лишил



Около палатки пастухов

Коряки. Камчатский край, Олюторский район, с. Култушное. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280



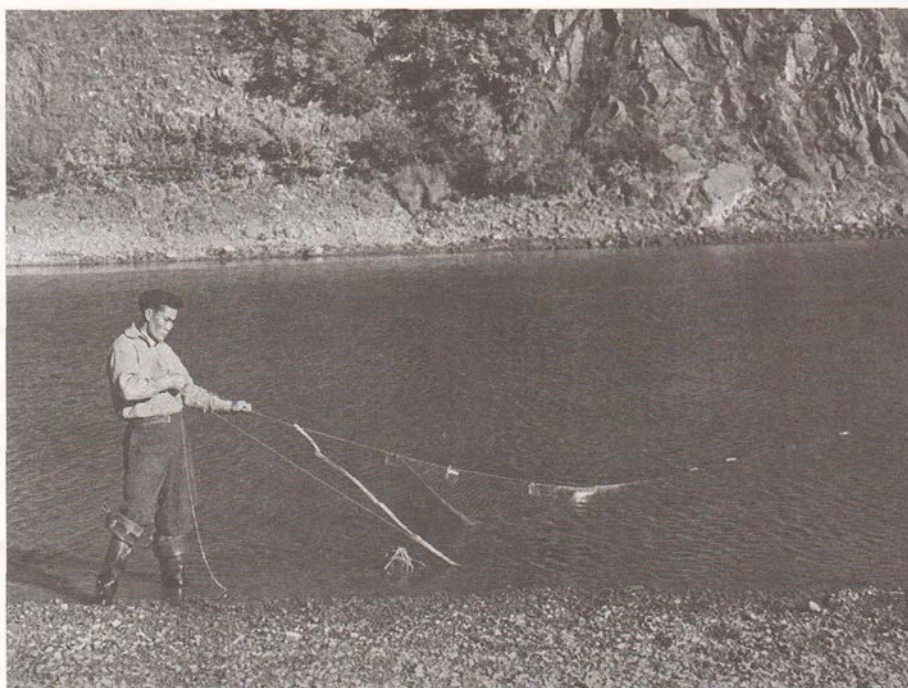
Дом колхозника

Коряки. Камчатский край, Тигильский район, пос. Белоголовая. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280



Общий вид с. Олюторка

Коряки. Камчатский край, Олюторский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44.
Оп. 280



Ловля рыбы

Коряки. Камчатский край, Пенжинский район, с. Манилы. 1961 г. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44.
Оп. 280

оленоводческие бригады женщин. Стремление поднять рентабельность отрасли повлекло за собой сокращение не только вспомогательного персонала в бригаде, но и самих пастухов. Нагрузка на них повсеместно выросла. Разобщение семей прервало традиции семейного воспитания, передачу профессионального опыта, способствовало падению интереса молодежи к оленеводству.

Реформирование колхозного и совхозного производства в начале 1990-х годов существенно изменило картину занятости. Определяющую роль в жизнеобеспечении коряков на современном этапе стали играть национальные предприятия, семейно-родовые общины, фермерские хозяйства. Однако эффективность их работы чрезвычайно низкая. Численность домашних оленей сократилась в 1990–1998 гг. до 63 тыс. голов. Из-за отсутствия предприятий по комплексной переработке оленьей шкуры, роста тарифов на транспортные услуги значительная часть продукции не вывозится к местам потребления.

Кузнечество. Рассматривая традиционный хозяйственный комплекс коряков, нельзя не остановиться еще на одной его составляющей – кузнечном производстве, получившем широкое распространение в конце XIX – начале XX в. В отличие от других народов Северо-Востока Сибири, где кузнечество обслуживало главным образом потребности семьи, корякские кузнецы изготавливали разные предметы преимущественно по заказам и для продажи. Такое ремесло, даже если оно было тесно связано с домашним хозяйством, может рассматриваться как производство.

Центром корякского кузнечества в XIX – начале XX в. были два селения паренских коряков – Парень и Куэл. Здесь знали горячую обработку только железа, другие металлы обрабатывали холодным способом. Заготовками служили железо, листовая медь и латунь, получаемые от русских купцов. Заслуживает интереса описание техники кузнечного ремесла коряков, сделанное г. Майделем: “Коряки выделывают очень хорошие вещи при помощи самого примитивного приспособления. Оно состоит из небольшого меха, лежащего на земле в яме; работник раздувает мех в то время, как хозяин... обрабатывает железо несколькими молотками и другими самыми простыми инструментами на камне вместо наковальни” (Майдель, 1894. С. 235).

Почти все кузнечное производство коряков ограничивалось изготовлением топоров *айлан* и *вэлоал*, женских ножей *наввала* или *наколвала*, мужских ножей *уйтала* или *вагил*, *ала*, сверл *милътигин*, браслетов *миннэакса*, серег *кэмэ* и других предметов быта и украшений. Материалом служили чаще всего медная проволока и медный лом. Из медной и латунной проволоки делали большие кольцеобразные серьги, украшенные подвесками или разноцветным бисером. Производство изделий из серебра было неизвестно корякам, хотя их ближайшие соседи тунгусы делали искусные серебряные вещи.

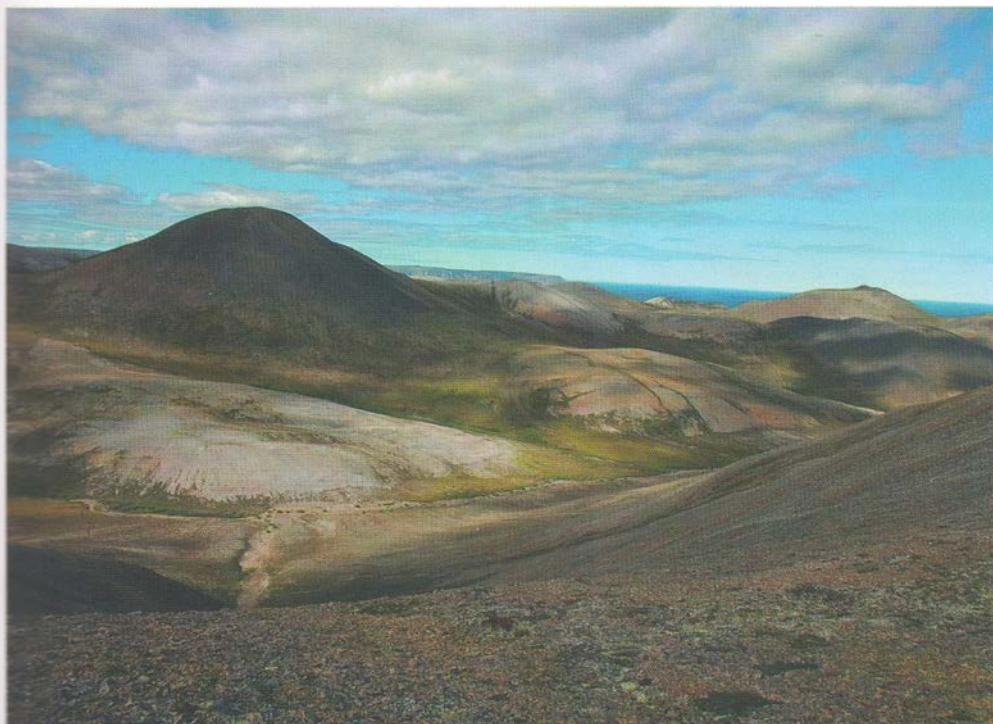
К началу 1930-х годов кузнечное ремесло паренских коряков стало важной товарной отраслью, хотя и продолжало оставаться сезонным. Кузнечным делом занимались только зимой. В зиму 1930–1931 гг., например, работало 11 кузниц. За это время было произведено 2888 ножей, 35 топоров, 7 багров, 55 наконечников для копий, много других изделий, на общую сумму 3490 руб. Вся продукция была реализована в кооперативах, факториях и на ярмарках.

Существовало три типа организации кузнечного дела. К первому относилась кузница известного китобоя Тутава, бывшего и весьма искусным кузнецом. Тутава сдавал кузницу в аренду другим мастерам. Кроме самого хозяина в ней работало еще три кузнеца – Ахве, Нутельхут и Кевев. Они сами же и реализовывали произведенную продукцию. Два из трех арендаторов не имели собственного жилья и жили в юрте сына Тутава, которому и отдавали половину выручки. Это

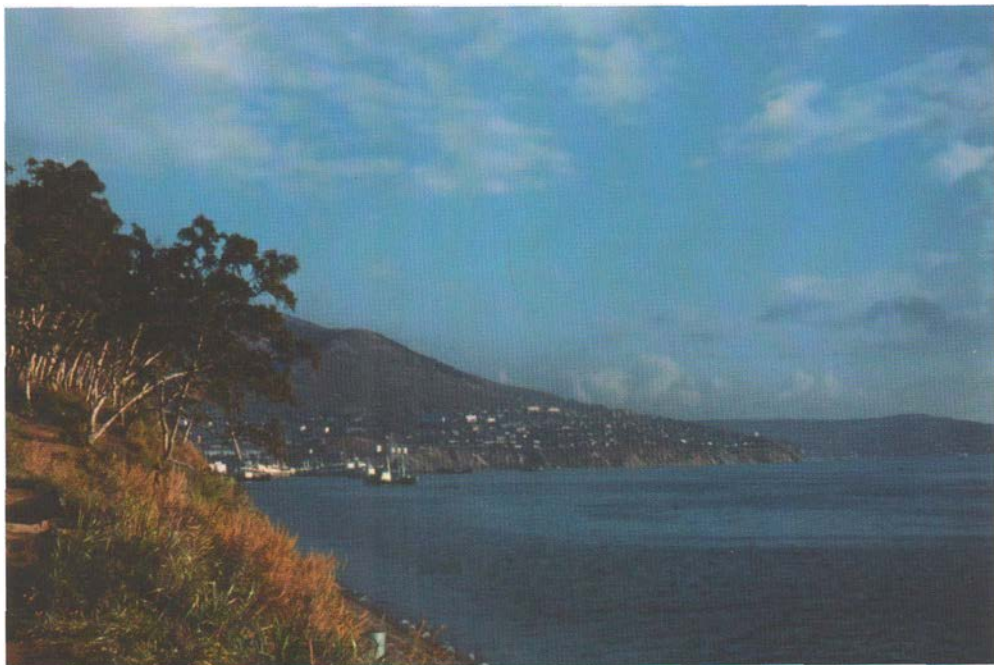
была одновременно и арендная, и “квартирная” плата. Сам Тутав имел пять подручных, которые готовили древесный уголь, шлифовали ножи, делали ножны. В конце кузнечного сезона они получали от хозяина по 3–4 ножа.

Примером другого типа может быть кузница Чатвиля. Вместе с ним в ней работал его родственник, который отдавал Чатвилю половину своей продукции, второй половиной он распоряжался по собственному усмотрению. И, наконец, еще один тип – совместная работа нескольких кузнецов на равных условиях. Такая кузнечная артель образовывалась в начале сезона и распадалась весной. На этот период средства производства обобществлялись, работали коллективно, но выработка каждого учитывалась (История и культура коряков, 1993. С. 94–95).

Кузнечное ремесло стало частью колхозного производства в годы войны, когда местное товарищество перешло на устав сельхозартели. Паренские кузнецы выполняли заказы фронта, снабжали окрестные колхозы и совхозы вертлюгами для оленьих и собачьих упряжек, деталями охотничьих капканов, топорами. Так было до лета 1986 г., когда заболел и прекратил работы последний паренский кузнец Василий Татович Оптоят. В последнее десятилетие предпринимаются попытки возродить паренское кузнечество.



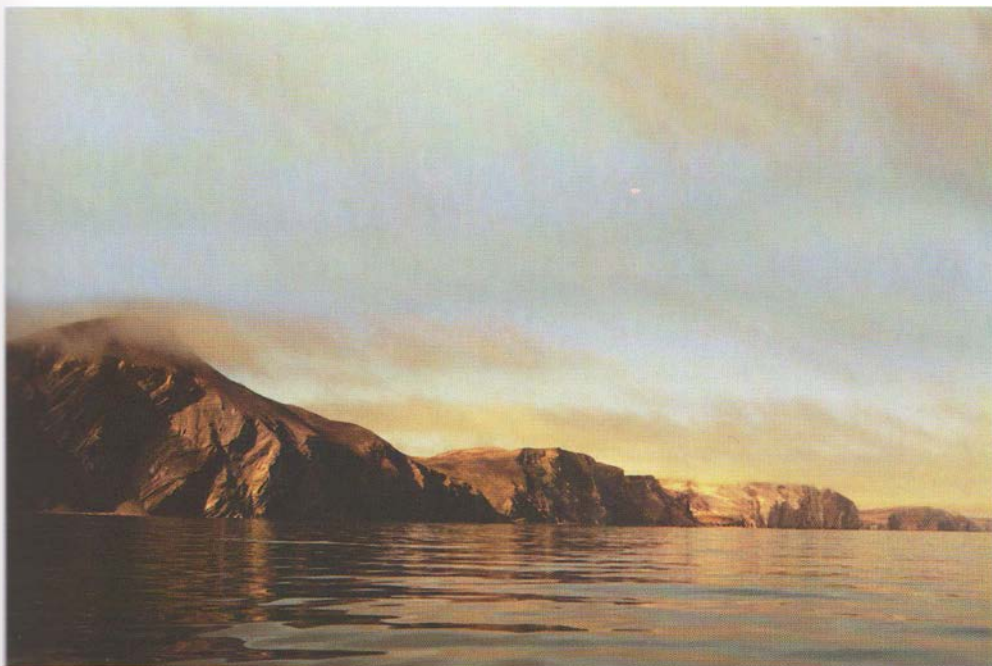
Побережье Северного Ледовитого океана
Чукотский АО, Чукотский район. Фото К.А. Днепровского, 2006 г.



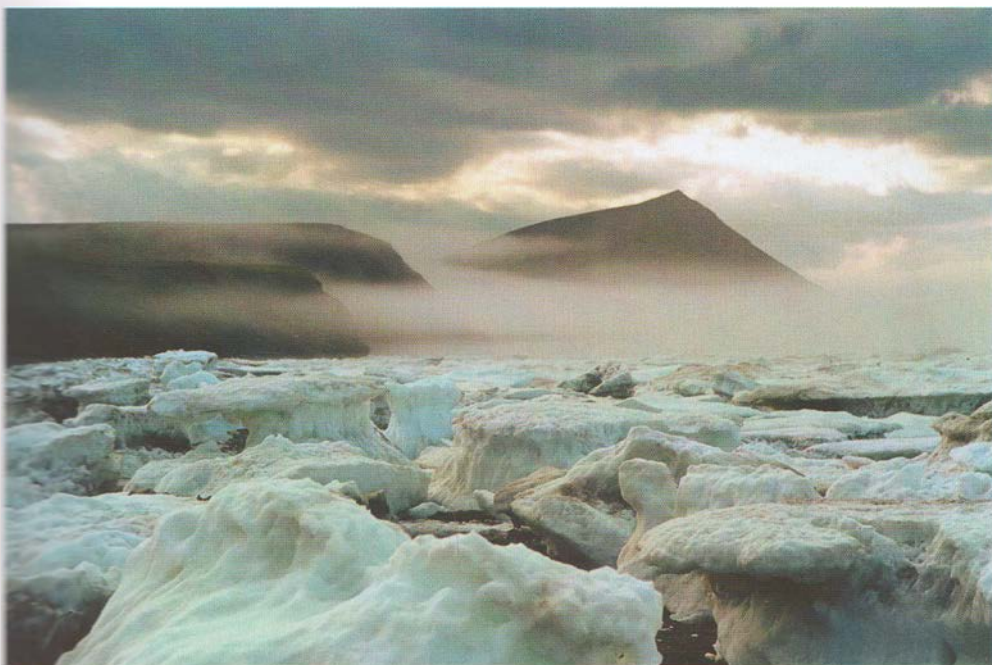
Вид на Авачинскую бухту
Камчатский край, г. Петропавловск-Камчатский. Фото Т.С. Балуевой, 1972 г.



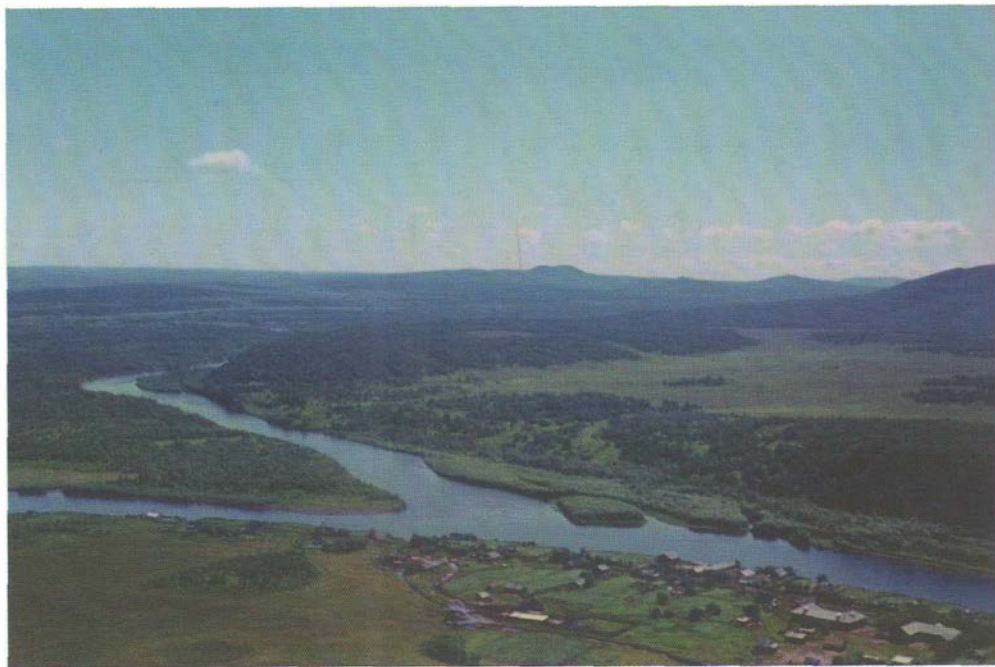
Современный пос. Уэлен
Чукчи, эскимосы. Чукотский АО, Чукотский район. Фото А. Сухонина, 2004 г.



Побережье Чукотского моря
Чукотский АО, Чукотский район, пос. Энурмино. Фото Н.В. Хохлова, 2007 г.

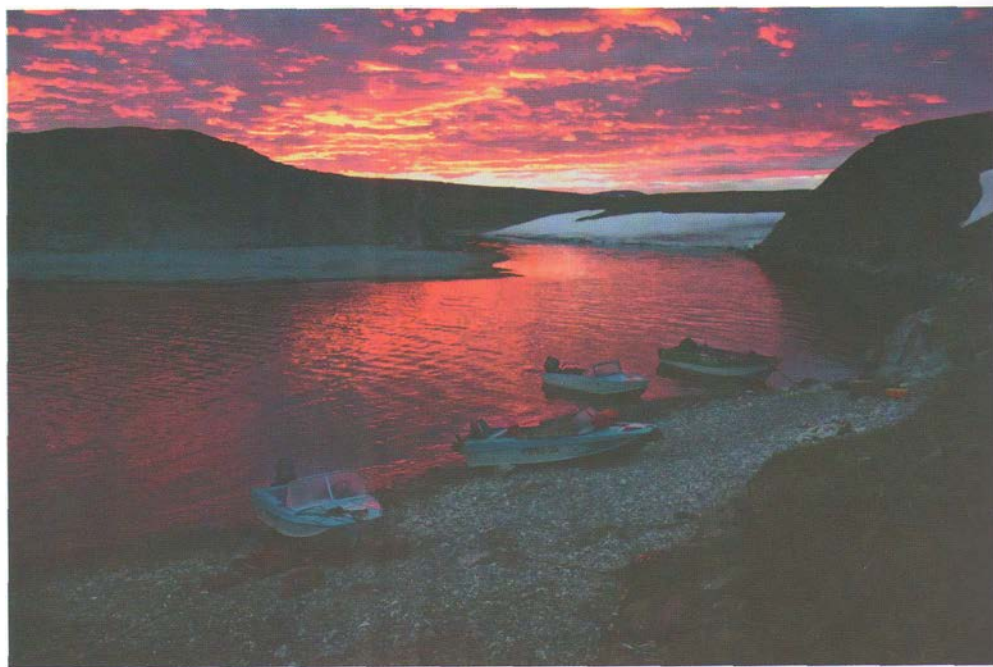


Устье р. Чегитун
Чукотский АО, Чукотский район. Фото К.А. Днепровского, 2007 г.



Пос. Верхнее Хайрюзово

Коряки, ительмены. Камчатский край, Тигильский район. Фото Т.С. Бадуевой, 1972 г.



Лодки морских зверобоев на р. Нунямо

Чукчи, эскимосы. Чукотский АО, Чукотский район. Фото К.А. Днепровского, 2005 г.



Старая часть пос. Инчоун

Эскимосы, чукчи. Чукотский АО, Чукотский район. Фото К.А. Днепровского, 2006 г.



Село Мильково. Вид на Балагannую площадь, где проводится фольклорный праздник Алхалалай

Камчадалы, ительмены. Камчатский край, Мильковский район. Фото О.А. Мурашко, 2005 г.



Лов рыбы
Нивхи. Сахалинская обл., Ногликский район. Фото Брайана Донахо, 2009 г.



Изготовление юколы
Нивхи. Сахалинская обл., Ногликский район. Фото Брайана Донахо, 2009 г.



Охота на лахтак

Чукчи. Чукотский АО, Чукотский район, пос. Лорино. Фото Н.В. Хохлова, 2003 г.



Собачья упряжка

Чукчи. Чукотский АО, Чукотский район, пос. Лорино. Фото Н.В. Хохлова, 2003 г.



Лежище коти́ков

Алеуты. Камчатский край, Алеутский район, о. Беринга. Фото Н.А. Месштыб, 1999 г.



Стадо оленей

Коряки. Камчатский край, Быстринский район. Фото Т.С. Балуевой, 1973 г.



Возвращение бригады зверобоев с охоты на моржа

Эскимосы, чукчи. Чукотский АО, Чукотский район, пос. Уэлен. Фото А.Ю. Вахрушева, 1990-е годы



Морские зверобои

Чукчи, эскимосы. Чукотский АО, Чукотский район, пос. Энурмино. Фото Н.В. Хохлова, 2007 г.



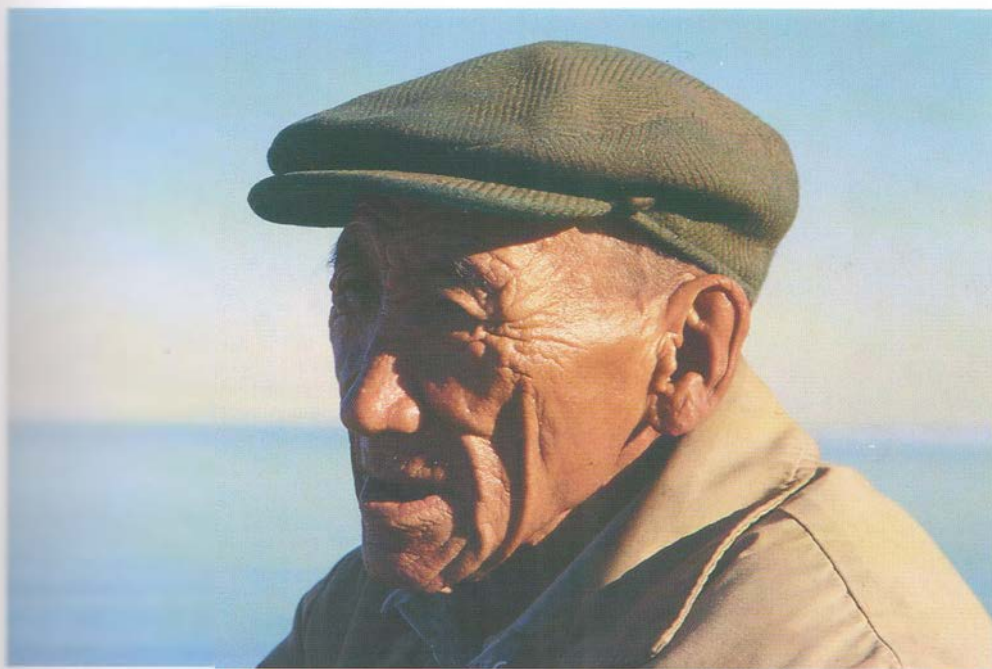
Одинокий морж
Чукотский АО, Чукотский район. Фото К.А. Днепровского, 2009 г.



Добытый кит
Эскимосы, чукчи. Чукотский АО, Чукотский район, пос. Лаврентия. Фото К.А. Днепровского, 2004 г.

На охоту

Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район,
с. Марково. Фото Е.П. Батяновой, 1999 г.



Старый охотник

Чукчи, эскимосы. Чукотский АО, Чукотский район, пос. Энурмино. Фото Н.В. Хохлова, 2007 г.



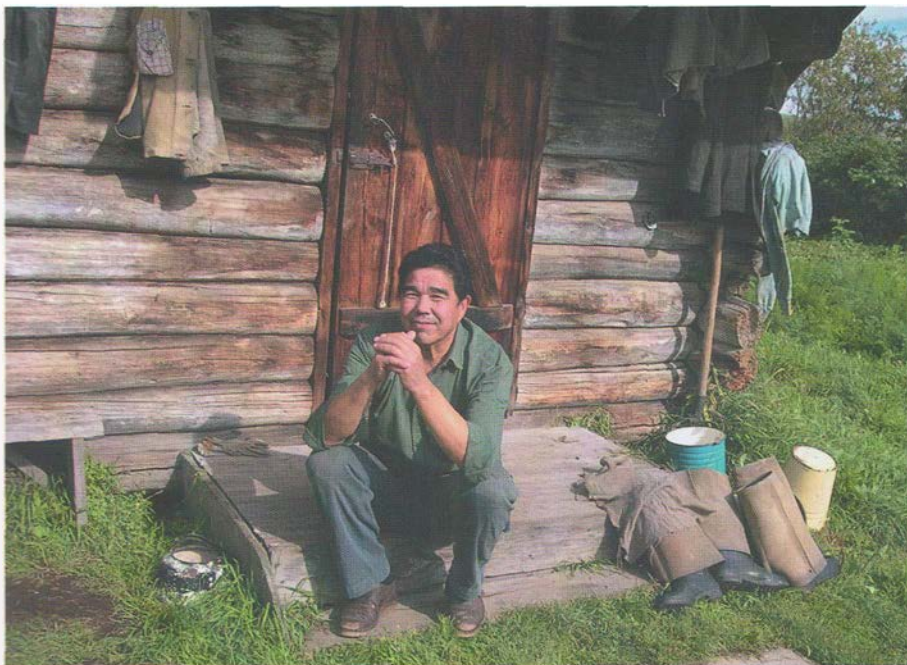
Н.С. Попова в рабочем кабинете

Алеуты. Камчатский край, Алеутский район, о. Беринга, с. Никольское. Фото Н.А. Месштыб, 1999 г.

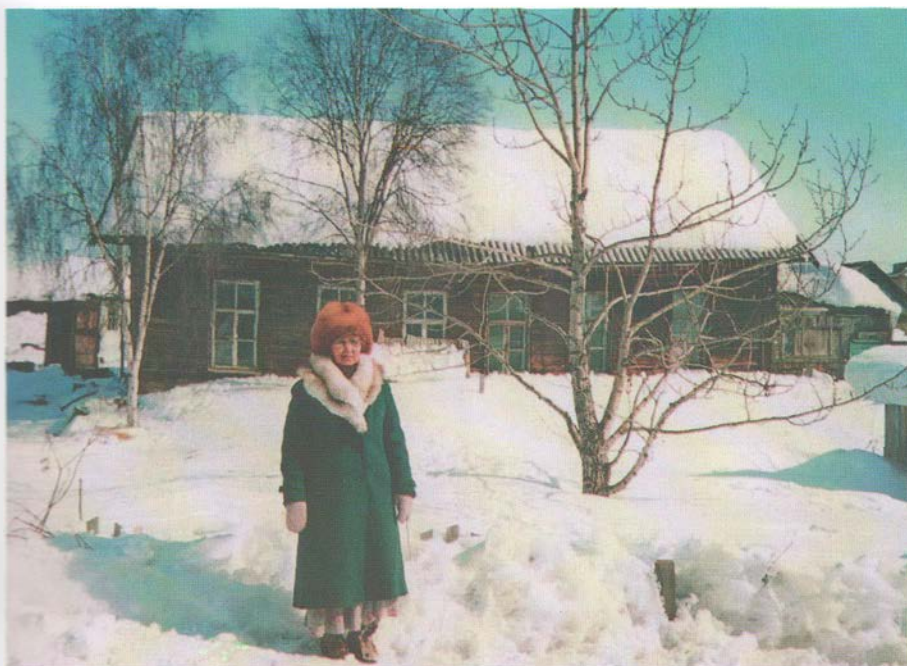


Знаток корякских традиций М.Т. Етнеут

Коряки. Камчатский край, пос. Палана. 1980-е годы. Из архива Е.П. Батяновой



Г.С. Плотников на пороге своего старого дома
Камчадалы. Камчатский край, Мильковский район, с. Кирганик. Фото О.А. Мурашко, 2005 г.



В.П. Брагина около одного из сохранившихся лиственничных домов конца XIX в.
Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район, с. Марково. Фото Т.С. Шенталинской, 2000 г.

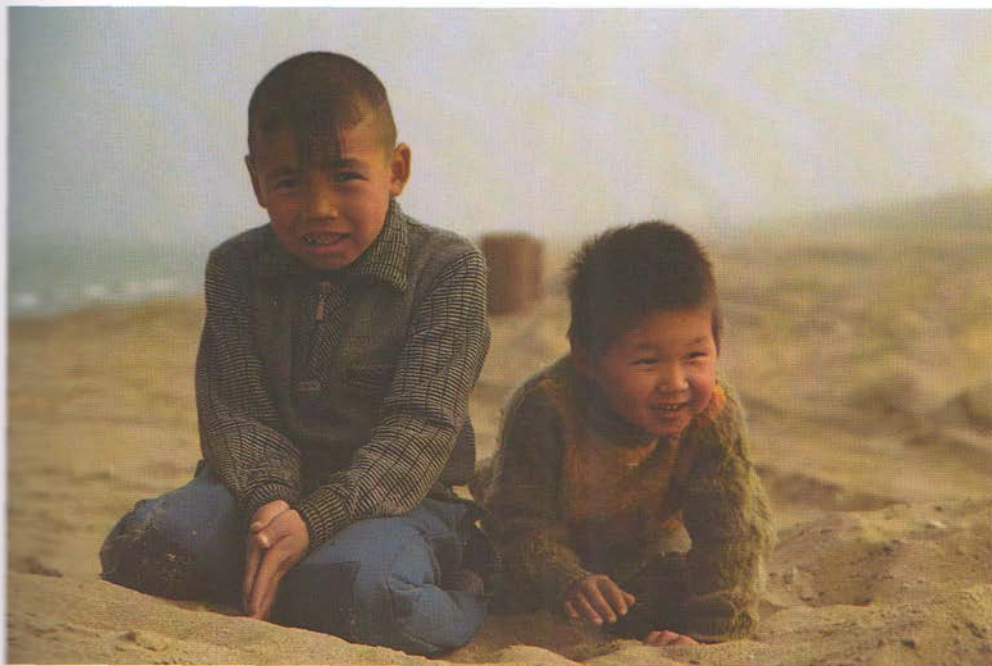


Юкагирка в национальной одежде с бубном
Юкагиры. Республика Саха (Якутия).
Фото Н.В. Хохлова, 2007 г.



Бабушка и внучка
Чуванцы. Чукотский АО,
Анадырский район, с. Марково.
Фото Е.П. Батяновой, 1999 г.

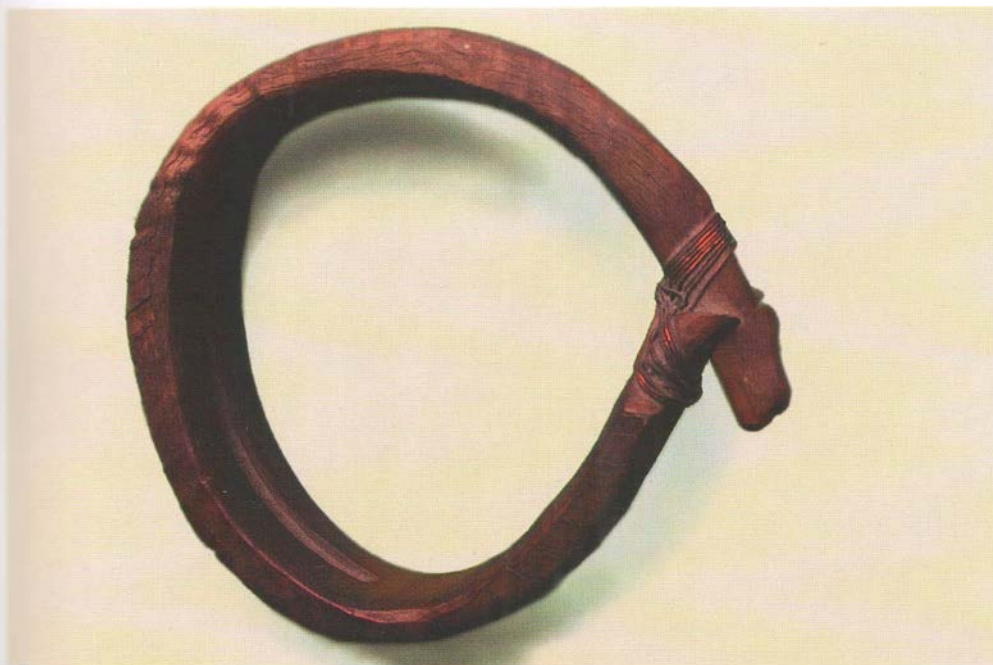
Чуванка в зимней одежде
Чуванцы. Чукотский АО,
Анадырский район, с. Марково.
Фото Е.П. Батяновой, 1999 г.



Дети из пос. Энурмино
Чукчи, эскимосы. Чукотский АО, Чукотский район, пос. Энурмино. Фото Н.В. Хохлова, 2007 г.



Передняя и задняя спинки старинных ительменских нарт *схлэн*
Дерево, резьба, кожаные ремешки. Ительмены. Камчатский край, Тигильский район.
Рис. Н.В. Кочешкова



Мяло для обработки шкур в экспозиции краеведческого музея
Камчадалы, ительмены. Камчатский край, Мильковский район, с. Мильково. Фото О.А. Мурашко,
2005 г.



Наконечники к гарпуну с каменным острием для охоты на лахтаков и нерп
Кереки. Чукотский АО, Анадырский (Беринговский) район. МАЭ. Колл. 441-18



Одежда женская

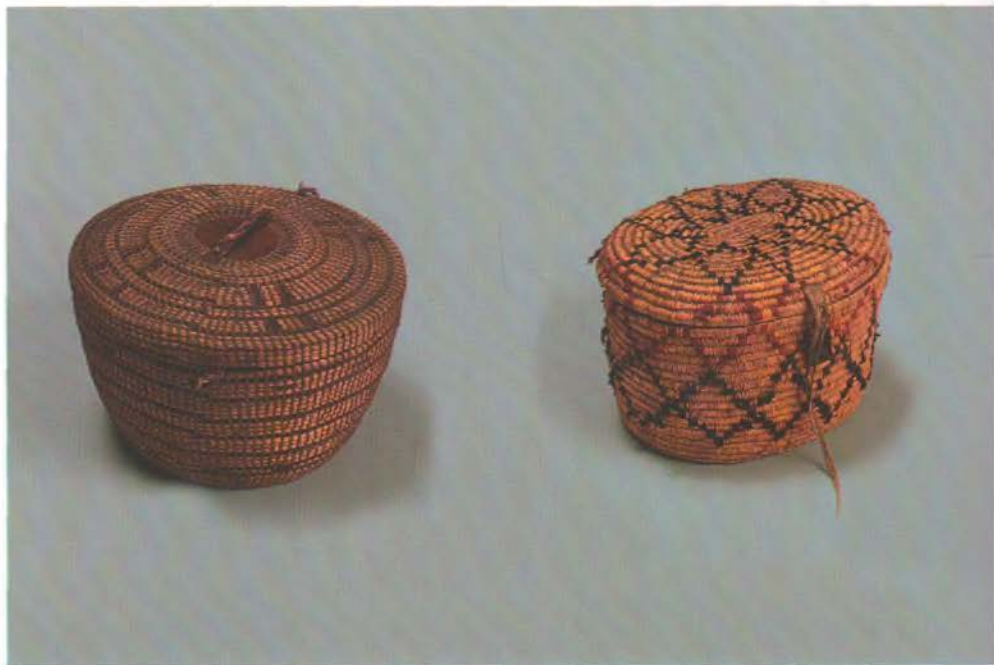
Кереки. Чукотский АО, Анадырский (Беринговский) район. МАЭ. Колл. 441-4



Головная повязка из кожи, меха нерпы и мелких ракушек Л. Удовихиной
Камчадалы. Камчатский край. Фото Н.А. Кренке, 2006 г.



Мячи и перчатки для танцев. Мастера Имакелек, Имун
Кожа, подшейный олений волос, мех. Эскимосы. Чукотский АО, Чукотский район. 1960-е годы.
Бронштейн, Днепровский и др., 1997. С. 45



Корзинки плетеные

Кереки. Чукотский АО, Анадырский (Беринговский) район. МАЭ. Колл. 441-22



Марковские берестяные битки для сбора ягод

Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район, с. Марково. Фото Т.С. Шенталинской, 2000 г.



Скульптура медведя, несущего в зубах евражку

Кость. Кереки. Чукотский АО, Анадырский (Беринговский) район. МАЭ. Колл. 441-37



Изображение собаки

Кость. Кереки. Чукотский АО, Анадырский (Беринговский) район. МАЭ. Колл. 441-4



Скульптура “Медведь”

Моржовый клык. Чукчи, эскимосы. Чукотка. 1920-е годы. Фото М.Б. Лейбова.
Коллекция В.А. Тишкова



Декоративный нож. Автор Уэкен

Моржовый клык, резьба, рельеф, гравировка. Чукчи, эскимосы. Чукотский АО. 1954 г.
Фото М.Б. Лейбова. Коллекция В.А. Тишкова



Скульптура “Морж”

Резьба, гравировка. Чукчи, эскимосы. Чукотка, 1930-е годы. Фото М.Б. Лейбова.
Коллекция В.А. Тишкова



Туалетный прибор. Автор Клаун

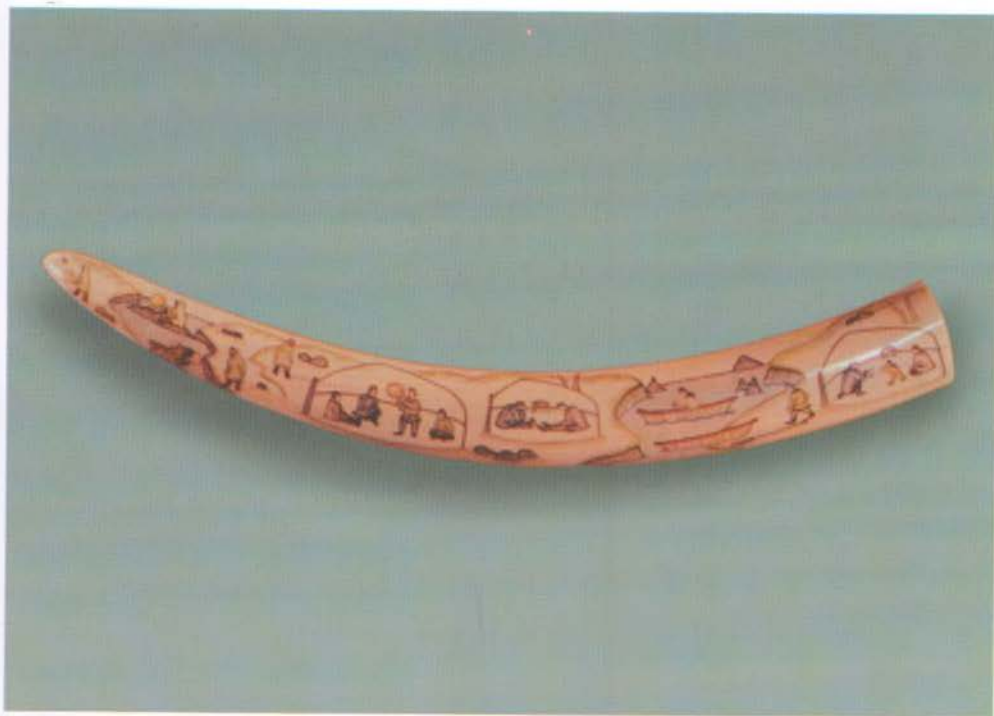
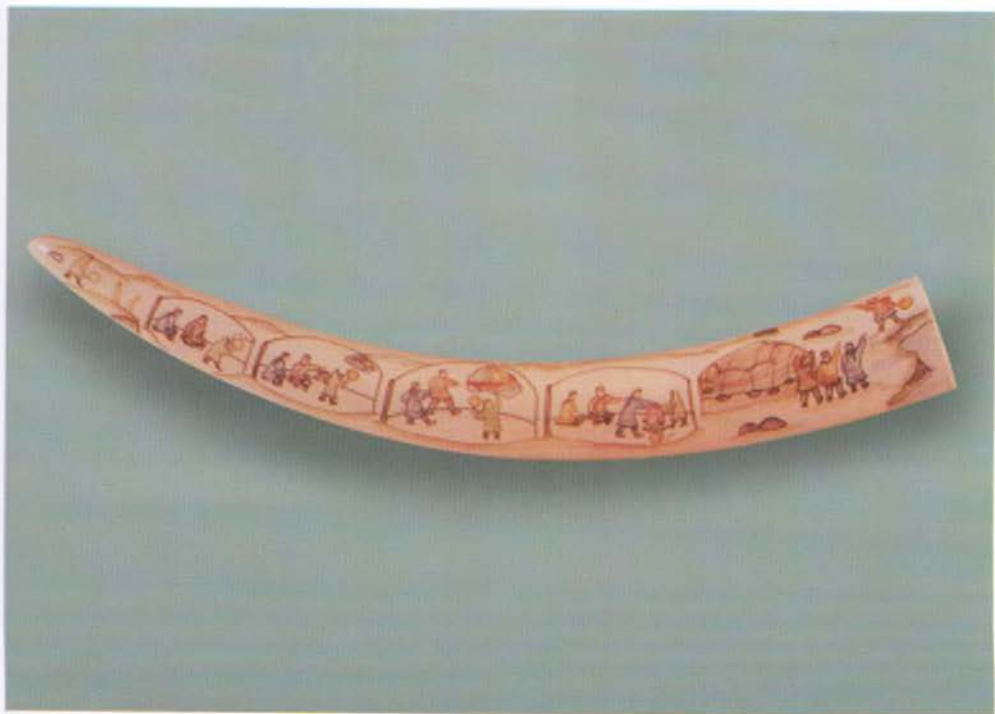
Моржовый клык, резьба, гравировка. Чукотский АО. 1940-е годы. Фото М.Б. Лейбова.
Коллекция В.А. Тишкова



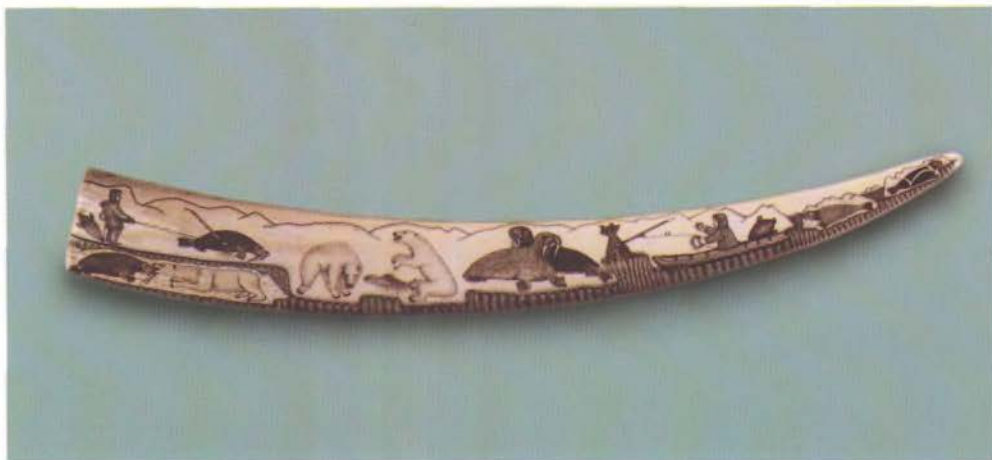
Скульптурная группа "Ловля оленей". Автор Э. Таченко, гравер Г. Илькей
 Моржовый клык, резьба, гравировка. Чукчи, эскимосы. Чукотский АО, Чукотский район,
 пос. Уэлен. 1981 г. Фото М.Б. Лейбова. Коллекция В.А. Тишкова



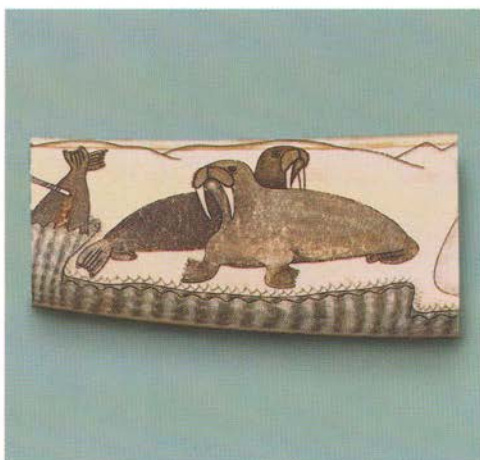
Скульптурная композиция "Охотник и лахтак"
 Чукчи, эскимосы. Чукотский АО, Чукотский район. Фото М.Б. Лейбова.
 Коллекция В.А. Тишкова



Клык. Сказка "Китобой и сирота". Автор Л. Теютина по образцу М. Гемауге
 Моржовый клык, гравировка, цветной карандаш. Чукотский АО, Чукотский район. 1980-е годы.
 Фото М.Б. Лейбова. Коллекция В.А. Тишкова



Четырехгранный клык "Фактория Дальгосторга". Автор С. Еттуги
 Моржовый клык. Чукчи, эскимосы. Чукотка. 1926 г. Фото М.Б. Лейбова. Коллекция В.А. Тишкова



Четырехгранный клык "Фактория Дальгосторга". Автор С. Еттуги
 Моржовый клык. Чукчи, эскимосы. Чукотка. 1926 г. Фото М.Б. Лейбова. Коллекция В.А. Тишкова



Скульптура "Шагающий пеликен".

Автор Тукай

Моржовый клык, резьба. Чукчи, эскимосы.
Чукотский АО, Чукотский район, пос. Уэлен.
1972 г. Фото М.Б. Лейбова.
Коллекция В.А. Тишкова



Скульптура "Пеликен"

Моржовый клык, резьба. Чукчи, эскимосы.
Чукотский АО. 1960-е годы.
Фото М.Б. Лейбова.
Коллекция В.А. Тишкова

Председатель совета старейшин
Г.Н. Курилов и председатель
Ассоциации юкагиров Республики
Саха (Якутия) В.С. Акимова
на открытии праздника Шахаджибэ
Юкагиры. Республика Саха (Якутия),
г. Якутск. Фото В.И. Шадрина, 2005 г.



Подготовка к празднику оленеводов
Юкагиры. Республика Саха (Якутия), Аллайховский район. Фото В.И. Шадрина, 2007 г.



Праздник Алхалалалай

Ительмены, камчадалы. Камчатский край, Тигильский район, с. Ковран. Фото О.А. Мурашко, 1998 г.



Танец на празднике "Алхалалалай"

Ительмены, камчадалы. Камчатский край, Тигильский район, с. Ковран. Фото О.А. Мурашко, 1998 г.



Детский лагерь. Репетиция традиционного ритуала для выступления на празднике Юкагиры, эвены. Республика Саха (Якутия), Аллайховский район. Фото В.И. Шадрина, 2006 г.



Ансамбль «Нэрийдэн»
Юкагиры. Республика Саха (Якутия), Нижнеколымский район, с. Андрушкино. Фото В.И. Шадрина, 2006 г.



Николай Чудотворец (автор С. Исаков, 2004 г. Бронза) – самая больша в мире скульптура святителя. Троицкий собор – крупнейший в мире деревянный храм на вечной мерзлоте Чукотский АО, г. Анадырь. Фото К.А. Днепровского, 2009 г.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Поселения и жилища. К началу XX в. у коряков имелось два типа населенных пунктов: стойбища оленеводов *ямкын* и береговые поселки оседлых жителей. Об их характере можно судить по материалам Приполярной переписи. Стойбища, а их было зафиксировано более 180, представляли собой временные поселения. Каждое состояло в среднем из двух хозяйств. Имелись и более крупные, но их было мало, принадлежали они, как правило, богатым оленеводам. Стойбище Иныло, наиболее известного в свое время стадовладельца, состояло, например, из 7 хозяйств, общая численность жителей в стойбище достигала 52 человек.

В стойбище богатого оленевода яранга, в которой жил хозяин с родственниками, считалась главной, ее легко было отличить от других жилищ. В повести К. Кеккетына "Хоялхот" дано яркое описание такой яранги (*Кеккетын*, 1939. С. 78). Большинство стойбищ входило в состав кочевых объединений. В границах кочевий территориальной группы они размещались довольно компактно, примерно в 10–15 км друг от друга, иногда в 20–30 км. В каждом стойбище хорошо знали границы своих пастбищ, передвигались на новое место исходя из своих потребностей. Границы всего кочевого объединения при этом никогда не нарушались, в каждом стойбище всегда знали, где располагаются соседи.

В летний период все стойбища собирались в местах традиционного промысла рыбы, образуя довольно многолюдные временные поселки, большинство жителей которых составляли женщины, старики и дети. Взрослые оленеводы уходили со стадами на летние пастбища. Никаких хозяйственных построек в стойбищах чавчуменов не было. Летом зимнюю одежду хранили на нартах, над которыми сооружался примитивный остов, покрытый старыми покрышками от яранги. Иногда делали помосты из жердей на треногах. У оленеводов-алюторцев имелись травяные шалаши на помостах для хранения юколы.

Поселки береговых коряков располагались на морском побережье или в приустьевой части рек и представляли собой довольно беспорядочное скопление жилых и подсобных построек. В 1927 г. имелось 57 таких селений; многие из них известны с середины XIX в., некоторые упоминались еще С.П. Крашенинниковым (*Огрызко*, 1973. С. 43). В среднем в каждом поселке насчитывалось 8–10 хозяйств. В Тигильском районе – по 25–30 и даже по 50 хозяйств.

У коряков-апукинцев береговые поселки напоминали поселения оленеводов, повторяя структуру кочевых объединений. Так поселок Апука состоял из шести самостоятельных селений-стойбищ, в каждом из них находилось от 2 до 6 хозяйств. Скорее всего, это свидетельствует о сравнительно недавнем оседании коряков Апуки. Лишившись оленей, они вынуждены были обосноваться на постоянное жительство по берегам рек, но еще долго сохраняли привычку и вкусы оленеводов: поселки, похожие на стойбища кочевников, жилища, мало отличающиеся от яранг, и т.п. (История и культура коряков, 1993. С. 26).

К началу XX в. береговые поселки паланцев, карагинцев и особенно гижинских коряков испытали уже сильное влияние русской культуры. Они состояли из бревенчатых изб, перемежающихся с землянками якутского типа. Селения подразделялись на зимние и летние. Зимние находились, как правило, в 10–30 км от устьев рек, летние – на местах промысла и состояли в основном из шалашей и палаток. Своеобразный вид поселкам оседлых коряков придавали хозяйственные постройки *мэиймэн*, известные у русских как балаганы. Это помост на сва-

ях высотой 3–4 м, над которым устанавливали пирамидальный или двускатный шалаш, крытый сухой травой. Подняться в балаган можно было по приставному бревну с зарубками. В балаганах хранились орудия промысла и прочее снаряжение, но главным их назначением было хранение юколы, тюленьего жира, который предварительно заливался в большие мешки *калаус* из цельной шкуры тюленя. Балаганы строились нередко и за чертой поселка. Они тянулись длинными рядами по берегам рек в местах промысла рыбы. В древности балаганы использовались и как летние жилища (*Крашенинников*, 1949. С. 131).

Формирование многих современных населенных пунктов Корякского автономного округа тесно связано с процессами советского и колхозного строительства. К концу войны абсолютное большинство колхозов уже имело свои постоянные усадьбы. В большинстве случаев базой концентрации коренного населения служили уже существующие поселки. У оленеводов села образовывались иногда на новом месте. Расположение их оказывалось далеко не всегда удачным, и они нередко по несколько раз переезжали.

Новые села создавались вначале на основе хозяйственного и этнического принципов, но со второй половины 1940-х годов они стали все чаще нарушаться. Оленеводческие колхозы объединялись с рыболовецкими артелями, население поселков стало формироваться из чавчуменов и оседлых жителей, при этом оленеводы селились чаще всего на отдельной улице. Подобный принцип расселения сохраняется в большинстве случаев и сегодня. Со второй половины 1950-х годов в связи с новой волной укрупнения колхозов начал меняться национальный состав сел. Коряки стали жить совместно с эвенками, ительменами, чукчами, быстро увеличивалось приезжее население.

Развернувшееся во второй половине 1950-х годов массовое жилищное строительство изменило традиционный облик корякских сел. В качестве хозяйственных построек сохранялись традиционные крытые лабазы-помосты, амбары-балаганы, конические шалаши-кладовки из жердей. В некотором отдалении от сел располагались вешала для юколы. Новой характерной чертой внешнего облика корякских сел стали приусадебные участки.

Общераспространенным жилищем кочевых коряков являлся особый тип шатра, известный в литературе под чукотским названием “*яранга*”. Коряки называли его *яяна*. Основу корякской яранги составляли три главных шеста в виде большой треноги высотой до 5 м. Вверху шесты связывали ремнями. Вокруг основной треноги ставили по кругу вертикальные колья (14–16 штук) высотой до двух метров. Они соединялись горизонтальной обвязкой из шестов. От обвязки к вершине основной треноги тянулись стропильные жерди. Остов покрывали двумя большими полотнищами из оленьих шкур с подстриженной шерстью. Благодаря распоркам верхняя часть яранги имела вид купола.

На основной треноге над очагом, на высоте двух метров, укрепляли горизонтальный шест *янбяхливол* (“отдельный муж”). С шеста свисали цепи с котлами и чайниками. Очаг всегда помещался в центре жилища несколько ближе к входу. К стенам яранги с трех сторон подвешивали спальные пологи *ёёна*. В отличие от корякской яранги чукотская имела всего один полог, рассчитанной на одну малую семью. В корякской же яранге обычно жило несколько родственных семей, количество обитателей в одной яранге достигало 25 и более человек (*Iochelson*, 1908. Р. 2). Главным считался полог, расположенный прямо против входа. В нем жил хозяин яранги. Полог имел вид большого мехового ящика из оленьих шкур. Передняя его стенка могла подниматься и опускаться, задняя и боковые всегда были опущены и подогнуты под настил из прутьев и шкур, которыми покрывался пол яранги. Ночью, когда опускалась передняя стенка, полог оказывался



Колхозный дом, утепленный дерном

Коряки. Камчатский край, Олюторский район, с. Култушное. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44.
Оп. 280



Здание магазина и райисполкома

Коряки. Камчатский край, Олюторский район, с. Тиличики. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44.
Оп. 280



Тытына Кавывна и Чача Ивничевна около яранги

Коряки. Камчатский край, Тигильский район, пос. Белоголовая. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

плотно закрытым, поэтому даже при очень сильном морозе минут через десять после того, как в полог забирались члены семьи, в нем становилось настолько тепло, что можно было раздеться догола. Спали в пологе ногами к задней стенке. Вдоль передней лежали подушки из стриженной оленьей шкуры, набитые волосом. Одеялом служили шкуры оленей.

У оседлых коряков преобладающей формой жилища являлась особая разновидность полуземлянки с оригинальным сооружением на крыше в виде воронки. Такое жилище называлось *лымгыян*, было восьмиугольным в плане и углублялось в землю на полтора-два метра. Основу жилища составляли четыре столба высотой 5–7 м. Их вкапывали в землю, посередине круглой ямы глубиной 1–1,5 м. Стенки ямы укрепляли толстыми плахами, концы которых выступали над поверхностью земли. Крыша состояла из таких же плах, укрепленных в наклонном положении на перекладинах, соединяющих основные столбы. Стены и крышу покрывали сухой травой и дерном.

Снаружи землянка имела вид пологого холмика. С одной ее стороны, чаще всего обращенной к морю, делали небольшой коридор, служивший летним входом. Зимой он был наглухо закрыт. Зимним входом служило дымовое отверстие *йыногыйнын*, являвшееся одновременно и окном. Спускались в землянку по приставному почти вертикальному бревну *гийигий* с выемками. Обитателям землянки в течение дня приходилось по многу раз подниматься и спускаться по бревну и благодаря постоянной тренировке они достигали большой ловкости. Женщины ухитрялись легко и быстро, не глядя себе под ноги, спускаться по бревну, неся на спине деревянный сосуд с водой или держа в руке ребенка.

Когда горел костер, спускаться приходилось в сплошном дыму, но дым застаивался только в верхней части землянки. Достигалось это посредством ори-



Оленеводы около яранги

Коряки. Камчатский край, Пеижинский район, с. Манилы. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

гинального приспособления. В потолке входного коридора имелось небольшое отверстие, выполняющее функции поддувала. Во время топки очага оно открывалось, открытой была и дверь из коридора в землянку. Тем самым создавалась сильная тяга по направлению к дымовому отверстию.

У каменных коряков на крыше вокруг дымового отверстия делался заслон из досок или деревянных плах, чтобы поземка не засыпала вход в землянку. Землянки алюторцев и апукинцев не имели такого заслона. Иногда возле дымового отверстия сооружалось нечто вроде полукруглой ширмы из циновки и прутьев. Снега на восточном побережье выпадает обычно много, и землянки алюторцев и апукинцев оказывались занесенными до самого дымового отверстия. С.Н. Стебницкий отмечал, что “во время пурги можно въехать на землянку и заметить ее только тогда, когда нарта наткнется на верхушку входного бревна, торчащую из дымового отверстия”.

Когда очаг не топили, дымовое отверстие закрывали крышкой *тыллытыл*. Верхний конец входного бревна у каменцев, паренцев и итканцев вырезали в форме изображения человеческого лица, имеющего только глаза и рот. Бревно это считалось охранителем землянки. Летом же, когда открывали входной коридор, бревно либо лежало на крыше землянки, либо служило лестницей для подъема в балаган.

В начале 1920-х годов у коряков существовало четыре основных типа жилых построек: у кочевых – яранга, у оседлых – дома, землянки и деревянные юрты. Традиционная яранга сохраняла свое значение в качестве основного жилья у оленеводов примерно до середины 1950-х годов, а в тундре и в более поздний период. У оседлых же коряков традиционное жилище существенно изменилось уже к началу XX в. Архивные документы, свидетельства очевидцев позволяют представить себе эту эволюцию.



Земляная “юрта”

Коряки. Камчатский край, Олюторский район, с. Олюторка. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

Землянка – традиционное полуподземное жилище *лымгьян*. К середине 1920-х годов такие жилища уже выходили из употребления. Дольше всего они сохранялись у коряков Пенжинской губы. В Тигильском, Карагинском и Олюторском районах они перестали быть жилыми постройками в годы войны. Наиболее распространенным типом жилища у оседлых коряков в середине 1920-х годов была деревянная “юрта” – нечто среднее между традиционной корякской полуподземлянкой и якутским жилищем типа *дыэ*. Врач Корякской культбазы И.И. Сабельников, описавший в 1935 г. такое жилище у коряков Апуки, характеризовал его как переходный тип от яранги к землянке, свойственный периоду оседания кочевников (История и культура коряков, 1993. С. 32). Стены и потолок такого жилища делались из жердей и обкладывались дерном. От якутского жилища его отличало отсутствие окон – их функции выполняло дымовое отверстие. Им пользовались также и для хозяйственных надобностей, но в отличие от землянки *лымгьян* оно уже не служило входом в жилище. Другим отличием “юрты” от землянки было наличие в ней железной печки, хотя часто ее еще заменял более привычный очаг. Подобные юрты-землянки составляли у оседлых коряков в 1926 г. более половины всех жилищ.

Другим переходным типом, но уже более современным, было жилище, отнесенное Приполярной переписью к категории “дом”. Точнее его было бы назвать юрта-дом. Сооружалось оно из специально заготовленного леса или плавника. В нем не было потолка, но уже имелись небольшие одинарные окна, иногда настилались и полы. Стены дома вначале обкладывались дерном или присыпались землей, потом их стали обмазывать глиной. В жилище обязательно имелась железная печь. Чаще всего состоял такой дом из коридора и комнаты, но встречались дома из 2–3 комнат, которые располагались с одной или по обе стороны от коридора.



Усовершенствованная яранга

Коряки. Камчатский край, Тигильский район, пос. Белоголовая. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН.
Ф. 44. Оп. 280

В середине 1920-х годов существовал и другой тип дома – рубленый на мху, с потолком, полом, одинарными окнами и перегородками, во многом напоминавший русские избы. В домах-землянках долгие годы располагались различные учреждения и организации. В с. Анапка во второй половине 1930-х годов в современных зданиях размещались лишь склад рыбкоопа и школа. Все остальные постройки были домами-землянками, которые, по словам очевидца, казались “аккуратными и по-своему красивыми” (Шаталов, 1984. С. 190). До середины 1950-х годов из таких жилищ состояло абсолютное большинство корякских сел.

Дом-землянку строили и затем жили в ней несколько семей. Они выбирали для нее по своему вкусу место, сами определяли форму и размеры. Постепенно наружные стены стали обиваться досочками от бочек и ящиков, внутри – фанерой и картоном, для обивки использовали также ткань. Увеличились размеры окон, стали вставлять двойные рамы, кроме пола настилались потолки, стены белились известью или белой глиной, красились масляной краской.

В начале 1940-х годов с помощью государственных кредитов в оленеводческих колхозах началось строительство домов для кочевников. Во многом они напоминали русские избы: рубленые на мху, с крышей, потолком, полом, нормальными окнами и перегородками. Они имели железные или чугунные печи, позднее печи стали делать из кирпича-сырца местного производства. Подобные дома существовали в 1920-е годы у ительменов и эвенов. Для коряков тогда они не были характерны, хотя отдельные корякские семьи их также имели.

Новое жилище предназначалось для одной семьи. Оно состояло обычно из комнаты площадью от 6 до 18 кв. м. Иногда к ней пристраивались сени. В некоторых более просторных домах выгораживалась кухня. В сравнении с “юртами” и землянками такое жилище было, безусловно, большим шагом вперед, но массовое строительство рубленых домов было сопряжено с большими трудностями.



В доме-землянке – М.И. Вичина и Л. Эйгине

Коряки. Камчатский край, Олюторский район, с. Хаилино. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

Строили их из тополя и березы, которые росли не везде. Доставка к месту строительства требовала больших затрат. В таких условиях организовать строительство удавалось далеко не каждому колхозу. В колхозах Пенжинского района, например, первый рубленый дом был построен лишь в 1943 г.

Плановое строительство жилых домов активно развернулось с конца 1950-х годов. С этого времени корякские села стали застраиваться преимущественно типовыми одно-, двух-, четырех-, восьми- и шестнадцатиквартирными домами европейского типа. Каждая квартира состоит из одной, двух или трех комнат, кухни и коридора-тамбура. До конца 1960-х годов дома строились с печным отоплением, позднее начался перевод жилищного фонда на центральное, а также строительство квартир со всеми коммунальными удобствами.

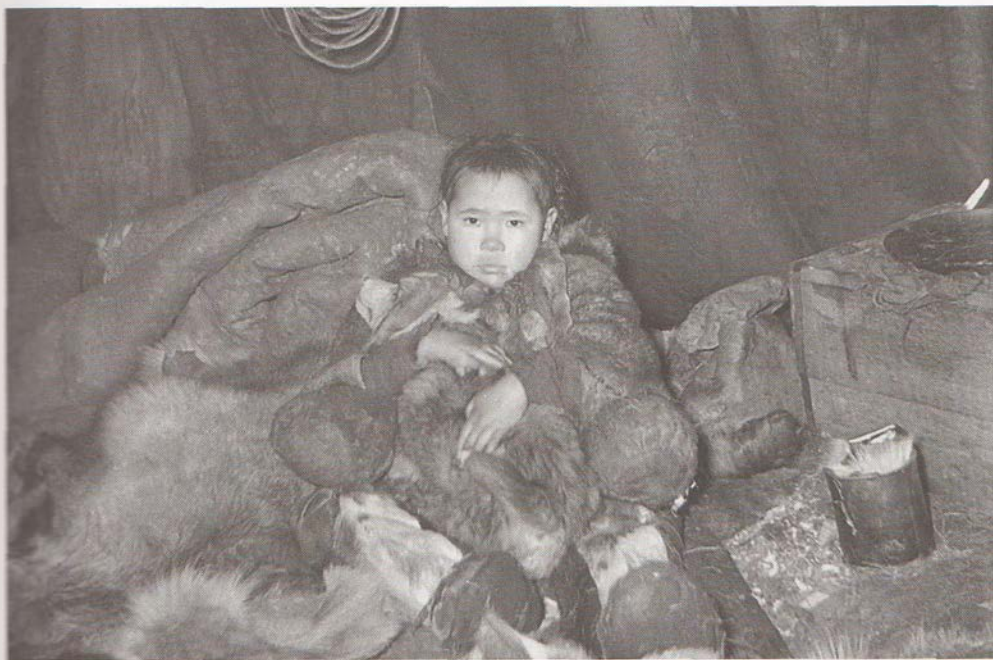
Несмотря на весьма интенсивное жилищное строительство, ведущееся в 1960–1980-е годы, обеспечить современным жильем коренное население не удалось. В 1989 г. более 170 семей народностей Севера вообще не имело квартир. Не удалось решить и проблему создания современного мобильного жилья для оленеводов. Многолетние попытки ученых создать такое жилище заметных успехов не имели. меховая палатка, вытеснившая из обихода традиционную ярангу в конце 1960-х годов, и поныне является основным зимним жилищем оленеводов. Летом используются брезентовые палатки и яранги.

Главной принадлежностью корякского традиционного жилища был светильник-жирник *зек*. У оленеводов он употреблялся для освещения и отопления спальных пологов, у оседлых – только для освещения. Он представлял собой сосуд из песчаника на сравнительно высокой (до 50 см) подставке. В качестве горючего использовался олений и тюлений жир. Фитиль делали из моха или простой тряпки (Антропова, 1971. С. 60–61).



Совхозные типовые дома

Коряки, эвены. Камчатский край, Пенжинский район, с. Оклан. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44.
Оп. 280



В вологе яранги

Коряки. Камчатский край, Пенжинский район, с. Манилы. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44.
Оп. 280

Спали на оленьих шкурах, в качестве подголовников служили кожаные ва-лики *чоччот*, набитые оленьей шерстью, или мешки с одеждой. Ящики для хра-нения посуды использовались как стол и стулья. В некоторых жилищах ориги-нальными стульями служили олени рога, которые спиливали с головы убитого оленя вместе с теменной костью. Посуда была в основном деревянная: поднос для мяса *иччулькын*, блюда *камана*, ковши *мимылкойнын*, чашки *койнын*, ложки *войны*, долбленные сосуды *уккам*, в которых носили и держали воду, ягоды, мясо, похлебку для собак. После знакомства с русскими во многих жилищах стали по-являться фаянсовые чашки, тарелки, металлические чайники и котлы.

Спички долго не принимались коряками. Еще в начале XX в. В.И. Иохель-сон (*Jochelson*, 1908. Р. 565) почти в каждой яранге встречал специальный при-бор для добывания огня *гыйгын* в виде антропоморфного изображения с лучком. Позже этот способ получения огня сохранялся только в ритуальных целях. Дере-вянная доска этого прибора считалась покровителем семьи, защитником от злых духов.

В хозяйстве оседлых коряков применялись разнообразные по размерам и форме мешки *маниг* из морской травы и корзины *кокаёлгын* из прутьев. Они слу-жили для переноски мяса, рыбы, орехов, ягод и другой клади. Женщины изго-тавливали разнообразные сумочки *чеючгын* для хранения предметов шитья и рукоделия. Шкафы для одежды заменяли большие мешки из нерпичьей шкуры *кимитаёчгын*, в которых зимнюю одежду хранили в балаганах, а летнюю – дома. У коряков-оленоводов имелись особые колотушки *тэвланан* в виде изогнутой пластины из кости для выбивания пыли и снега с обуви. Для дробления костей использовали прибор *йыпэнэ*, состоящий из каменного пестика и плоского камня (*Вдовин*, 1973б. С. 80).

Жидкие продукты хранили в мочевых пузырях тюленей, моржей, в кишках китов. С.П. Крашенинников (1949. С. 292) сообщал, что кишки китов коряки “чистят начисто, и наливают жиром... ибо они другой посуды не имеют”. Г.В. Стеллер, отмечая широкое применение в быту китового уса, писал, что из него они умели делать ведра для воды. В обиходе у женщин были каменные слан-цевые ножи *пакул*. Позднее их заменили металлическими *пылвынтыпакул*, напо-минавшими по форме старинные каменные.

Богатым был ассортимент швальных игл, каждая из которых имела свое назна-чение: *титина* – игла вообще; *омти* – большая игла для шитья прочных материа-лов; *такати* – трехгранная игла для шитья одежды из оленьих кож; *кытвилти* – обычная круглая игла и т.п. Они хранились в игольнике-трубке *вэсинтийолгын*. К игольнику привязывался и наперсток.

По мере замены традиционных жилищ менялись их внутреннее убранство, меблировка, набор хозяйственной утвари. Если в землянках *лымгьян* и юртах непременно элементом интерьера были меховые пологи, то в домах-землян-ках настилали общие нары, которые служили одновременно и сиденьем. На ночь каждая семья натягивала на нарах легкий ситцевый полог. В рубленых домах потребность в поlogах отпала окончательно. Вместо них начинают появляться деревянные топчаны, кровати, спали также на полу на оленьих шкурах. Если в доме жило две семьи, комнату стали разделять занавеской или невысокой пере-городкой. Оленеводы с появлением меховой палатки перестали пользоваться ме-ховыми поlogами.

Привычка лежать на полу землянки или яранги, спасаясь от дыма костра, до-го сохранялась у коряков и в жилищах с печным отоплением. Этим же, видимо, объясняется и привязанность к низким столикам, которые долгие годы предпо-читали обычным обеденным столам. Да и сейчас они еще довольно распростра-



Сучение ниток из травы

Коряки. Камчатский край, Тигильский район, пос. Лесная. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280



В яранге, у костра

Коряки. Камчатский край, Пенжинский район, с. Манилы. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

нены во многих корякских семьях. Традиционная обстановка яранги или землянки не исчезла окончательно и в современных квартирах. Некоторые женщины, например, предпочитают заниматься хозяйственными делами на полу. Приходилось наблюдать, как члены семьи разговаривают между собой в квартире, сидя на корточках.

Покупная посуда и домашняя утварь достаточно широко использовались коряками уже в начале 1920-х годов. Особенно ценились большие медные чайники и котлы, эмалированные тазы, фаянсовая чайная посуда. Ложки и тарелки до начала 1940-х годов имели лишь отдельные семьи оседлых коряков, у кочевников были редкостью. Их держали иногда специально для русских гостей. Вилки стали входить в употребление в 1950-е годы.

К началу 1960-х годов хозяйственная утварь, предметы домашнего обихода в корякских селах почти полностью утрачивают свои национальные черты. И лишь в оленеводческих бригадах, да в отдаленных поселках можно было встретить деревянные ведра и подносы, плетеные мешки и корзины из прутьев для ношения их на спине, меховые сумки, некоторые другие предметы традиционного хозяйственного обихода. Некоторые из них не исчезли и сегодня. Используются деревянная посуда, железные крючки для вытаскивания мяса из котла, сумки для швейных принадлежностей. Оленеводы берегут медные котлы и чайники, ставшие дефицитом в советские годы.

Переход в стационарные жилища положил начало отмиранию многих обрядов и обычаев, поскольку следовать им в новых условиях становилось затруднительно. Интересное свидетельство на этот счет есть в отчете врача Корякской культбазы И. Сабельникова: в 1934 г. в Апуке один из коряков по традиции покинул землянку русского типа (которую перед этим выстроил своими руками) после того, как в ней умерла жена. Никто из соседей тоже не пожелал в ней жить, хотя село испытывало явный жилищный кризис. Колхоз вынужден был продать ее приезжему. Но уже в 1935 г. в аналогичной ситуации никто землянок не покидал (История и культура коряков, 1993. С. 38).

Пища. Структура питания оседлых и кочевых коряков существенно отличалась. У оседлых основными продуктами были рыба, мясо и жир морских животных. Большая часть рыбы потреблялась в виде юколы *тэв'г'эл*. Когда ее запасы заканчивались, в пищу шел сушеный уёк, который заготавливали обычно для собак. В голодные годы употреблялась и “кислая рыба”. Свежую рыбу коряки варили или жарили на вертеле. Зимой популярным блюдом была строганина – тонко наструганная мороженная рыба. Сырыми съедались рыбы головы, они и поныне считаются лакомством.

Мясо морских животных ели в вареном виде. Туши зверей, убитых поздней осенью, замораживали. Таким же образом сохраняли и жир морских животных. Его ели сырым или топленным с юколой или мясом. Дополнением к основным продуктам служило мясо оленя, горного барана, медведя, а также дичь. Пенжинские коряки собирали яйца птиц, съедобных моллюсков, которые в прошлом играли в их рационе более значимую роль. В.И. Иохельсон (*Jochelson*, 1908. Р. 577) неоднократно находил на побережье остатки древних корякских землянок с большим количеством раковин. О широком употреблении морских моллюсков свидетельствует и фольклор коряков (*Баранников*, 1940. С. 103).

Одним из любимых блюд являлась толкуша. Береговые жители готовили ее из протертого тюленьего мяса, юколы или сушеной икры, кочевые – из оленины. В толкушу добавлялся нерпичий жир, ягоды, съедобные растения, которые служили приправой и ко многим другим блюдам традиционной кухни – различным супам, похлебкам из крови и т.п. Корни сараны, шавеля ели также в сыром

и вареном виде, обмакивая в жир. Так же использовались стебли кипрея, мякоть которых предварительно высушивали, а затем толкли.

Свежие листья кипрея заваривали вместо чая. В пищу шли сладкий борщевик, ивовая кора, морская капуста и др. Из ягод собирали шикшу, голубицу и морошку, большая часть которых употреблялась в сыром виде, иногда их сушили. Долго сохраняющиеся ягоды – рябину, шиповник, бруснику и др. заготавливали впрок. На зиму создавались запасы орехов кедрового стланика.

Основной пищей кочевых коряков являлось оленье мясо. Его потребляли в вареном и сыром виде. Из крови, смешанной с содержимым оленьего желудка, варили похлебку *ытана*. Вяленое мясо шло на приготовление особого кушанья *тылкытыл*. Сырыми съедались свежие почки, хрящи и костный мозг оленя, который считался особым лакомством. В пищу употреблялись также копыта (их квасили в крови), молодые отростки рогов (вареными), уши, глаза, хвосты.

У некоторых оленных коряков значительное место в меню занимала рыба. Все оленеводы-алюторцы и часть чавчуменов сами заготавливали юколу. Питались и свежей рыбой, когда оказывались на берегах рек. Охотно употребляли продукты морского зверобойного промысла, которые получали в обмен от сво-



Разделка рыбы на юколу

Коряки. Камчатский край, Олюторский район, пос. Ачайваам. 1969 г. Фотоархив ИЭА РАН

их оседлых соплеменников. В качестве наркотического средства использовали мухомор. Этот гриб даже служил предметом обмена и ценился очень дорого (Беретти, 1929. С. 27). С приходом русских распространение среди коряков получили спиртные напитки и табачные изделия. На основе табака и золы древесной губки коряки готовили особую жевательную смесь *ялуу*. Раньше ее употребляли все мужчины с 12–13 лет, многие женщины. Охотник уходил на промысел обычно натошак, он ел только вечером, но обязательно брал с собой полный *колтын* (табакерку) *ялуна*. Используется он и сегодня, особенно в оленеводческих бригадах, но больше распространено обычное курение. До войны курили преимущественно трубки из зуба моржа, украшенные орнаментом.

Привозные продукты оседлые коряки широко употребляли уже в конце XIX в. Постепенно приобщались к ним и оленеводы. Е.П. Орлова писала в 1926 г.: “Все настойчивее в обиход корякской жизни входят рис, чай, табак, сахар и соль. Дети некоторых коряков «без хлеба жить не могут... Хлеб из муки выпекается для коряков оседлыми “приятелями”; сами коряки пекут очень редко пресные лепешки» (Орлова, 1929. С. 6).

Употребление покупных продуктов сдерживалось трудностями со снабжением. Для народов Севера в плановом порядке завозились лишь табак, чай и сахар, поэтому рыба и мясо по-прежнему составляли основу питания. Во второй половине 1940-х годов потребление мяса стало сокращаться. К этому времени забой животных на питание стал строго регламентироваться. Основу пищевого рациона в колхозных и совхозных поселках с этого времени стали составлять рыба, крупы, хлеб, макаронные изделия, консервы. У оленеводов основным продуктом питания по-прежнему было мясо. В Тигильском и Олюторском районах на эти цели расходовалось в 1950-е годы до половины продукции оленеводства, в Карагинском районе – 72% (История и культура коряков, 1993. С. 40).

Долгое время коряки мясо домашних животных употребляли неохотно, преимущественно в консервированном виде. С появлением в селах предприятий общественного питания привыкание ускорилося. Немалую роль сыграли здесь и школьные интернаты, через которые прошло несколько поколений коряков. В настоящее время абсолютное большинство коряков употребляет все виды мяса, но из говядины, свинины чаще всего готовят новые блюда. Оленину предпочитают варить крупными кусками, котел снимают, как только закипит вода. Оленина с сырцой считается особенно вкусной. Сохраняются и другие традиционные способы приготовления и употребления мясных блюд: похлебка из крови с кусочками печени и корешками съедобных растений *ыпана*, супы, приправленные крупами и макаронами, их содержимое едят отдельно – вначале мясо, потом суп. Во время забоя пьют теплую кровь. Лакомством считаются олени языки, костный мозг, хрящи, почки, которые употребляют сырыми. В связи с упадком морского зверобойного промысла вышли из массового употребления мясо и жир морских животных.

Приправой к блюдам из рыбы и мяса до сих пор служат традиционные растительные продукты, различные овощи и картофель. Картофель вошел в массовое употребление в середине 1950-х годов. Первоначально картофель ели отварной или в жареном виде (Антропова, 1971. С. 85). В качестве гарнира к мясным и рыбным блюдам он стал использоваться в 1970-е годы. Медленнее входила в употребление капуста. Теперь ее солят (“без квашеной капусты уже не можем”), из свежей готовят салаты, борщи. В 1980-е годы в употребление вошли свежие огурцы и помидоры из собственных теплиц.

Новые продукты, блюда и способы их приготовления входили в обиход коряков по-разному. Крупы, кроме гречневой и манной, макаронные изделия, мучные

блюда признавались сразу, поскольку хорошо дополняли традиционную кухню. На их основе появлялись даже новые блюда, например *юп'ын* – пережаренная с жиром мука. Консервы и сухари вначале использовались лишь охотниками на промысле. Не пользовались спросом молочные продукты. Сладости, наоборот, вошли в употребление быстро, но рассматривались вначале как обычная пища. Долгое время коряки не могли пить воду комнатной температуры. Школьники в интернатах, например, бегали к ручью или проруби, пили только лежа на животе. Не меняется пристрастие коряков к чаю. Чаепитие предшествует завтраку, обеду и ужину, им же и заканчивается каждая трапеза. Нередко чай заменяет обед или завтрак. В этом случае к чаю подают юколу, холодное мясо, хлеб.

Одежда. К концу XIX в. основным материалом для изготовления одежды у коряков служили оленьи шкуры, в меньшей степени употреблялись тюленьи и собачьи шкуры, мех волка, заметное распространение получила одежда из покупных материалов. Для обозначения понятия одежды у коряков существует два термина: *кимитган* и *лыл'гын*. Первый употребляется в значении “носильные вещи”, второй – “наряд” (Прыткова, 1976. С. 50).

Мужская и женская повседневная одежда состояла из верхней и нижней, обуви, рукавиц, головных уборов и различалась по сезонам. Мужские зимние штаны *к,онае*, *к,онайтэ* делали двойными. Покрой их совпадает с покроем чукотских, но они плотнее прилегают к телу. В верхний загнутый край штанов продевывали ремешок или шнурок из сухожилий, сплетенный в косичку. Концы штанин подшивали загнутым рубцом или пришивали к ним полосу ровдуги, сложенную вдвое. Осенью и летом носили также одинарные зимние штаны или специально сшитые для этого сезона из дыmlеной ровдуги *ятякм,онайтэ*. В яранге мужчины находились полуголыми, в одних штанах. Меховая одежда одевалась на голое тело (Беретти, 1929. С. 31).

У оленеводов нательной одеждой служила короткая рубаша из двух некроевых шкур мехом внутрь. Для улицы в холодное время надевали поверх вторую такую же рубашу, но мехом наружу. Рубахи украшались пришитой к подолу полосой *ытван* из меха иного цвета, чем вся одежда. Корякский термин *ытван* вошел в употребление у местных русских как упован.

По возвращении из стада мужчины снимали рабочую одежду и надевали легкую ровдужную *гагаглю*. Ее подпоясывали нерпичьим ремнем с пряжкой из железа или мамонтовой кости. У коряков бухты Корфа были распространены широкие пояса *йийит*, расшитые цветным бисером (Прыткова, 1976. С. 52). У оленных коряков верхняя и нижняя кухлянки скреплялись между собой в нескольких местах по подолу и плотно сшивались по краям капюшонов вокруг лица. Спереди у выреза ворота пришивали меховой нагрудник *в,аналтын*, который украшали меховой мозаикой. Поверх кухлянки надевали своеобразный чехол *манив* (*ичг,ын*) из ровдуги, фланели или ситца, известный у русских как камлейка. Главное ее назначение – защищать кухлянку от снега и влаги.

Нательной одеждой у женщин служил комбинезон *кейкей* из оленьих пыжигов мехом внутрь. Лишь очень состоятельные корячки надевали под комбинезон покупные рубашки из ткани. В начале XX в. это было большой редкостью. Женский комбинезон коряков был значительно легче чукотского. Боковины его состояли из двух продольно согнутых шкур, между которыми спереди и сзади вшивались клинья. Рукав мог быть длинным, широким или коротким и узким. Зимой поверх нижнего комбинезона надевали верхний мехом наружу. На улице женщины пользовались кухлянками, аналогичными мужским.

Оседлые коряки на отделку своей одежды обращали больше внимания, чем оленные. Это заметил еще С.П. Крашенинников. В своей “Инструкции по покуп-



Ребенок в кухлянке

Коряки. Камчатский край, Пенжинский район, с. Манилы. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280



Девочка в керкере

Коряки. Камчатский край, Пенжинский район, с. Манилы. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280



Девушки в национальной одежде

Коряки. Камчатский край, Пенжинский район, с. Манилы. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

ке коряцкого платья для Кунсткамеры” он записал: “А ежели в оленных коряк с подзором платья не сыщется, то купленное без подзоров платье променивать сидячим корякам на платье с подзором” (*Крашенинников*, 1949. С. 610).

В отличие от чукчей коряки считали комбинезон нижней одеждой. В.И. Иохельсон отмечал, что “корячки стыдятся, если чужой увидит их в одном комбинезоне, и ни одна приморская корячка не согласилась стать перед фотоаппаратом только в комбинезоне, т.е. без верхней одежды” (*Jochelson*, 1908. Р. 591).

Повседневной верхней женской одеждой у кочевых и оседлых коряков была *кагав*, *лен*, которую русские называли *гагаглей*. Кроили гагаглю из летних или подстриженных зимних оленных шкур мехом внутрь, снаружи ее окрашивали в темно-красный цвет настоем коры кедровника. Женская гагагля в отличие от мужской имела специфический покрой: перед и спинка выкраивались из отдельных кусков, в бока вшивались куски квадратной формы, а широкие рукава и боковые части капюшона кроились из одного куска и составляли одно целое.

Мужскую обувь коряков по покрою подошвы можно отнести к башмаковидной (Василевич, 1963. С. 36–40). меховая зимняя обувь носит название *пылакыт*. Ее шили из камуса с запасом, так чтобы нога в чулке из пышного оленьего меха *памьят* свободно в нее помещалась. Носок обуви и чулок делались всегда полукруглой формы, это позволяло пальцам ноги легко двигаться. Для подошвы обычно использовали лахтачью или моржовую кожу. Особенностью зимней обуви является способ пришивания подошвы к головке: в шов вставляли прокладку из сложенной вдвое полоски кожи, окрашенной в яркий цвет. Над пяткой пришивали парные ремни, которые завязывали вокруг ноги на подъеме.

Обувь у коряков была высокая *лагот* (до колен) и короткая *лулат* (чуть выше щиколотки). У высокой обуви голенища натягивались на штаны и крепко завязывались повыше икр ремешками, короткую обувь завязывали под нижними концами штанов. Летняя обувь носилась без чулок с травяной плетеной стелькой (Антропова, 1971. С. 68–69).



Женщины в национальной одежде

Коряки. Камчатский край, Тигильский район, пос. Палана. 1956–1957 гг.
Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280



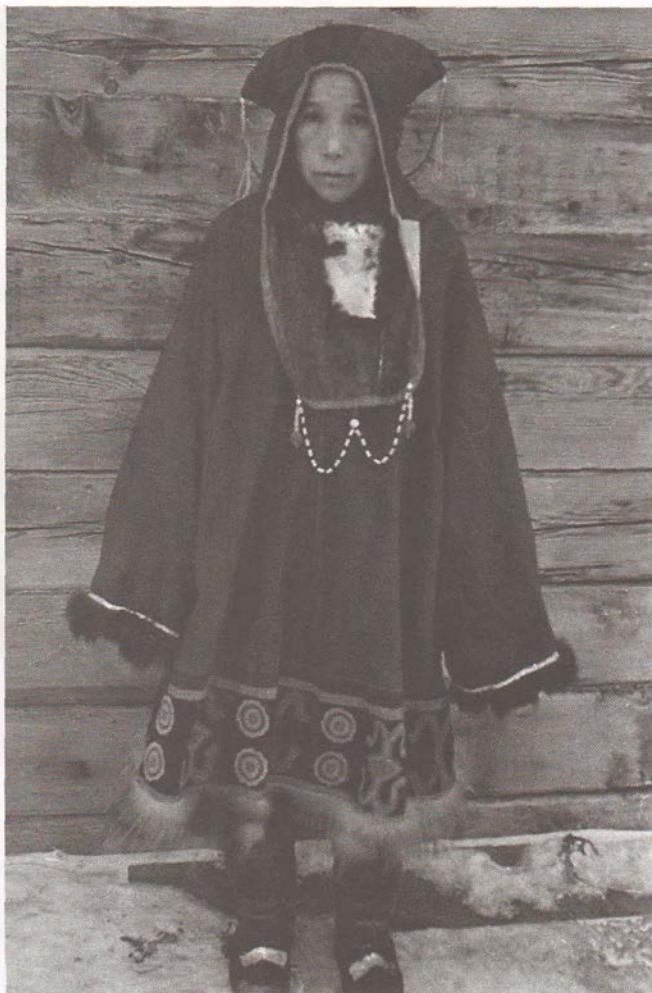
Корячка Чече кроит кухлянку в пологе

Коряки. Камчатский край, Пенжинский район, с. Манилы. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

Зимняя женская обувь отличалась тем, что шили ее до колен и из стриженного меха осенних телят. Ноги в такой обуви в области икр казались чересчур толстыми. Летняя обувь для женщин шилась из ровдуги. Ее обычно украшали зубчатыми полосками тонкой мягкой белой шкурки с шеи собаки. Носок до подъема нередко делался из шкуры акибы, выкрашенной в черный цвет, а сам подъем и голенища – из шкуры оленя, окрашенной бурой краской.

Зимний мужской костюм коряков дополняли рукавицы *лилит* из камуса мехом наружу или из шкур собачьих лап. Это были одинарные рукавицы, скроенные из одной целой шкурки с большим пальцем сбоку. Перчатки *йылгылилит* делали из ровдуги. Обе их части, тыльную и внутреннюю, кроили одинаково, складывая вместе. Края сшивали сухожильными нитками. Большой палец выкраивали отдельно и вшивали его в отверстие ладонной части перчатки. Женские рукавицы были обязательно двойными, с обшивкой по запястью из собачьего, волчьего или лисьего меха. Верх рукавиц делался из пыжика. Самыми теплыми и красивыми считались рукавицы из волчьих лап с подкладкой из выпоротка. По покрою женские и мужские рукавицы не отличались.

Мужским и женским головным убором служил капор: зимой – двойной меховой, летом – одинарный (меховой или ровдужный). Наиболее распространенной формой зимнего капора был *пэнкэн* с торчащими уголками по бокам. Его делали на подкладке из шкуры молодых телят, сшивая верх и подклад наглухо. По лицевому краю пришивали двойную меховую опушку. Женщины надевали капор только при перекочевках. В стойбище или поселке ходили с непокрытой головой. С.Н. Стебницкий обратил внимание на то, что головные уборы различных групп коряков отличаются, и отличия эти могут дать интересный материал для изучения культуры народа. Он писал: “Малахай каменца... широкий, плоский, пушис-



Девушка в национальной одежде
Коряки. Камчатский край, Олюторский район, с. Вывенка.
1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

тый, с двумя уголками или ушками по обе стороны. У алюторца малахай тоже с уголками по бокам, но уголки эти не острые, а прямые. Сбоку малахай алюторца выглядит совсем так же, как капюшон кухлянки. У паланцев форма малахая иная: малахай круглый с мохнатой опушкой из лисьего, собачьего или росомашьего меха, уголков по бокам нет; когда бока малахая подвязаны назад, опушка торчит как пушистый чуб. У карагинцев форма зимней шапки близка к паланской, однако все же отличается тем, что не имеет густой опушки” (Стебницкий, 1941. С. 40).

В стаде пастухи надевали кухлянку обычно на ночь, днем носили одну *кукашку* (разновидность гагагли) из двух некроенных шкур мехом внутрь. Летом у каждого пастуха вместо капора была шапочка *уккампанкэн*, которая выкраивалась из дымленины мехом внутрь в виде круга с четырьмя надрезами. Шивали ее с широким околышем, опушенным спереди полоской меха выдры, сзади – собачьей шерстью. На макушке крепилась розетка из бисера и кисточка из нерпичьей шерсти, окрашенной в яркий цвет с подвесками из ниток бисера.

В комплект производственной одежды непременно входил ровдужный накомарник *илумгин* из двух прямых полотнищ, прикрывающих грудь и спину ниже бедер. Бока полотнищ не сшивали. К вырезу ворота притачивали ромбовидный капюшон с небольшим нагрудником. На боках крепились завязки. Капюшон украшался кисточками из окрашенной шерсти нерпы и цветного бисера.

Морские охотники в сырую погоду носили кукашку из собачьих шкур мехом внутрь, иногда с капюшоном, а также непромокаемые сапоги из дубленой тюленьей шкуры с голенищами до бедер. Их поршневидные подошвы из лахтачей шкуры делали с высоко загнутыми краями (*Jochelson*, 1908. Р. 598).

Подготовка погребальной одежды коряков требовала много времени. Ее никогда не заканчивали полностью: существовало представление, что это приблизит смерть. Погребальный костюм хранили в незаконченном виде. Отличительной особенностью погребальной одежды был, прежде всего, богатый и характерный орнамент, а также цвет: она шилась из белых или из светло-серых оленьих шкур. Подол рубахи сзади делали удлиненным, наподобие хвоста. Интересной деталью мужского погребального костюма был головной убор в виде чепца с пришитыми наушниками. Погребальную мужскую обувь всегда делали короткой.

Женская погребальная одежда представляла собой гагаглю, сшитую мехом внутрь и окрашенную снаружи в темно-красный цвет. Она богато украшалась вышивкой. Полный женский погребальный костюм тигильских коряков описан Е.П. Орловой в специальной работе: “Костюм *ильчичан* шит из белого оленьего меха шерстью наружу, капюшон и рукава у него скроены вместе. Он отделан белым собачьим мехом, украшением служат выпушки из окрашенной нерпичьей шерсти и полоски вычерненной кожи с прорезьями, в которые протянуты две узкие полоски светлой кожи горла нерпы. Костюм дополняют передник *паллянайнат*, капор и обувь из камусов с выворотной подошвой из оленьего меха” (*Орлова*, 1974. С. 350–359).

У коряков-оленьеводов существовала особая танцевальная одежда *мылауисъан*. Алюторцы называли ее *млавъитьээн* (плясовая кухлянка). По покрою – это гагаглю мехом внутрь, с вшивными рукавами, большим капюшоном, соединенным с нагрудником общей широкой опушкой из собачьего меха. Наружная ее сторона была окрашена в красно-коричневый цвет. Отличало эту одежду разнообразие украшений, состоящих из бахромы и кисточек, медальонов, расшитых оленьим волосом или цветным бисером, из пронизок цветного бисера на кожаных ремешках и аппликаций, вырезанных из белой кожи.

Детская одежда представлена комбинезоном *калныкэй* из меха, или ровдуги. Широкий разрез между штанинами закрывался клапаном. Под него подкладывался мох для впитывания испражнений ребенка. Грудным детям делали два комбинезона: дневной и облегченный ночной. Такую одежду носили лет до пяти-шести. Многие украшения детской одежды играли роль амулетов, оберегов.

Современная одежда и обувь коряков весьма разнообразна и сочетает в себе как традиционные, так и покупные виды. Замена традиционной одежды и обуви покупной весьма интенсивно проходила в довоенные годы у оседлых коряков. В годы Великой Отечественной войны активизировался обратный процесс – заимствование русскими традиционной одежды коряков, особенно зимней обуви. В 1950-е годы изменения в костюме начинают проникать к оленеводам, происходит вытеснение не только летней одежды, но и многих видов зимней. Вместо двойных меховых штанов или керкера стали носить одинарные в сочетании с бельем, брюками или платьем. Сократилось изготовление одежды из ровдуги. Шкуры морских животных, ставшие к этому времени редкостью, шли лишь на изготовление подошв. Совершенно исчезла одежда из собачьих шкур (*Антропова*, 1971. С. 182).

Традиционная зимняя одежда и обувь в повседневном ношении сохраняются лишь у оленеводов. Живущие в селе постоянно в повседневной носке используются лишь ее отдельные элементы – торбаса, чижы, рукавицы и т.п. В последние годы заметно стремление придать традиционному костюму роль символа национальной культуры.

Наряду с вытеснением традиционной одежды для этой сферы материального быта характерны и другие изменения. При изготовлении традиционной одежды используются новые материалы. Капоры шьют теперь из мерлушки, шапки-ушанки – из оленьего меха августовского забоя. Изменились функции некоторых видов одежды. Камлейку, например, теперь носят поверх костюма и телогрейки, женщины используют ее как платье. Меховые гагагли исполняют функции верхней одежды (Этническое развитие, 1987. С. 120).

Происходит унификация типов традиционной одежды. Еще в конце 1960-х годов корякские оленеводы имели для каждого сезона свой комплект одежды. Поздней осенью, например, большинство пастухов носило одну, но толстую и пышную кухлянку из шкуры олененка октябрьского забоя, тонкие брюки из августовского “неблюя” и высокие торбаса. В декабре надевали двойную кухлянку: тонкую неблюевую рубашку мехом внутрь и вторую мехом наружу. Тонкие брюки менялись на толстые, могли одеваться и вторые брюки, тоньше и мехом наружу. Соответствующий набор одежды имелся для ранней и поздней весны, для жаркого лета, бесснежной осени и т.п. Сегодня подобное разнообразие одежды оленевода стало большой редкостью. В большинстве случаев довольствуются одним меховым костюмом на все случаи жизни.

Средства передвижения. У коряков-чавчуенов единственным транспортным животным был олень, у большинства оседлых – собаки. Оленеводы-алюторцы наряду с оленьим транспортом применяли и собачий. Некоторые хозяйства к началу XX в. имели и лошадей. Коряки пользовались оленями для езды только в упряжке. Летом пастухи совершали перекочевки пешком.

Основным средством передвижения и перевозки грузов в зимнюю пору были двухкопильные нарты *экэнуэтик*. Каждая пара копыльев представляла собой одну дугу, концы которой укреплены ремешками в отверстиях обоих полозьев. Дуга изготовлялась из рога или березового корня с естественным изгибом. Упряжка была обычно парной, но впрягали и одного оленя. Конструкция мужских, женских и грузовых нарт у коряков была различной. Мужская нарта *кэет* длиной до 2 м, была узкой (до 35 см) и низкой (до 25 см) на 6–7 копыльных дугах, расположенных в задней части. Полозья были загнуты вверх и связаны с изогнутым вниз нащепом, его задний конец соединялся с ободом, огибающим спинку сиденья. Справа к третьему или второму копылу и полозу привязывали изогнутый комель *гыткавав, ёёл*, на который ставил ногу ездок, нажимая его, можно было тормозить движение. Женская ездовая нарта была длиннее, шире, выше мужской. Устройство ее нижней части было таким же, однако передние концы полозьев соединялись деревянной поперечиной, а над настилом имелся бортик, окаймляющий сиденье и открытый с правой стороны. Женщина сидела на нарте боком справа.

Грузовые нарты *инэнэны* отличались массивностью и иным устройством передека: конец полоза соединялся с нащепом под углом. Особую разновидность представляла нарта-кибитка для грудных детей: на нарте сооружался свод из прутьев, который обтягивали меховой покрышкой. Посуда и съестные припасы перевозились на нарте *кокай* – продолговатой корзине из прутьев на настиле обычной грузовой нарты. Существовали также специальные нарты *ялкылинан* для перевозки жердей яранги. Они были меньших размеров, имели только два дугообразных копыла или две пары прямых, которые соединялись двумя жердями (ИЭАС, 1961. С. 17–18).

Для собачьей упряжи коряки употребляли общераспространенный в Восточной Сибири тип нарти с тремя-четырьмя парами копыльцев и двумя дугами – вертикальной и горизонтальной. Все части ее соединялись между собой полужестким креплением: заостренные концы одних вставлялись в углубления других, а для большей прочности скреплялись еще ремнями. В нарту впрягали от 8 до 14 собак цугом: к длинному ремню-потягу с помощью постромок (коротких ремней) попарно привязывались собаки. Каюр сидел с правой стороны. Для понукания собак служил остол *пруйила* – палка с железным острием длиной около метра (Антропова, 1971. С. 82).

Важным средством передвижения у оседлых коряков были различного типа лодки. Они имели много общего с чукотскими и эскимосскими. Основная промысловая лодка-байдара *култаатвыт* (лодка из лахтачьих кож) была значительно короче, но шире эскимосской. Длина ее редко превышала 10 м, ширина же была около 2,5 м. К корме и носу байдары привязывались дуги, придающие им полукруглую форму. Киль *чилег* (спинной хребет) делался из длинной доски, согнутой к носу, вроде санного полоза. Заканчивался он вилкой, через которую пропущался линь гарпуна. Иногда на вилке вырезалось изображение человеческого лица, “покровителя” лодки. Киль и бимсы соединялись рядом поперечин, привязанных ремнями через просверленные дырочки.

В большой байдаре размещалось восемь гребцов и рулевой. Она приводилась в движение однолопастными веслами. Управляли байдарой кормовым веслом. При ветре ставили треугольный парус. Байдара, по данным В.И. Иохельсона, могла поднимать довольно тяжелый груз.

Коряки Пенжинской губы делали маленькие лодки типа каяков, широко распространенных у алеутов и эскимосов. Корякский каяк *матыв*, как и байдара,



Собачий поезд

Коряки. Камчатский край, Пенжинский район, с. Каменское. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280



Собачья упряжка по дороге в с. Култушное

Коряки. Камчатский край, Олюторский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

отличался от эскимосского только деталями. Он был короче, круглое отверстие для сидящего человека не закрывалось чехлом и занимало всю ширину каяка, нос и корма имели одинаковую форму. Остов каяка состоял из узкой деревянной доски, загнутой с обеих сторон. Она служила килем, к обоим его концам привязывались ремнями выгнутые прутья – ободки бортов. Тоненькие дощечки, прикрепленные ремешками к внутренней стороне шпангоутов и идущие во всю длину каяка, придавали ему добавочную прочность. Чехол каяка делался из шкуры лахтака. Каяк коряков очень легкий, в среднем 14 кг. На корме и носу пришивались кожаные ручки, за которые каяк можно было вытащить на землю или лед. В движение каяк приводился одним двухлопастным или двумя однолопастными веслами длиной до 40 см. Каяк быстроходен, но плавать на нем при волнении опасно.

Долбленные лодки были двух типов: каюк *чайнятват* и бат *ылавит*. Каюки выдалбливали из тополя или осины так искусно, что они оказывались не тяжелее кожаной байдары. Их двигали двухлопастным веслом, а в мелких и быстрых реках – короткими шестами. Это были речные лодки, но выходили на них и в бухты. Другая долбленная лодка – бат представляла собой узкое, тяжелое, выдолбленное как корыто сооружение до 12 м длиной. На нем совершали поездки вверх и вниз по течению, отталкиваясь шестами. Для транспортировки грузов два бата соединяли настилом.

Корякам были известны два вида лыж: ступательные *в,алвыягыт* (вороньи лапы) и обычные скользящие *тигыт*. Ступательные состояли из двух планок, соединенных концами и разведенных посередине тремя-четырьмя поперечными распорками. На средних распорках делали крепление для ноги. Скользящие лыжи подклеивали камусом или нерпичьей шкурой. Ими пользовались при передвижениях по рыхлому снегу. Сами коряки, вероятно, таких лыж не изготов-



Сдвоенные баты

Коряки. Камчатский край, Олюторский район, пос. Ачайваям. 1969 г. Фотоархив ИЭА РАН



Пастух с лыжами-ракетками

Коряки. Камчатский край, Олюторский район, с. Култушное. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

ляли, а приобретали их у своих соседей тунгусов. Для ходьбы по гладкому льду существовало особое приспособление – костяные или железные пластинки с зубцами, которые привязывали к подошвам обуви (*Антропова, 1971. С. 83*).

Традиционные средства передвижения коряков сохраняли свое значение до середины 1950-х годов. Особенно важную роль в хозяйстве играли перевозки на собаках. Обычная собачья упряжка перевозила не менее 160 кг груза со средней скоростью 10 км в час на весьма большие расстояния. Следует сказать, что отношение местных органов власти к этому виду транспорта было весьма противоречивым. Решение о его развитии неизменно наталкивалось на ограничения в добыче рыбы для корма собак. Тем не менее, упряжное собаководство в довоенные годы развивалось успешно. В 1940 г. в округе имелось около 20 тыс. ездовых собак. Помимо населения, их держали промышленные предприятия, различные организации и учреждения.

Со второй половины 1950-х годов в связи с развитием механического транспорта значение упряжного собаководства начинает быстро падать. Сузилась сфера использования собак внутри хозяйства. В глубинных тундровых хозяйствах, преимущественно в Пенжинском районе, основным средством передвижения долгое время оставались олени упряжки. В оленеводческих бригадах их значение сохранялось до конца 1960-х годов. Упадок зверобойного промысла не мог не сказаться на водных средствах передвижения. Уже в начале 1950-х годов почти полностью вышли из употребления кожаные байдары и каяки. Дольше сохранялись долбленые лодки. На севере Пенжинского района в конце 1960-х годов еще встречались челноки-каюки, в Тигильском, Олюторском и Карагинском районах – баты, но и они почти вышли из употребления в 1970-е годы.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

К о времени знакомства с русскими у коряков отсутствовала родовая организация. Это стало очевидным уже при первых попытках обложить их ясаком. Хорошо зарекомендовавшая себя у тунгусов система ясачного обложения (аманатство), позволявшая использовать взаимозависимость плательщиков ясака, относящихся к одному роду, у коряков не действовала. Служилые люди сообщали, что коряки “от аманатов отступаютца”. По этой причине ясаком облагался не “род” в целом, а отдельные люди (*Долгих*, 1960. С. 555, 558). В целях облегчения сбора ясака, исполнения других повинностей коряки были искусственно разделены на “роды”. Это были чисто территориальные подразделения, не связанные общностью происхождения. “Родом” именовалось то или иное селение оседлых коряков (Ветвейский, Тиличикский, Олюторский и др.) или группа оленеводов, кочующих в определенных границах (Тайгоносский, Апукский и др.). В конце XIX – начале XX в. эти “роды”, по сообщению В.И. Ихельсона, “перестали быть даже территориальными группами, потому что с тех пор, как были составлены списки семей, принадлежащих к той или иной группе, многие семьи переселились в другие селения или перебрались в другую местность” (*Ихельсон*, 1997. С. 202).

Не было зафиксировано у коряков и каких-нибудь названий для определения группы людей, связанных родством. Поселения оседлых коряков в XVII в. формировались как территориально-общинные объединения, не обладавшие экзогамными признаками. Не были обнаружены элементы родовой организации и у коряков-олeneводов. Кочевая группа коряков состояла из владельцев стад оленей. Наиболее богатые из них в качестве старейшин обладали правом решающего голоса при решении всех вопросов жизни кочевой группы. Они же выступали в роли посредников перед русской администрацией.

Отсутствие родовой организации у коряков исследователи связывали с особенностями эволюции их производства. Резкая перестройка хозяйства (переход от охоты к оленеводству и как следствие концентрация основных средств производства у отдельных семей) не могла не привести к столь же резкой ломке социальных отношений (Общественный строй, 1970. С. 320). В то же время некоторые элементы, свойственные родовой организации, исследователи у коряков отмечали. В.В. Антропова веским свидетельством существовавшего и исчезнувшего рода считала обычай кровной мести, взаимопомощь между родственными семьями, запрет пользоваться огнем неродственной семьи (*Антропова*, 1957. С. 131–138). Л.Я. Штернберг “реликтом экзогамно-родового строя” коряков называл обычай “хватаения” невесты, отработку за жену (*Штернберг*, 1933б. С. 155–156). К. Бауэрман исследовавший сакральные представления коряков, обнаружил у них следы “родового культа” (*Бауэрман*, 1934). Ю.Б. Симченко, однако, полагал, что все эти признаки вряд ли можно считать достаточно веским свидетельством существовавшего и исчезнувшего рода.

Основу общественного строя коряков составляла патриархальная община, состоящая из родителей и их женатых сыновей с детьми. Она же представляла собою и производственную единицу. Следующей ступенью социальной организации было селение (по русской терминологии XVII в. – острожек), объединявшее несколько родственных патриархальных общин. Производственной и обще-

ственной единицей оно было лишь отчасти. Патриархальные общины внутри него юридически были независимы, в любой момент могли отделиться от селения. Производственные связи между общинами не были постоянными, возникали лишь во время охоты на китов. Общины объединяли родственные отношения, духовные потребности (совместное отправление некоторых культов) и единый диалект или говор. Подобная социальная структура была характерна для всех территориальных групп коряков, хотя степень прочности патриархально-общинных связей была различной. В общественном строе коряков Пенжинской губы сохранялось больше пережитков прошлого: лучше сохранялись территориальная замкнутость, патриархальные устои в общественных отношениях и в семейном быту (Вдовин, 1973. С. 162–166).

Патриархально-семейная община коряков состояла из отдельных семей, каждая из которых была производственной единицей. Самостоятельно обеспечивая все свои жизненные потребности, такая семья принимала активное участие и в общественном производстве патриархальной общины – в сооружении зимнего жилища, в строительстве байдар и т.п. По мере роста экономической независимости семей, составлявших общину, шел процесс разложения патриархально-семейных отношений. В семейных отношениях в конце XIX в. господствовали нормы отцовского права. Счет родства велся по отцовской линии, наследование происходило от отца к сыну. Наряду с этим сохранялись следы материнского права – при разводе дети оставались с матерью. У оленеводов и оседлых коряков существенно различалась этимология понятия “родители”. Оседлые под этим понятием подразумевали мать, оленные – отца, что свидетельствует об исключительной роли разведения оленеводства в эволюции социальных отношений коряков.

Высокой степенью общественной организации, выходящей за рамки патриархально-семейных отношений уже в XVIII в., отличались коряки северо-западного побережья Охотского моря. В 1754 г. они захватили Туманский острог и удерживали его больше года. Восставшие укрепили захваченный острог, установили несение караульной службы, положив в основу военной организации русский устав и русские военные должности, успешно решали не только военнотактические, но и хозяйственные вопросы. Это был единственный случай на Северо-Востоке Сибири, когда аборигены проявили такую организованность и стойкость на довольно продолжительное время. Высокой общественной организованностью отличались также коряки-алюторцы, объединенные отряды которых длительное время вели не безуспешную борьбу с казачьими отрядами (Вдовин, 1973б. С. 203).

В конце XIX в. в области производства и распределения у коряков еще сохранялись черты первобытного коллективизма. У паренцев, итканцев, каменцев существовали особые коллективы – байдарные объединения, где на время морского зверобойного промысла объединялись орудия труда и рабочая сила. Организация байдарных объединений происходила на основе родственного принципа. Они имели не только производственные функции, но представляли собой устойчивые социальные структуры, внутренняя жизнь которых регламентировалась нормами обычного права, традициями и обрядами. При распределении добычи промысла не было единых правил. Наиболее ярко выраженная форма уравнительного распределения существовала при охоте на кита. Добытый кит становился достоянием всех жителей поселка. В летнее время группы родственников объединялись для совместного лова рыбы. Добычу делили поровну.

Производственная и общественная жизнь оленных коряков сосредотачивалась в стойбище, где вокруг хозяйства крупных оленеводов обычно группировалось несколько мелких хозяев. Обитатели стойбища были связаны отноше-

ниями родства и свойства. Численность населения стойбища достигала иногда 50–70 чел. Главой, т.е. распорядителем хозяйственной жизни стойбища считался владелец большей части стада. Несколько стойбищ, кочующих на определённой территории, объединялись в группы, связанные кровными, брачными узами или экономическими отношениями, возглавляли группы старосты. Формы собственности — общинная на пастбища и частная на олени стада. Оленеводческое хозяйство чавчуменов до его реконструкции в советский период оставалось патриархально-натуральным с заметными чертами первобытнообщинных отношений.

Основной экономической единицей всех групп коряков в XIX — начале XX в. была большая патриархальная семья. Известно многоженство, обычай левирата, по которому младший брат был обязан жениться на вдове старшего. В конце XIX в. многоженство уже не имело широкого распространения. Браки заключались внутри одной локальной группы. Соблюдался обычай сорората (вдовец был обязан жениться на младших родной или двоюродной сестрах, а также племяннице своей умершей жены). Существовало строгое половое разделение труда. Домашними работами занимались женщины, промыслом, заготовкой воды и топлива, изготовлением домашней деревянной утвари — мужчины.

В отличие от своих соседей (чукчей, ительменов, юкагиров) у коряков существовали довольно строгие нормы половой морали. Девушка до замужества не должна была иметь никаких сношений с мужчинами. Она была недоступна даже жениху во время отработки. Нередко на этот период она покидала родительский дом и жила у родственников. “Юноша, — писал В. Иохельсон, — не станет “отрабатывать” распутную девушку. Сделавший это подвергнет себя насмешкам остальной молодежи” (Иохельсон, 1997. С. 185). Беременность до замужества считалась позором. В таких случаях девушка уходила рожать в тундру и убивала рожденного ребенка. В прошлом внебрачное сожитие вело иногда к войнам между семьями. Смертью каралась и супружеская измена. Пережитков группового брака (“товарищество по жене”), коряки не знали уже в XVIII в. Говоря о строгости семейных нравов коряков, И. Вознесенский писал: “Корякские замужние женщины никогда не носят хорошего платья снаружи, а всегда под грязною и грубою паркою или кухлянкою, лица и рук не моют для того, чтоб не понравиться чужим, кроме мужей своих, которые, впрочем, из опасной ревности сами этого желают” (Вдовин, 1973б. С. 36).

Заключению брака предшествовала процедура сватовства и последующей отработки за будущую жену. Сватами к родителям невесты отправлялись обычно ближайшие родственники жениха. Часто молодого человека не устраивал выбор родителей, тогда он мог самостоятельно прийти в дом своей избранницы и начать исполнять все домашние работы. Если родители невесты не хотели видеть в нем своего будущего зятя, ему предлагали оставить их дом. В противном случае хозяин дома молчаливо принимал его услуги. Отработка жениха продолжалась от нескольких месяцев до трех лет. По мнению В. Иохельсона, она не была платой за невесту, а как бы служила испытанием жениха. В течение срока отработки он держал экзамен на терпение, покорность, выносливость и усердие. О том, что это был именно экзамен, свидетельствует обращение с будущим зятем: его плохо кормили, не позволяли долго спать, давали тяжелые, а нередко и унижительные поручения (Иохельсон, 1997. С. 188). Отец невесты давал согласие на брак в том случае, если жених успешно выдерживал испытание.

Брак у большинства коряков не сопровождался особыми церемониями, но узаконивался символическим актом — “хватанием” невесты. Жених должен был догнать убегающую и сопротивляющуюся невесту, разорвать на ней одежду и коснуться рукой ее половых органов. Сделать это, если девушка не хотела связываться

свою будущую жизнь с женихом, было весьма непросто. Подруги и другие женщины помогали ей сопротивляться, и жених зачастую выходил из этой борьбы весьма потрепанным. В. Иохельсон считал этот обычай “последним и окончательным испытанием ловкости, смелости и выносливости” жениха (Иохельсон, 1997. С. 189).

После удачного “хватаия невесты” молодые обычно уезжали в дом жениха. Иногда жених уезжал один, а за невестой приезжали его родители или другие старшие родственники. Родители жениха встречали невесту с головнями, взятыми из очага, что символизировало ее приобщение к семейному культу мужа. Понятия “приданого” у коряков не существовало. Невеста привозила с собой только подарки для матери и сестер мужа, свою одежду, предметы рукоделия, а также своих оленей, если она принадлежала к оленным корякам. Первая свадебная трапеза, которую обычно готовила невеста, чаще всего носила чисто семейный характер. У оленных коряков при встрече невесты в жертву приносились один или несколько оленей. Более сложные правила оформления брака существовали у коряков Охотского побережья. В их свадебной церемонии принимал участие шаман. Она сопровождалась особо обставленной трапезой и жертвоприношениями огню (Вдовин, 1973б. С. 206).

Взаимоотношения мужа и жены в различных территориальных группах коряков зависели от степени сохранности патриархально-общинных отношений. У коряков севере-западного побережья Охотского моря жен разрешалось иметь столько, сколько мог содержать мужчина. Однако завести новую жену можно было только с согласия первой. Жены жили не вместе, а каждая в своей юрте. Добытое на охоте мужчина приносил той жене, у которой ночевал. Большая добыча делилась поровну между всеми женами. В случае развода с женой (муж имел на это право в любое время) дети оставались с ней, а не с мужем. В других группах с матерью оставались девочки, с отцом — мальчики.

Главенство мужчины в корякской семье проявлялось во всех сферах семейной жизни. Мужчины получали лучший кусок пищи. У оленеводов во время приема пищи в пологе могли находиться только мужчины, мать или старшая жена. Все остальные женщины получали остатки пищи в холодной части яранги. У приморских коряков женщины и девушки также ели отдельно. В то же время женщина не была собственностью мужа. В случае плохого с ней обращения она могла вернуться в родную семью. Жена и снохи не теряли права собственности на оленей, которых они привели с собой во время вступления в брак.

С установлением тесных связей с русскими (вторая половина XVIII в.) начинается постепенное отмирание традиционных общественных институтов коряков, замена их административными формами, характерными для Российской империи. С прекращением войн и внутренних конфликтов исчезла необходимость создания союзов между селениями, стойбищами и территориальными группами для защиты от врагов. Русское влияние ускорило процесс дробления больших патриархальных семей на малые. Двоюродные и даже родные братья чаще всего стали жить отдельно. Изменился принцип наследования. Поскольку мать, престарелый отец и незамужние сестры стали оставаться жить с младшим сыном, ему передавался дом, байдара, семейные охранители и т.п.

Основным органом управления внутриобщинной жизни стал институт старост, назначаемых русской администрацией. Формально эта должность была выборной. На практике староста у оседлых коряков определялся собранием стариков из числа лиц, обладавших административными способностями, а у оленеводов — из самых богатых ставовладельцев и утверждался губернатором. В функции старост входили сбор ясака и организация перевозок почты и чиновников. В других областях общественной жизни никакой роли они, как правило, не играли (Иохельсон, 1997. С. 202).

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Мировоззрение и верования. Корякская картина мира довольно расплывчатая. Коряки насчитывают пять миров: землю, населенную людьми, два мира над ней и два внизу. Нижний из верхних миров населен людьми-облаками, верхний – обиталище Верховного божества. Верхний из подземных миров населен *кэле* – злыми духами, нижний – тенями мертвых. Некоторые информаторы В. Иохельсона утверждали, что существовал еще один подземный мир, самый близкий к земле. По другим данным, два верхних мира сливаются в одно небесное селение, где живут Верхнее божество и “облачный народ”. Два нижних также сливаются в одно селение, где отдельно обитают *кэле* и мертвые (Jochelson, 1909. P. 121).

Миры, составляющие Вселенную, мыслились взаимопроницаемыми. Животные, люди, духи не могли исчезнуть, они переходили из одного мира в другой. Если человек умирал на земле, то он появлялся в мире мертвых. По представлениям коряков, смерть человека – лишь длительное отсутствие, из которого умерший возвращался в другом облики. Мир умерших был как бы частью мира живущих. Жители подземного мира заботились о своих родных на земле, помогая в делах; живые слали подарки умершим родственникам. В давнее время, как гласят предания, связь между мирами живых людей и мертвецов была более тесной. Позже путешествие в другой мир стало возможным лишь для шаманов.

Мир, по представлениям коряков, населен как благожелательными, так и вредоносными духами (*калаку, калав, кэле, камак и нинвит*). Они во всем подобны человеку: образуют семьи, живут в селениях, ведут войны. Все очеловечено. Каждый предмет, любое явление антропоморфны. Они имеют как бы две ипостаси: наружную, видимую, и сущностную, скрытую от глаз. Допускались метаморфозы: сняв наружное “одеяние”, можно было обнаружить антропоморфную сущность. Мифы полны таких эпизодов. Звери сбрасывают шкуру и становятся людьми, облако превращается в человека. Человек мог изменить свой облик, обернувшись зверем. Надев женскую одежду, мужчина становился женщиной и т.п.

Коряки верили, что Вселенная сотворена некой божественной силой. Она отражена в мифах в образе аморфной фигуры Создателя, находящегося на небесах и мало интересующегося земными делами, лишь изредка помогающего человеку. Эта божественная сила выполняет две функции: следит за порядком в мире и заботится о продолжении жизни на земле. Отношение коряков к Создателю, по определению В. Иохельсона, основано “скорее на чувстве благодарности и желании сохранить его доброе отношение, чем на страхе. Благодарность выражается в жертвоприношениях” (Jochelson, 1909. P. 25).

Посредник между божественной силой и людьми – Большой Ворон – *Куткыняку* (одно из его имен). Он обладает способностью преобразовывать все вокруг. Он может менять форму предметов, некоторые из них он приносит с небес на землю в готовом виде. Большой Ворон считался предком коряков и их защитником. К нему обращались как к могущественному шаману. Его непременно упоминали в заклинаниях. Его жена *Мити* также связана с верховными божествами. Существует несколько версий ее происхождения. Дети Большого Ворона играют важную роль в мифах: они постоянно борются с *кэле*.

Олицетворением зла в природе являются *кэле*, оленные коряки зовут их *нингвит*. Они невидимы, могут принять любой образ. Увидеть их может шаман. Они

антропоморфны, подобно людям живут с семьями, с женами и детьми, постоянно преследуют людей, могут убить и наслать болезнь. Часто они предстают как людоеды. В одном из мифов говорится, что мертвые предки посылают *кэле* на землю, чтобы наказать потомков за нарушение покоя старых людей. В этом явно просматривается культ предков.

Есть несколько версий о местообитании *кэле*. Некоторые обитают на западе, где садится солнце, т.е. олицетворяются с тьмой ночи. Часть из них живет в подземном мире: когда на земле день – у них ночь. Есть и другие версии. Коряки различают прибрежных и оленных *кэле*. Прибрежные держат медведей вместо собак, оленные имеют оленей. *Кэле* в мифах могут появляться как сверхъестественные существа и как людоеды. Канибализм описывается чрезвычайно натуралистично.

У коряков существовала вера в предопределенность жизненного пути человека, но фатализма не было, коряк не испытывал чувства подавленности. Ведь в его обществе все упорядочено: чему следует быть, то и будет. Его дело действовать, и он всегда стремится к цели, надеясь только на себя. В трудную минуту на ход событий можно повлиять с помощью особых сакральных предметов, заклинаний, обращений к духам. В этом помогал шаман. Одна из его главных задач состояла в защите людей от вредоносных духов.

Существовал семейный и профессиональный шаманизм. В обязанности шамана входило участие в проведении праздников, обрядов, гадания, борьба со злыми духами, лечение, рекомендации выбора амулетов. Заклинания можно знать и не будучи шаманом, они держались в секрете, чтобы не утратили свою силу, могли быть семейными и индивидуальными и передаваться из поколения в поколение.

У каждого шамана имелся свой дух, который помогал в борьбе с другими духами. Дух шамана мог стать видимым для него, приняв образ птицы или животного. Шаманом нельзя было стать по собственной воле, нельзя было и уклониться от этой миссии. Считалось, что дух выбирает человека и заставляет служить себе. Человек, готовящийся принять шаманский сан, в течение двух-трех дней не принимал пищу и воду. Затем уходил в пустынное место, где в полном одиночестве готовил себя к шаманской деятельности. В это время к нему являлись духи и наделяли шаманской силой. Самыми сильными шаманами считались женщины. Мужчины, одеваясь в женское платье, стремились усилить свою шаманскую мощь.

Специальной шаманской одежды у коряков не было, она отличалась лишь большим количеством украшений. Во время камлания шаман бил в предварительно нагретый над костром бубен, плясал, пел и, постепенно возбуждаясь, входил в экстаз. Считалось, что в шамана вселился дух, и уже не сам шаман, а его дух-покровитель говорил устами шамана. В процессе камлания шаман мог произносить заклинания. Все предметы, над которыми произносились заклинания, могли служить амулетами, так как наделялись сверхъестественной силой.

Корякские шаманы не пользовались каким-то особенным положением. Шаманство не приносило богатства.

Важнейшим хранителем семейного очага считался лучковый прибор для добывания огня, представляющий собой антропоморфную дощечку. Ее нельзя было уносить в чужой дом, если две семьи жили вместе, каждая брала с собой свою дощечку. Время от времени ее “кормили”, смазывая жиром. Священная дощечка обычно наследовалась в семье младшим сыном или младшей дочерью.

Каждая женатая пара имела свой бубен, он считался охранителем спального места в жилище. У береговых коряков важное место занимал охранитель поселения – шест, который обычно устанавливался на возвышенном месте. Его соорудил основатель селения. Каждая семья, возводя жилище, ставила возле него свой



Е.М. Яганова с бубном во дворе своего дома

Коряки. Камчатский край, Тигильский район, с. Лесная. Фото Д.С. Дугарова, 1981 г. Фотоархив ИЭА РАН

шест, в отличие от первого, основного, он считался семейным охранителем и был меньшего размера. По окончании охоты шест смазывался кровью и жиром, ему приносились в жертву олени рога или их отростки. Существовали охранители, “обеспечивавшие” успешную охоту на кита.

Известно множество амулетов, предупреждающих болезни: браслеты; волоски животных, которые вплетали в различные предметы; антропоморфные и зооморфные фигурки. Роль оберега могла играть татуировка больного места, рисунок делался в виде человеческой фигурки. Амулеты, оберегавшие от болезней и татуировки, были строго индивидуальными. В каждой семье имелись свои охранители – деревянные фигурки *калаки*, изображавшие предков. Свой личный охранитель имелся и у каждого человека.

Некоторые холмы, горы, бухты, причудливые по форме, почитались, им приносили жертвы. Считалось, что они защищают охотников, даруют им удачу (*Антропова*, 1956. С. 967). Многочисленным охранителям, доброжелательным и вредоносным духам приносились разнообразные жертвы. Большая часть жертвоприношений осуществлялась семьей или отдельными людьми, меньшая – селением. Береговые коряки убивали в качестве жертвы только собак, олениные – и оленя. Жертвы приносились Создателю, солнцу, “хозяевам” местности, духам животных, сакральным скалам, в некоторых случаях *калакам* и *кэле*. Раньше коряки убивали оленей в честь своих умерших предков (*Вдовин*, 1971. С. 274).

Чрезвычайно интересны взгляды коряков на взаимоотношения души и тела. Душа бессмертна. Смертно человеческое тело. Смерть – расставание души с телом. Покидая тело, душа не сразу уходит от него. Некоторое время она парит над мертвым. Существует вера, что мертвое тело в родном доме может двигаться, когда его никто не видит. Душа представляется в виде небольшого огня. Коряки считали, что душа покидает тело заболевшего; и чем серьезнее болезнь, тем дальше отлетает душа. Могущественные шаманы способны вернуть душу даже

если человек умер недавно, т.е. оживить человека. Покинув тело, душа поднимается на небо, другая же, второстепенная душа спускается в подземный мир – мир людей прошлых времен, предков.

Мир мертвых мыслится аналогично земному. Каждый прибывший туда, присоединялся к своим родственникам. Дорога в мир мёртвых начиналась с костра, на котором сжигали мертвеца. Если рядом с умершим в одном доме находился больной, то предпринимались меры по защите его души; ее “привязывают”, чтобы она не ушла вместе с душой мертвеца.

Взаимоотношения человека и окружающей среды, людей между собой регламентировались системой обрядности. Она являлась одним из существенных регуляторов устойчивости традиционного общества.

Праздничная и семейно-бытовая обрядность коряков формировалась на протяжении длительного исторического периода. В основе обрядов, выполняемых по случаю добычи животных, лежал древнейший миф об умирающем и воскрешающем звере (*Богораз-Тан*, 1926. С. 71). Поэтому во время промысловых праздников старались хорошо “встретить” убитое животное и с почестями “проводить” его “домой”. Особенно яркое отражение нашел этот миф в празднике, устраиваемом после охоты на медведя, который рассматривается в корякском фольклоре как двоюродный брат человека (*Jochelson*, 1905. Р. 89). После удачной охоты на медведя корякские женщины встречали его с горящими головнями в руках. Одна из участниц обряда надевала шкуру зверя и, танцуя, просила его не сердиться и быть добрым к людям. Медведю предлагали мясо. “Угощались” также и деревянная фигурка медведя, сделанная специально для праздника.

Важной частью праздника являлись “проводы медведя домой”. Собирая его в дорогу, береговые коряки готовили толкушу и ритуальную колбасу, набивая мясом слепую кишку зверя. Оленеводы забивали домашнего оленя. Полагая, что медведь живет так же, как человек, коряки давали ему предметы, которыми пользовались сами: медведице – инструменты для домашней работы, медведю – промысловые орудия. Обряд проводов медведя у различных групп коряков имел особенности. Так, коряки Пенжинской губы обносили набитую травой шкуру медведя вокруг жилища по ходу солнца и укладывали ее вместе с подарками на восточной стороне хозяйственной постройки. Тайгоносские коряки воспроизводили сцену охоты на медведя, при этом медведя изображал, накинув на себя шкуру, посторонний человек. Череп медведя через несколько дней относили на священное место *аппанель*. Аналогичную церемонию устраивали коряки-алюторцы. Она также сопровождалась “кормлением” животного и обрядом символической охоты. У якутов существовал также и праздник выхода медведя из берлоги *кэн'ынтуангыт*.

В отличие от медведя, служившего объектом охоты, на волка специально не охотились, его боялись. По представлениям коряков, он являлся властелином тундры, некоторые видели в нем злого духа и старались не убивать, веря, что его сородичи отомстят за убийство. Если волка все же убивали, выполнялся ряд обрядов умилоствления. Береговые коряки помещали голову животного перед очагом рядом с воткнутой в землю стрелой. После этого один из участников (мужчина) надевал на себя шкуру и ходил вокруг очага под аккомпанемент бубна. Оленные коряки забивали домашнего оленя и голову его вместе с телом волка помещали на помост, при этом голова оленя должна была смотреть на восток, где обитало “Верховное существо”.

В цикле годовых праздников береговых коряков главными являлись праздники, связанные с добычей морских животных. Особо почитался кит. Обрядовые церемонии, сопровождавшие его добычу, существовали у якутов, коряков

северо-западного побережья Охотского моря и Пенжинской губы (Крашенинников, 1949. С. 292; Линденау, 1983. С. 125). При встрече кита родственницы устроителя праздника выносили навстречу животному горящие головни, ягоды или толкушу, покрытую жертвенной травой, “кормили” его ветками ольхи, произнося при этом заклинания. Перед разделкой голову кита, чтобы он не видел, как будут его резать, покрывали капюшоном из травы.

Основные обрядовые действия совершались ночью. Голову кита заносили в жилище. К ней обращались с приветствиями по случаю прихода “гостя”, просили рассказать сородичам о хорошем приеме, чтобы те тоже посетили гостеприимных хозяев. После угощения начиналось гадание на лопатке мелких морских животных. По трещинам, которые образовывались от горящего уголька, определяли благополучно ли доберется кит и позовет ли он других китов посетить жителей селения. Проводы кита устраивались на пятые сутки. Женщины, снаряжавшие “гостя” в дорогу, надевали травяные маски – обязательный атрибут праздника. Хозяин с помощью стариков осматривал ритуальное блюдо толкушу, чтобы отыскать следы благополучного возвращения кита домой. В противном случае людям грозят бедствия.

Кроме праздника кита, проводились и другие, посвященные морским животным: *калильяангыт* (нерпичий праздник), *мимыльангыт* (лахтачий праздник). Их проводили после окончания промыслового сезона, чаще всего в новолуние. Благодарственный праздник устраивала каждая семья, принимавшая в промысле участие. Для праздника из дерева или морской травы делали фигурки животных. Их “кормили” жиром, “поили” и укладывали на жертвенное место. Женщины и дети плясали по случаю прихода “гостей”, глава семьи совершал жертвоприношение: бросал в огонь жир морских животных и тонкие ветки тальника. В конце праздника жители в масках обменивались подарками, потом маски оставляли на западной стороне селения и обкладывали их шерстью зайца, обладавшей магической защитной функцией (Вдовин, 1973б. С. 54, 85, 295).

Праздник карагинских коряков “Хололо” наряду с общими элементами имел особенности: жертвоприношение совершалось всем божествам, от которых зависели жизненные блага и удача промыслов; проводились обряды *к'усъыткук*, способствующие благополучному протеканию родов, допускалась свобода половых отношений, чтобы магическим способом способствовать размножению животных. После праздника закрывали вход в полуземлянку и укладывали байдару на зиму. Это также сопровождалось обрядовыми действиями. Весной перед спуском байдары на воду разжигали новый огонь, приносили в жертву собаку. После удачной охоты у убитых лахтак и нерп отрезали задние левые лапы. У первой убитой нерпы снимали жир с правой лапы, а кость бросали в море со словами: “Не хватило для еды, еще дай!” (Гурвич, 1962. С. 246).

Праздники кочевых коряков, связанные с домашним оленем, отражали основные моменты хозяйственного цикла. Главный праздник *Коянайтаык* проходил осенью, когда пастухи возвращались с летних пастбищ. Проводился он обязательно в период новолуния, с которым коряки связывали прирост поголовья оленей. Празднику предшествовала большая подготовка. Жилище переносилось на новое место, его украшали ветками тальника, в которых, по представлениям коряков, заключалась “жизненная сила” оленей. С помощью прибора для получения огня *гычгый* добывался “чистый” ритуальный огонь и осуществлялось его “кормление”. Из листьев и травы, которыми летом питаются олени, приготавливали жертвенную пищу *ченчиткув'ытв'ыт*. Вокруг очага яранги укладывались зольные камни, олицетворяющие собой очаг и ярангу “хозяина” домашних оленей.

Перед началом праздника все огни в стойбище гасились. Небольшой костер, играющий обрядовую роль, разжигали у входа в жилище. С прибытием стада к стойбищу начинался обряд “очищения” оленей, находившихся долгое время без присмотра семейных охранителей. Пастухи ловили жертвенных оленей, старики, женщины и дети совершали бескровное жертвоприношение – ветка тальника, бусина, фигурки, сделанные из толченых листьев и травы – “лиственные олени” являлись заменителями живых оленей. Жертвенных оленей закалывали копьём. По отношению к ним проявляли большую заботу: подкладывали под голову ветку-“подушку”, “поили”, поливая от головы до хвоста. Под тушу, когда шкура была снята, подкладывали подстилку *иччув* из веток тальника, вырванных с корнем. Кровью оленя, принесенного в жертву “хозяину домашних оленей”, “кормили” огнивные доски, наносили особые знаки на лица ближайших родственников. Черепа жертвенных оленей с надетыми на них шкурами хозяйка укладывала в ряд, направляя их на восток.

Важным элементом праздника являлся благодарственный обряд *мңэгынын*. Для этого оленя убивали копьём позади яранги, обращаясь к “хозяину” со словами: “Посмотри, как много мы тебе даем”. Убитого оленя заносили в ярангу через специальный вход, “поили”, под голову подкладывали ветку *қояңчочот* и огнивные доски с семейными охранителями. К огниву привязывали кочку *тымкычачамэ* (досл. “кочка-старуха”) с травой-волосами и морской камень *ааквын*, который символизировал важенку. Ночью члены семьи и гости пели песни, посвященные жертвенному оленю, плясали, били в бубен. Огонь, зажженный с помощью *гычгы*, поддерживался в течение всего праздника.

Центральная часть празднества – “убаюкивание” жертвенного оленя и проводы его к “хозяину” *Қояңэтынвылг’ын* (“Оленьё бытие”) проводилась следующей ночью в закрытой яранге. Голову оленя с рогами подтаскивали ближе к очагу, на рога вешали связку мухоморов, рядом ставили посуду с водой. В это время стадо, из которого был взят жертвенный олень, уходило на водопой, и олень как бы в последний раз отправлялся вместе с ним. Присутствующие в наркотическом возбуждении от мухоморов ходили вокруг очага, перешагивая “лежащего оленя”, били в бубны, пели, издавали пастушеские крики. Считалось, что душа жертвенного оленя поднималась в этот момент по установленной рядом с очагом ветке *мн,эут-тылн,ын* к “хозяину”.

Зимой, после дня зимнего солнцестояния, коряки-оленоводы устраивали праздник “Возвращения солнца” (*Кинтак, Г’ыягылн,ын, Тийкенлэктыкэн, Пегетен*) в честь “Верхнего существа” (*Jochelson*, 1905. Р. 87–88). Накануне обязательно кочевали на новое место, приглашались гости из соседних стойбищ. Утром женщины разжигали огонь с помощью деревянного огнива, мужчины забивали оленей. Голову жертвенного оленя надевали на шест и поворачивали на восток. Иногда, помимо оленя, приносили в жертву собаку. После обильного угощения, которое сопровождалось пением и танцами, хозяин стойбища устраивал игры, гонки на оленьих упряжках. После соревнований все пытались подняться по обледеленному столбу. Победитель, снимая приз и глядя в сторону солнца, кричал: “*Тийкытый!*” (Солнце!) (Там же. Р. 105).

В хозяйственном цикле оленоводов отел являлся одним из наиболее важных периодов и потому также отмечался праздником. Почти у всех групп оленных коряков праздник молодого оленя *Каюю* сливался с праздником рогов *Килвэй*. Сброшенные оленями рога коряки укладывали позади яранги на ветки тальника. Сверху клали огнивные доски и накрывали шкурой оленя. Для праздника готовили жертвенное угощение *инэлвэт* из оленьего жира с заячьим пухом и пюре из вареных молодых листьев, чтобы олени всегда имели зеленую пищу. Затем вся

семья “кормила” огнивные доски костным мозгом. После этого в яранге начиналось угощение. Стремились съесть как можно больше, остатки отдавали гостям, оставлять праздничную пищу себе не полагалось.

В семейно-бытовой обрядности наиболее важный цикл обрядовых действий был связан со свадьбой, рождением, похоронами и поминками.

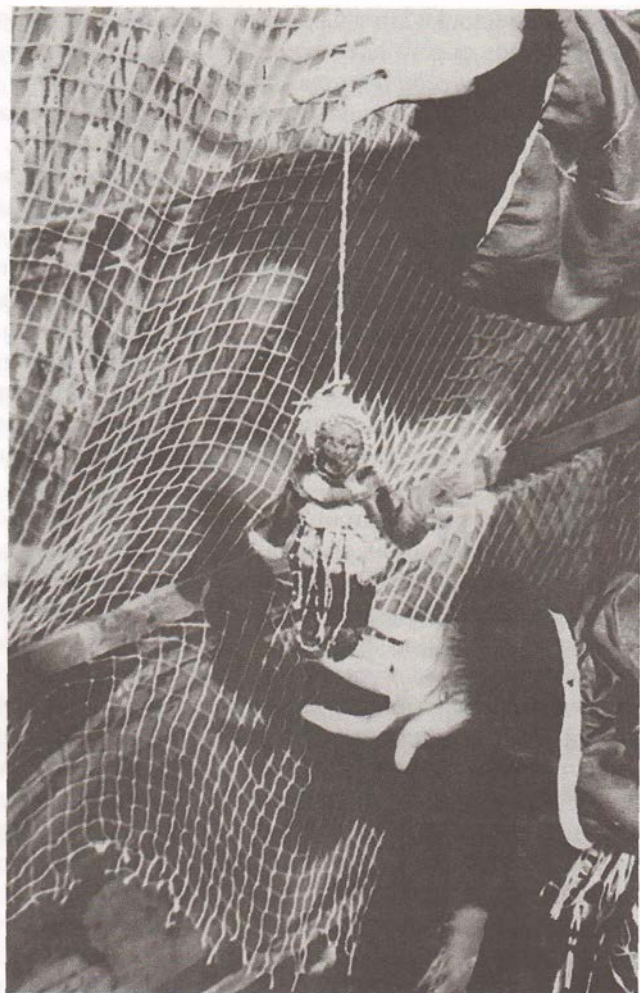
Брак у коряков заключался чаще всего между представителями одной локальной группы. Запреты браков между некоторыми категориями родственников по свойству были тесно связаны с существующими вплоть до начала XX в. обычаями левирата и сорората. При вступлении в брак в порядке левирата жених не отработывал в доме тестя и не выполнял обряд “хватания” невесты.

Рождение ребенка являлось значительным событием в корякской семье. Существовавшие всевозможные запреты и рекомендации беременной женщине были направлены на рождение здорового ребенка. Ей не полагалось проявлять большой любви к собакам и другим животным (родится волосатый ребенок), спать, вытянув ноги (ребенок будет вытянутым), разделять голову оленя (ребенок родится сопливым) и т.п.

Во время родов, которые проходили в закрытом пологе, роженице помогали старые женщины. Для облегчения ей давали “наговоренную” шаманом воду, развязывали завязки на одежде и обуви. Чтобы не привлекать злых духов, кричать во время родов запрещалось. Отрезанную пуповину и послед складывали в мешочек и зарывали в землю или подвешивали вдали от жилища. Отпавший пупок обшивали кусочком шкуры, считавшейся его одеждой, помещали в женскую сумочку или привязывали к магическому камню *аняпэль* (дословно: “маленькая бабушка”) и хранили в течение всей жизни. На другой день после рождения отец приносил в жертву собаку, разбрызгивал кровь животного и, глядя на небо, благодарил Верхнее существо. В честь новорожденного кочевые коряки забивали важенку, приглашали гостей, зимой устраивали гонки на оленях.

Обряд определения имени новорожденного был тесно связан с представлением коряков о переселении “душ” умерших родственников. Наиболее распространенным способом определения имени было гадание с помощью каменного амулета *аняпэль*, который подвешивали к концу палочки или в месте соединения двух оленьих погонялок. В процессе гадания перечислялись имена умерших родственников. Раскачивание камня при произнесении имени указывало на то, что оно угадано правильно. Если камень раскачивался при перечислении нескольких имен, то имя ребенку давалось с учетом имеющихся у него признаков (родимое пятно и т.п.), которые были присущи и умершему родственнику. Если во время гадания камень оставался неподвижным, ребенка называли Аняпэль. Иногда имя давали, наблюдая за поведением ребенка или в результате сновидения беременной женщины. В случае болезни ребенка имя обязательно меняли. Для отпугивания злых духов ребенку иногда придумывали неблагозвучное имя.

Духи *нинвит*, *кала*, *камак* являлись, по представлениям коряков, виновниками болезни и смерти человека. Представления о вредоносной деятельности злых духов нашли отражение в похоронно-поминальном обряде коряков. О смерти человека сообщалось всем жителям селения или ближайших стойбищ. Умершего раздевали, укладывали головой к выходу на мездровую сторону шкуры оленя и накрывали с головой меховым одеялом, чтобы он не смог “взять” с собой кого-нибудь из присутствующих. Пока покойник находился в жилище, спать там строго запрещалось. С умершим обращались, как с живым; ставили в изголовье чай и продукты, играли с ним в карты. Пока мужчины и молодежь “развлека-



Аняпэль – домашний охранитель

Коряки. Камчатский край, Карагинский район, пос. Тымлат.

Фото И.С. Гурвича, 1984 г. Фотоархив ИЭА РАН

ли” покойника, женщины дошивали похоронную одежду крупным небрежным швом, без узелков на нитке. Похоронная одежда украшалась крашеным ворсом нерпы, расшивалась белым, синим и черным бисером. Ее нельзя было дарить, продавать, надевать на другого умершего.

Рано утром в день похорон родственницы надевали на покойника только верхнюю одежду. Левые рукавицу и обувь надевали на правую сторону, правые – на левую, шапку задом наперед. Тело умершего связывали ремнем, на конце которого (около шеи) завязывали узелки по числу членов семьи, включая и покойника. К ремню или поясу пришивали три маленьких мешочка со спичками, серой от лиственницы и кусочками шкуры, оставшимися от шитья погребальной одежды. Перед выносом с умершим прощались: перешагивая, как бы отталкивали его от себя правой ногой. Тело укладывали на новую нарту. Береговые коряки тащили ее до места погребения сами, оленеводы впрягали двух оленей покойника. Оленей, на которых он “желал” ехать в мир умерших, определяли гаданием.

Грудных умерших детей летом несли на руках или оленьей шкуре, зимой сажали на оленя. Олень покойника забивали на месте похорон.

Основным способом погребения у коряков в конце XIX – начале XX в. было трупосожжение. Перед сооружением кострища *уйилкын* на землю клали ритуальную колбасу из оленьего желудка с жиром или костным мозгом. Их считали вместительным будущим жилищем покойника. Когда кострище было готово, умершему открывали лицо и говорили: “Прощайся с миром, иди и не оглядывайся, оставь нас, оставь нам счастье”. На костер покойника поднимались сын или две женщины, не состоящие в родстве. Они разрезали ремень, которым был связан покойник, отрезали узелки на ремне, кроме одного, перерезали сухожилия рук и ног и разрезали умершему живот его ножом. Разрезав живот, они выясняли причину смерти человека, “убивали нинвита” – виновника болезни и сохраняли внутренности без чего считалось невозможным “возвращение” умершего (Горбачёва, 2004. С. 93). На костер укладывались личные вещи покойника, предметы первой необходимости, продукты и подарки умершим родственникам. К рукаву погребальной одежды привязывали кусок ююлы или кость оленя, чтобы покойник благополучно миновал “поселок собак”, расположенный перед миром умерших.

Во время сожжения присутствующие ели мясо, пели песни и наблюдали за кремацией. Быстрое сгорание погребальной одежды, движение рук и ног покойника указывали на то, что он благополучно уходил в мир умерших. По представлениям коряков там его встречали “люди” с копьями и, если у него при жизни не было татуировки, слегка рассекали ему лицо: это давало ему возможность попасть к предкам.

Двойственное отношение к покойнику, не исключавшее возможность превращения его в злой дух *нинвит*, нашло отражение в послепохоронных обрядах. Место сожжения обязательно обходили против солнца, запутывали свои следы, возле жилища покойника приносили в жертву собаку, возвратившихся с похорон окуривали ветками ольхи, они проходили через круг из кишок жертвенной собаки, вещи умершего, оставшиеся в семье, “очищали” потухшими угольками.

В комплексе послепохоронных обрядов центральное место принадлежит ежегодным поминкам. Поминальный обряд оленеводов по всем умершим в течение года *тэнты* (*тэнтыгыйн'ын*) проводился за день до осеннего или зимнего праздника. Около кустов тальника из небольших камней, взятых с места сожжения, делали жертвенник *эналватыны*. Количество камней соответствовало числу умерших в семье. Принесенные к жертвеннику продукты считались угощением умершими своих живых родственников.

Одним из важных элементов поминального обряда был забой личных оленей умерших. При этом забивались только быки. Важенки, полагали коряки, будут в дороге телиться и не дойдут до потустороннего мира. Кровью оленей мазали камни жертвенника, при этом имелось в виду, что совершается обряд помазания покойников. Вареное мясо съедалось участниками обряда. Кости нанизывались на тонкие ветки ольхи и укладывались на землю по направлению к северу. Они символизировали табун оленей, уходящий в мир покойников. Покидая место поминок, отламывали веточку тальника, потом ее привязывали к связке семейных охранителей. Поминки считались выполненными полностью, если забивали трех оленей, в том числе и ездового.

Для карагинцев, алоторцев, паланцев, коряков западного побережья Охотского моря, крещенных еще в XVIII в., был характерен православный похоронно-поминальный обряд, но и они снабжали умерших всем необходимым для



Поджигают погребальный костер

Коряки. Камчатский край, Олюторский район, с. Култушиное. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

дальнейшей “жизни”. Иногда в гроб бросали ветку кедрача и зажженную спичку – явный отголосок существовавшего в прошлом трупосожжения. В начале XX в. наблюдалось также переплетение православного и традиционного похоронных обрядов. Прежде чем сжигать умершего, олюторцы клали на костер крест, затем его снимали и устанавливали на месте сожжения.

Переустройство жизни коряков, начавшееся в конце 1920-х годов, повлекло за собой быстрое изменение традиционных обрядов и обычаев. В сфере семейно-брачных отношений раньше всего исчезли браки малолетних и отработка за жену, утратили свое значение традиционные действия, сопровождавшие заключение брака. Однако некоторые пережитки прежних брачных норм, такие как левират, сорорат и вытекающее из них многоженство, еще сохранялись у лиц старшего поколения.

Развитие медицинского обслуживания способствовало постепенному отмиранию обрядов, связанных с родами, традиционным наречением новорожденных. Редкими стали различные обереги, которым раньше приписывалась защитная функция. Иногда пожилые женщины тайне привязывают такие амулеты к руке ребенка или в изголовье его кровати. Право выбора имени принадлежит родителям. Практикуется и старый обычай определять второе корякское имя гаданием с помощью камня *аянпэль* или по снам матери. Если ребенок часто болеет, второе имя ему, как и прежде, меняют. Коряки пользуются вторым именем только среди ближайших родственников.

До сегодняшнего дня в большей степени сохраняется традиционный похоронно-поминальный обряд. Оленеводы обычно кремируют умерших на возвышенном месте. К такой форме похорон иногда прибегают и береговые коряки. Случается, что сжигают на погребальном костре покойника в гробу. Но в ос-



Фельдшерский пункт

Коряки. Камчатский край, Олюторский район, с. Култушное. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

новном береговые хоронят на кладбище, в изголовье ставят обелиск, крест или просто палку, обмотанную сверху куском ткани. Все коряки заранее шьют погребальную одежду с “хвостом”. Хоронят и в одежде промышленного производства, а в могилу кладут уменьшенную модель национальной одежды.

Из традиционных элементов похоронного обряда сохраняются развлечение умершего в течение трех ночей, кормление и отталкивание ногой при прощании. По-прежнему покойника снабжают всем необходимым для жизни в мире предков, оленеводы убивают оленей на месте сожжения. Однако при перевозке покойника к месту сожжения редко впрягают оленей в нарту. Ее тащат двое мужчин, держащих в руках очищенные и обрубленные ветки, похожие на рога оленей. К поясу умершего ребенка привязывают небольшой сучок *ичвэк* (досл. “молодая важенька”), символизирующий оленя, на котором ребенок отправляется в потусторонний мир. После похорон коряки “очищают” участников обряда ветками ольхи, на ночь посыпают порог золой, посещают место похорон на другой день или через 2 – 3 суток.

Существенные изменения произошли в производственной обрядности. Не проводится уже обрядовых церемоний, связанных с почитанием морских животных. Из всех праздников годового цикла оседлых коряков сохранился, правда, в трансформированном виде, только осенний праздник карагинцев “Хололо”. Частично утратив религиозный смысл, он превратился в веселый праздник для всех жителей поселка. Иной характер имеет и хождение ряженных в масках. Оно вызывает в первую очередь смех и веселье.

У оленеводов до сих пор сохраняются некоторые праздники годового цикла, в частности, осенний праздник *Коянайтытык* и *Килвэй*. Для гостей забивают жирного оленя, варят мясо, готовят кровавой суп и котлеты из вареного мяса,

которые мажут костным жиром оленя. В стадах у людей пожилого возраста еще сохраняется обрядовое “кормление” огня жертвенной пищей, “кормление” костным мозгом оленя деревянного огнива. В большинстве случаев современный *Килвэй* – это просто радостное событие в жизни пастухов.

Пенсионеры, постоянно живущие в поселке, устраивают в один из воскресных июльских дней символический праздник *Кояг'ыягынын* (досл. “гонки на оленях”). Для него готовят ритуальную пищу – суп из крови оленя и *инэлвэт*. Заменителями живых оленей на празднике выступает колбаса из слепой кишки с внутренним жиром животного и бусины, нанизанные на сухожильные нити. На восточной стороне поселка, где проходит праздник, зажигают костер с помощью уголька, взятого из печки, в него бросают жертву – *инэлвэт*. Обходя костер по ходу солнца, выливают на землю немного кровавого супа.

Традиционные праздники постепенно уступают место новым. Современный День оленевода является общекорякским праздником. В нем участвуют все жители поселка. Праздник сопровождают гонки на оленьих и собачьих упряжках, национальная борьба, бег с палками, набрасывание аркана на движущиеся по кругу рога оленя, подъем по обледеленному столбу. Победители получают разнообразные призы. В крупных селах коряки участвуют в новых для них праздниках (Проводы зимы, Русская березка). Национальный колорит праздникам придают традиционные танцы и песни.

Танцы. Начало и окончание охотничьего сезона у береговых коряков непременно отмечались празднествами, составной частью которых являлись обрядовые танцы. Интересен обрядовый танец по случаю улова первой белухи. Когда мужчины вытаскивают ее на берег, празднично одетые женщины гуськом выстраиваются на берегу. Самая пожилая держала в руках ольховые веточки. Стоящая впереди издавала харкающие звуки и, приподнимая и опуская плечи, делала несколько пружинистых приседаний. В это время другая женщина укладывала под хвост и в пасть белухи пучки свежей травы. Женщина, стоящая на берегу, приседая, продолжала издавать те же звуки, как бы призывая других белух. Повторив движение несколько раз, она бросала ветки в море.

У береговых коряков на празднике “Встреча нерпы” женщины и мужчины с горящими головнями в руках исполняли вокруг нерпы импровизированный танец. В нем отсутствовали строго фиксированные движения, каждый танец был индивидуальным. Исполнители подражали движениям вынырнувшей из глубины моря нерпы. Танец исполнялся под хрипящие звуки, характерные для этого животного. Одна из женщин делала толчкообразные движения бедрами то в одну, то в другую сторону, вторая – скользящими движениями переводила вправо и влево голову, третья делала волнообразные движения корпусом.

Охотничий промысловый сезон завершал праздник “Проводы нерпы”. После принесения жертвы духам моря женщины разжигали костер и начинали танцевать вокруг него, каждая по-своему: стоя на месте, сгибая и разгибая колени, приподнимая и опуская плечи, поворачивая корпус вправо и влево. Движения рук при этом были произвольными.

Существует еще один вариант танца проводов нерпы. Охотник вместе с хозяйкой вязали пучки травы-лаутена по числу добытых животных. Их обмакивали в жир и бросали в огонь: считалось, что таким образом нерпу провожают в море. Затем начинались танцы. Повернувшись к востоку, каждый исполнял собственную импровизацию с неизменным приседанием. Когда пучки сгорали, хозяин или старейший из присутствующих восклицал: “Поворачивайтесь”, после чего танцующие поворачивались лицом к очагу, кланялись. Танец сопровождался игрой на бубне. Временами аккомпаниатор произносил “напутствие” нерпам.



Репетиция танца нерпы

Коряки. Камчатский край, Тигильский район, пос. Лесная. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

Обрядовые танцы, исполнявшиеся в честь нерпы, являлись благодарственными, их смысл – задобрить духов, чтобы в будущем году охота на нерпу была удачной. Все движения танцоров подражали повадкам животного. Это были исключительно женские танцы.

В прошлом был распространен обрядовый танец, посвященный добыче лах-така. Исполнителями танца были в основном мужчины. Танцевали в юрте, в верхнее отверстие которой спускался лахтатий ремень, на конце которого висела палочка *утут*. Каждый из присутствующих, пританцовывая и напевая, пытался допрыгнуть до палочки. Отсюда и характерные движения танца – подпрыгивания, перепрыгивание с одной ноги на другую с поднятыми руками.

Заслуживает внимания обрядовый танец, посвященный добыче волка. Исполнялся танец на улице или в юрте. Первыми начинали пожилые люди. Танцующие двигались вокруг подвешенной за передние лапы шкуры зверя под аккомпанемент бубна. Участие в танце принимали все присутствующие – никто не должен был оставаться зрителем. У пенжинских коряков шкуру волка надевали на каркас, а потом уже подвешивали на подпорку. Зачинателем танца обязательно являлась женщина. Затем к ней присоединялись все присутствующие. Исполнители двигались вокруг очага, слегка сгибая и разгибая колени, под характерную песенную мелодию. Танец часто продолжался всю ночь.

Широкое распространение получили обрядовые танцы по случаю спуска байдары. Участвовали в них одни женщины. Волнообразными движениями кор-

пуса они изображали плывшую по волнам байдару. Исполняли танец на одном месте. Движения танцующих медленны, спокойны. Каждый танцует по-своему, подражая морским животным; движения рук за спиной имитируют ласты. Танцующие как бы покачиваются на медленной волне (Малюкович, 1974).

Некоторые разновидности благодарственных праздников и связанных с ними танцев сохранились у карагинских коряков. Самым большим таким праздником был осенний “Хололо”. И.С. Вдовин, наблюдавший пляску женщин на таком празднике, писал: “Под звуки бубна (бубнов) девушки и женщины, одетые в расшитые тонкокожие кухлянки *вылгэ́тъан*, начинали пляску, которая представляла собой ритмичные подъемы на носки с последующим перенесением пяток то вправо, то влево. В такт с этими движениями происходило раскачивание торса. Иногда все это сопровождалось пластическими движениями рук, головы и так называемым горлохрипением *к’ариг’айн’атык*. Последнее было весьма выразительным изображением быстро бегущих оленей или уставших от быстрого бега собак. Движения головы и туловища с одновременным движением рук как бы повторяли движения оказавшегося на льду или на суше тюленя. Горлохрипение сменялось веселым напевом: о-ча, оча-ча, о-ча, о-ча-ча. Одновременно менялась поза пляшущих, они выпрямлялись, как бы отдыхали, затем опять склонялись, и все повторялось снова (Вдовин, 1973б. С. 38–40).

Обрядовые танцы оленных коряков приурочивались к праздникам, посвященным различным событиям в жизни оленеводов. Разные группы коряков отмечали их по-своему, имели отличия и сами танцы. Пенжинские оленеводы на празднике, посвященном завершению отела, танцевали на улице. Все присутствовавшие ходили по ходу солнца вокруг шеста с головой жертвенного оленя, исполняя обрядовую пляску. В Тигильском районе этот же праздник проходил в яранге перед головой жертвенного оленя.

Весьма популярным у оленных коряков был праздник возвращения стада с летовки. У коряков-алюторцев он известен под названием *Кояңайтатык* или *Кокоянейталан*. Праздник длился два-три дня. Танцевали на нем под аккомпанемент и голосовую мелодию. В последний день праздника после угощения исполнялись массовые импровизированные танцы. Обрядовые танцы исполнялись и на празднике зимнего солнцестояния в самый короткий день в году. Танцы начинались в яранге рано утром после обильного угощения. Исполняли их мужчины, аккомпанируя себе на бубне. Одни ходили вокруг очага, другие расходились в стороны, имитируя повадки вороны, волка и т.п.

Существовал у коряков-олeneводoв в прошлом обряд *тыннэнсксыкы*, связанный с установлением новой яранги. Как только ставили первый столб, хозяйка приглашала гостей и, поставив угощения, начинала танцевать, выкрикивая: “Хук! хок! хак!”. Так оленеводы обычно погоняют оленей. Устраивались также праздники с обрядовыми танцами по случаю добычи первого медведя. Танец обычно начинал хозяин убитого медведя. Иногда его исполняли, набросив на себя шкуру медведя, или исполнители двигались вокруг рамы с медвежьей шкурой. Танцующие имитировали стрельбу из лука.

Обрядовые танцы оленных коряков, имеющие много общего с танцами оленных чукчей, все же существенно отличались пластикой движений. У коряков четко выражена тенденция к более сложным композиционным построениям. Анализ обрядовых танцев береговых и оленных коряков показывает, что они весьма архаичны.

Среди игровых танцев самым распространенным был *млавытын*. Его танцевали женщины, мужчины и дети. Для этого танца характерны движения головы, рук, плеч и бедер. Ноги менее активны: основные движения – это сгибание и раз-

гибание колен, мелкие шаги при полусогнутых коленях, переступание с одной ноги на другую. Танец исполняли сольно, в паре и группой. Аккомпанировал на бубне обычно мужчина. У разных территориальных групп коряков танец имел локальные варианты.

К игровым относятся и сюжетные подражательные танцы. Коряки искусно подражают повадкам чайки, утки, куропатки, топорка, горбуши. Среди женщин особенно популярен подражательный танец чаек, который у эскимосов исполняется мужчинами. В нем изображают прилет, приземление чайки, как она клюет, собирает детенышей и улетает. Танец начинается медленным движением вперед на согнутых коленях, переступанием с ноги на ногу. Руки танцующей раскрыты в стороны немного ниже плеч. На ходу она мелко вибрирует кистями рук, затем медленно приседает почти до пола, одновременно руки отводит назад, подчеркивая приземление, издает звуки: “Ик, плик, плик, плик”.

Широко распространены во многих корякских селах личные танцы. Исполняют их без особого повода. Личные танцы обычно одиночные, но коряки помнят и о своеобразном парном танце. Интересный танец продемонстрировала автору исполнительница традиционных танцев и песен Е. Кивлин. Это праздничная песня с танцем, причем весь танец она стояла на месте, в одном положении, делая толчкообразные движения головой из стороны в сторону.

Игровые танцы исполнялись в юрте. Устраивались своего рода танцевальные состязания. Во время танцев строили гримасы – наиболее смешная вызывала одобрение присутствующих. Возможно, танцы с гримасами являются отголоском обряда с масками, своеобразными зачатками комедийного представления. В корякских игровых традиционных танцах больше, чем в обрядовых, разнообразных движений рук, плеч, бедер и ног. Руки в танцах принимают самые разные положения. Все движения мягки, нет устойчивых, раз навсегда зафиксированных положений, последовательности чередования движений. Плечи в танцах очень подвижны: поворачиваются вправо и влево, приподнимаются и опускаются, выдвигаются вперед и отводятся назад. Движения бедер, очень пластичные, подчеркивают рисунок танца.

Для всех танцев характерна ориентировка исполнителей – всегда лицом в сторону востока, что свидетельствует о былой их обрядовой функции. Местом для игровых танцев в основном служат закрытые помещения. В импровизированных танцах проявляются свойственная корякам наблюдательность, умение увидеть характерные черты того или иного явления природы, прекрасное знание повадок птиц, зверей и животных.

Новый этап в развитии хореографического искусства коренного населения ознаменовался появлением в 1950–1960-х годах сценических танцев. Новым для исполнителей традиционных танцев на сцене явилась четкая фиксация движений на определенное музыкальное сопровождение. Даже в тех случаях, когда на сцене происходила вольная импровизация, она строго регламентирована во времени конкретным музыкальным сопровождением.

Неоспоримый вклад в развитие современного танцевального искусства коряков внесли Т.П. Лукашкина, В. Коянто, Н.К. Хелол, Петр и Даниил Ягановы, первый профессиональный балетмейстер С. Кивевтегин и др. Сценические интерпретации традиционных корякских подражательных танцев (“Утки”, “Ворон и воронята”, “Горбуша” и др.) быстро распространились по клубным сценам, завоевали прочное место в репертуаре самодеятельных коллективов.

Большим событием, оказавшим влияние на развитие танцевального искусства коренных народов Севера, было создание в 1967 г. корякского балета “Мэнго”. Его автор – заслуженный артист РСФСР, ныне покойный А.В. Гиль. В основе ба-

лета лежит старинная корякская легенда. Балет построен на традиционной пластике с исполнением этнографических элементов. Созданный А.В. Гилем танцевальный ансамбль “Мэнго” с первых же дней существования завоевал большую популярность, в 1974 г. он получил статус профессионального национального ансамбля. Его искусство известно в нашей стране и за рубежом.

Фольклор. Исследователи выделяют в корякском фольклоре три основных вида: мифологический, исторический, бытовой. К мифологическому фольклору С.Н. Стебницкий относит мифы, сказания и сказки о животных, в том числе о вóроне *Куйкынняку*. Центральным является образ Вóрона. Сам Вóрон в них большей частью лишен шутовских черт, выступает в качестве чудесного помощника своих сыновей и дочерей. Сюжеты мифологических сказок о брачных связях детей Ворона противостоят мифологическим анекдотам о трюках Ворона, особенно историям, где он пытается изменить жене Мити. Родословная героя вороньего цикла в основных чертах совпадает с одноименным циклом сказок ительменского фольклора. Сын Куйкынняку Эмэмкут – положительный герой волшебной мифической сказки. Он прямой наследник ранних культурных деяний своего отца, от которого заимствовал только лучшие черты – способность перевоплощаться, умение совершать чудесные поступки. Перевоплощаясь в ворона, он продолжает космогоническую миссию взаимодействия человека и животного.

Корякский фольклор в записях В.Г. Богораза и В.И. Иохельсона, не говоря уже о более поздних материалах, почти не знает Вóрона-демиурга. Известное исключение представляют только определенные варианты рассказа о пребывании Вóрона в гостях у краба Ави или у нерпы Акибы. Краб Ави угостил Куйкынняку жирной пищей, но не давал напиться до тех пор, пока тот не пообещал крабу своих дочерей в жены. Выпив огромное количество воды, Куйкынняку, вернувшись на сушу, ее изрыгает, вследствие чего образовались реки. Ворон в фольклоре коряков – прежде всего первопредок, первый шаман.

В бытовом фольклоре довольно широко распространены так называемые насмешливые сказки – у чавчувенов над оседлыми коряками, а у оседлых – над чавчувенами. Особую тематическую группу составляют сказки об удачливых и неудачливых охотниках. Немало сюжетов сказок заимствовано у русских. Но содержание их настолько изменено, что иногда трудно определить, заимствован сюжет или совпадает.

Едва ли не самым распространенным и любимым жанром устного творчества коряков была сказка. Рассказывали сказки на досуге, после трудового дня, в жилище или на промысле. Знали сказки все, но выделялись особенно умелые рассказчики, обладавшие исключительной памятью, даром слова и импровизации, они всегда были желанными и почетными гостями. Разнообразные по содержанию волшебные, бытовые, шаманские и другие сказки отражали действительность и мировоззрение народа в форме художественной фантазии. Они создавались на реальном этнографическом фоне и рисовали яркие картины жизни оленеводов, охотников, рыбаков. Многим сказкам присуще большое развитие драматического элемента, что является характерной чертой корякского творчества; значительное число их представляют собой цепь диалогов.

Отличительной чертой сказок о животных является их связь с космогоническими, тотемическими и анимистическими представлениями. По мнению С.Н. Стебницкого, они не имеют четкого отличия от мифических преданий, в ряде случаев сохраняется их прямая генетическая связь. Во многих сказках персонажами выступают одновременно люди и звери, и порой трудно определить, кто из них в данной ситуации главный. Разные звери живут отдельными общинами, как и люди.

В корякском фольклоре представлены бытовые сказки (или бытовые рассказы). Особенность их заключается в показе социальных и межплеменных взаимоотношений. Действующими лицами бытового фольклора чаще всего выступают хозяин-оленовод и работник. В сказках высмеивают хвастовство, глупость, самонадеянность, лень, прославляются находчивость, справедливость, сила, ловкость.

Значительный пласт творчества составляет исторический фольклор коряков. Он объединяет рассказы и предания о межплеменных войнах, о столкновениях с соседями, об отдельных событиях в жизни народа. В противоположность мифам исторический фольклор носит ярко выраженный локальный характер. У каждой группы коряков есть свои предания, которые различаются не только именами героев, но и событиями, отображенными в них. Так, чавчулены в своих рассказах повествуют о военных столкновениях коряков с чукчами; апукинцы и олкторцы рассказывают о борьбе оседлых коряков с коряками-оленоводами и с чукчами; предания паланцев – о столкновении коряков с эвенгами, и т.д.

Устное народное творчество коряков имеет исключительное значение в качестве историко-этнографического источника. В фольклоре, прежде всего в исторических преданиях, сохраняется немало подробностей, отражающих отдельные стороны материальной культуры, общественные отношения, связи с соседями, события, вызванные включением народов Севера в состав Российского государства.

Декоративное искусство. Все известные нам образцы декоративных изделий коряков характеризуют поздний этап развития корякского искусства, в значительной мере связанный с изготовлением художественных изделий для продажи. О старинном корякском искусстве, еще не испытавшем на себе влияние рынка, дают представление изображения на пологих, кожаных панцирях, на деревянных кройльных дощечках, резные изображения на ножах.

В декоративном искусстве коряков целесообразно выделить два вида: художественную обработку изделий из мягких материалов (женское искусство) и твердых материалов (мужское искусство). Такая систематизация соответствует традиционному половому разделению труда, характерному для народов Севера.

В своем творчестве корякские мастерицы использовали олени шкуры, ровдугу, камус, олений волос, растительные волокна и бересту. Плетением растительных волокон занимались только оседлые коряки. Из корней ивы, стеблей, трав, жильных и покупных ниток они изготавливали корзины, мешки, сумочки, циновки с красивыми узорами. Существовало два способа плетения – кольцевое (пучки сухой травы связывались кольцами) и витьевое (продольная основа переплеталась поперечными нитями). У паланских коряков кроме того развито плетение циновок. Как полагает В.В. Антропова (1971. С. 47), это производство было заимствовано от ительменов.

Изделия из бересты не имели широкого распространения, так как необходимый материал встречался редко. Орнамент наносился тиснением или штампом. Прежде чем нанести узоры, бересту несколько раз кипятили в воде, примешивая золу. После обработки она становилась эластичной и не коробилась (Иванов, 1978. С. 120).

Традиционная корякская одежда украшалась орнаментом и подвесками. Нарядно выглядела одежда из пестрых шкур с преобладанием белого меха. Для этого специально подбирались сочетания темных и светлых тонов. Подол мужской кухлянки надшивали меховой полосой другого цвета, а верх зимних капоров, голенища обуви, штанины женского комбинезона часто шили из чередующихся полос белого и темного камуса. Широко была распространена орнаментация



Дорожная сумка из нерпичьих шкур

Коряки, ительмены. Камчатский край, Тигильский район, пос. Палана. 1956–1957 гг. Корякский окружной краеведческий музей. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280



Корячка с сумкой из травы

Коряки. Камчатский край, Тигильский район, с. Кинкиль. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

зимней одежды полосами с мозаичными узорами. меховые мозаичные полосы нашивали на подола кухлянок в виде каймы. Узоры составляли из кусков темного и белого меха.

Головные уборы мастерицы орнаментировали бисером, нашитым на мех в виде полосок и кружков, а также бисерными низками и меховыми кисточками. Бытовую летнюю одежду вышивали цветными нитками и бисером, украшали длинными кисточками из тонко нарезанных ремешков или крашеного меха молодой нерпы, полосами цветного сукна. В вышивке преобладала техника глади. Особенно богато и тщательно орнаментировали спинки гагаглей. В конце XIX – начале XX в. на бытовой одежде можно было увидеть и мозаичные узоры (геометрические фигуры) и вышивку оленьим волосом, на ровдужных камлейках – штампованный орнамент (*Антропова, 1971. С. 77*).

Особую, наиболее интересную область женского искусства коряков образует производство художественно оформленных меховых ковров. Им занимались главным образом оседлые пенжинские коряки. Их производство было рассчитано на рынок, сами коряки ковров у себя дома не держали. В.И. Иохельсон лишь однажды встретил ковер в доме коряков. Он был послан на месте, где обычно ночевали гости (*Jochelson, 1908. С. 713*).

Техника исполнения декора меховых ковров – стачивание кусочков светлого и темного меха (мозаика). Обычно брали мех молодых оленей, отличающийся мягкостью и блеском. Желая подчеркнуть некоторые детали на силуэтных фигурах, вырезанных из меха, например, рану на теле кита, применяли и вышивку цветными нитками. Фигуры животных на ковре слегка подстрижены вдоль краев, что придает им объемность, создает игру света и тени.

Изображения на коврах весьма разнообразны, но преобладали анималистические сюжеты: силуэты оленей, тюленей, медведей, китов, собак, горных баранов, гусей, охотники, сидящие в лодках, преследующие оленей волки. На некоторых коврах присутствуют весьма сложные композиции: яранга, а вокруг – олени, собаки, отдыхающие возле нарты и т.п. Встречаются изображения небесных светил, цветочные мотивы, розетки, составленные из четырех деревьев, и другие фигуры (*Иванов, 1954. С. 513*).

Орнаментальные мотивы на корякских изделиях из мягких материалов следует подразделить на три группы: геометрические, растительные и зооморфные. Геометрический орнамент (квадраты, прямоугольники, ромбы, треугольники, точки, крестообразные фигуры, звездчатые круги, полукруги, “язычки”, сердцевидные фигуры) С.В. Иванов считал наиболее древним. Растительные мотивы (листья, ветви с цветами и бутонами и др.) обязаны своим появлением контактам с русскими. В орнаменте южных коряков XIX в. прослеживается влияние айнского искусства: парная спираль с бутоновидным выступом между завитками. Зооморфные мотивы получили распространение на изделиях для рынка.

Не менее интересно мужское искусство коряков – изготовление художественных изделий из камня, кости, дерева и металла. Обработка металла стала регулярным занятием, видимо, в первой половине XIX в. и уже тогда восхищала современников (*Богородский, 1853. С. 112; Дитмар, 1855. С. 59; Майдель, 1894. С. 235*). Паренские кузнецы декорировали лезвия ножей гравированными рисунками – изображениями оленей, морских зверей, юрт, охотников. Геометрическим орнаментом, близким к орнаменту меховых мозаик, украшались рукоятки и деревянные ножны. В.И. Иохельсон (*Jochelson, 1905. С. 675–676*) приводит рисунки корякских ножей. Черенок короткого ножа украшен строгим геометрическим орнаментом, лезвие – зооморфным мотивом, похожим на тюрко-монгольский мотив “рогов барана”. У другого ножа – изящный черенок с растительным



Оленевод Итек Лелкелович

Коряки. Камчатский край, Тигильский район, пос. Седанка.
1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

мотивом. Все ножи радуют глаз удачно найденными пропорциями, выразительным силуэтом, красотой и графической чистотой орнаментальных форм.

Ассортимент художественных изделий из дерева у коряков не велик, но и здесь немало подлинных произведений искусства. Особенно красивы кройльные деревянные дощечки со сценами охоты на медведя, различными бытовыми сюжетами. В рисунках много движения и выразительности. Внимание сосредоточено на действующих лицах, излишние детали отброшены, но отдельные атрибуты, дополняющие задуманную сценку, подчеркнуты.

В резьбе по дереву коряки использовали орнамент сложной формы: завитки, парные спирали на ножке, переходящие вверх в кружок или каплевидную фигуру. Они очень похожи на так называемые “рога барана”, часто встречающиеся в орнаментике тюрко-монгольских степных кочевников. Резной орнамент коряков, имея общую древнюю основу с искусством других палеоазиатов, получил дальнейшее развитие, с одной стороны, в сторону заметного изменения старых

форм, с другой – в сторону обогащения новыми мотивами, заимствованными, вероятно, от народов тюрко-монгольского происхождения.

Художественные произведения коряков из моржовых клыков и рога дикого барана представлены миниатюрными фигурками людей и животных, нередко объединенных в живые сценки, табакерками и курительными трубками, серьгами, ожерельями, украшенными гравированным орнаментом и рисунками. Гравировка по кости и рогу не достигла у коряков такого совершенства, как у чукчей, сюжеты не столь разнообразны, композиции не отличаются сложностью, тем не менее, они обращают внимание своим неповторимым своеобразием.

Корякские резчики специализировались на изготовлении серег и ожерелий из кости. Ожерелья имеют вид цепочек. Главным мотивом для них нередко служит аргиш – кочевой “поезд” из нарт, запряженных оленями или собаками. Примером такого ожерелья может служить экспонат из МАЭ, изображающий целую сценку из восьми попарно запряженных собак, везущих нарту с каюром. Вырезанная из бараньего рога, эта композиция отличается необыкновенной живостью, великолепным знанием анатомии животных.

Подлинными шедеврами являются корякские курительные трубки из кости. Чашечка трубки нередко оформлялась в виде человеческой головы со срезанной верхней частью черепа, а черенок украшали миниатюрные фигурки животных, птиц, пресмыкающихся. Таких насыщенных скульптурой курительных трубок не знали другие народы Северо-Востока Сибири.

Резной орнамент встречается также на костяных застежках ременных поясов, коробочках-колтонах, наперстках, игольниках и других предметах. Среди деталей резного орнамента – хорошо известные по берингоморскому искусству круги со шпорами, прямые и кривые линии, уголки, треугольники, полукружия, зигзаги. Орнаментика на костяных изделиях коряков свидетельствует об общей основе их искусства с чукчами и ительменами. В то же время корякский орнамент весьма близок к алеутскому и эскимосскому.

В последние десятилетия XX в. интенсивно развивалось у коряков лишь декоративно-прикладное искусство, которым занимались женщины. Лучшие этнические традиции искусства своего народа успешно развивали корякские мастерицы В.Г. Милют, В.А. Тывлян, Т.Н. Голикова, М.Н. Чечулина, Э.И. Икавава, Н.К. Хелол. Замечательные работы членов Союза художников России А.И. Поповой, В.Г. Уваровой, А.П. Тюменцевой, М.Н. Чечулиной, О.К. Оленей, Я.И. Тнелхут, изготовленные из бисера, меха, трав, покоряющие богатством фантазии и образностью мышления, удостоены высоких наград на многочисленных выставках у нас в стране и за рубежом.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СОВЕТСКИЙ И ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ

Советская власть утвердилась на Камчатке в начале 1920-х годов. Тогда во многих ее населенных пунктах, в том числе и в корякских селениях, были созданы революционные комитеты (ревкомы) – временные чрезвычайные органы, сосредотачивавшие всю полноту власти. Первые выборы в Советы, в которых участвовали коряки, состоялись в 1926 г. Выборам предшествовала долгая подготовительная работа, проводимая на сельских сходах, волостных съездах, на ярмарках, в кооперативах, факториях, где коренному населению разъяснялась сущность советизации.

Знаменательным событием стало создание Корякского национального округа, который был образован согласно постановлению Президиума ВЦИК от 10 декабря 1930 г. о проведении национального районирования Крайнего Северо-Востока. В первые годы своего существования округ находился в административном подчинении непосредственно Дальневосточному крайисполкому, а с 1932 г. вошел в Камчатскую область в составе Дальневосточного края, которая с 1956 г. выделена в самостоятельную область РСФСР¹.

Административно-территориальная структура округа со времени его образования остается постоянной: округ подразделялся на четыре района – Карагинский, Пенжинский², Олюторский, Тигильский. Эти районы сейчас входят в состав Камчатского края. Они во многом совпадают с традиционными территориально-хозяйственными комплексами локальных групп коряков. Центром округа с 1937 г. является пос. Палана.

В 1930-е годы, когда создавался округ, народы Севера составляли в нем около 80% населения. Более 2/3 коренных северян было представлено коряками. В дальнейшем доля коренных жителей в округе, как и их абсолютная численность, уменьшилась. Это объясняется и притоком переселенцев в связи с развитием рыбной промышленности, и последствиями эпидемий, свирепствовавших на севере Камчатки в 1940-е годы. Если перепись 1939 г. зафиксировала в округе 6855 коряков, то перепись 1959 г. – лишь 5101.

Хозяйственные преобразования в округе, сказавшиеся на жизни коряков, в предвоенное десятилетие заключались в: 1) техническом перевооружении традиционных отраслей: рыболовства, оленеводства, охоты, морского зверобойного промысла; 2) ликвидации частных промыслов и создании первых государственных промышленных предприятий; 3) проведении коллективизации.

Коллективизации 1930-х годов осуществлялась в Корякском округе, как и по всей стране, без учета региональной специфики и степени готовности к ней населения, с нарушением принципа добровольности. Коллективизация сопровож-

¹ В 1977 г. Корякский национальный округ получил статус автономного. 27 октября 1991 г. на 6-й сессии Корякского окружного Совета народных депутатов было принято решение о выходе Корякского АО из состава Камчатской области, и с 1992 г. по 30 июня 2007 г. округ являлся самостоятельным субъектом Российской Федерации. В 2007 г. Камчатская область и Корякский автономный округ были объединены в новый субъект Российской Федерации – Камчатский край. При этом Корякский округ утратил свою автономию. Вопрос об его особом статусе до сих пор не решен.

² В 1954 г. в связи с созданием Магаданской области часть территории Пенжинского района вошла в ее состав.



Собрание по выдвижению кандидата в Верховный Совет СССР

Коряки. Камчатский край, Пенжинский район, с. Манилы. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН.
Ф. 44. Оп. 280

далась активной пропагандой принципов классовой борьбы, малопонятной для коряков, общественную жизнь которых регулировали архаические традиции и институты. Грубое администрирование в конечном итоге привело округ на этом этапе коллективизации на грань экономического кризиса, сопровождавшегося резким сокращением поголовья оленей, обнищанием населения, а во многих районах – даже к голоду (Сергеев, 1934. С. 106).

Культурное строительство на Камчатке в 1930–1940-е годы, было связано с открытием культбаз, школ, изб-читален, туземных домов, созданием письменности на языках коренных национальностей, ликвидацией неграмотности, организацией сети медицинских учреждений. К началу 1936 г. родной язык преподавался во всех 33 школах округа. В этот период были изданы первые книги и журналы на корякском языке. В 1935 г. в Тигиле открылось педагогическое училище, а также была организована “школа повышенного типа”, готовившая работников для советских и комсомольских организаций. С 1937 г. начала выходить окружная газета “Корякский большевик”. Грамотность населения округа к 1937 г. достигла 60%. Культурное строительство в 1930–1940-е годы сопровождалось духовным подъемом населения, пробуждением национального самосознания коряков, ростом их социальной активности.

Успехи “культурной революции” были омрачены массовыми репрессиями, которые в округе получили наибольший размах в 1937–1940 гг. Многие руководители Корякского национального округа в этот период были репрессированы. Среди них Кекет Мейнувье, Эвьялс Кечгапай-Навич, Тунтул, Шишкин, Ливанов, Баренцев, Игнатов (Корякский большевик. 1937, 2 янв.; Корякский коммунист. 1988, 16 окт.). Массовые аресты были произведены в корякских селах Кахтана, Палана-Кочевая, Ивашка и др. В 1937 г. в корякском селении Седанка было арестовано почти все мужское население. В 1940 г. в с. Воямполка арестовали 15 че-



Клуб в бывшем здании православной церкви

Коряки. Камчатский край, Тигильский район, пос. Лесная. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН.
Ф. 44. Оп. 280

ловек. Преследованиям подвергались люди, объявленные кулаками, шаманами. Неоправданные репрессии подорвали у многих коряков доверие к власти, создав в обществе атмосферу страха и взаимной подозрительности.

Послевоенные годы в жизни округа связаны с его дальнейшим промышленным освоением. Начали разрабатываться угольные месторождения, развивался воздушный транспорт. В сельском хозяйстве происходило начавшееся еще в период войны укрупнение корякских рыболовецких и оленеводческих колхозов (Кузаков, 1969). Прогрессивным преобразованиям в жизни коренного населения округа способствовало Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР “О мерах по дальнейшему развитию экономики и культуры народностей Севера” от 16 марта 1957 г. (Решения партии, 1968. С. 331–336). В национальных поселках развернулось жилищное строительство. Открылись новые школы, интернаты, библиотеки, больницы, медпункты.

Но именно в этот период, с конца 1950-х и до середины 1980-х годов, были допущены ошибки социальной и национальной политики, которые разрушительно сказались на традиционном образе жизни и этнической культуре коряков. Грубейшими политическими просчетами стали кампании по ликвидации неперспективных деревень и сселения их жителей в крупные поселки. В ходе этой кампании было ликвидировано около 50 поселков (почти две трети всех населенных пунктов округа!), главным образом национальных – корякских и ительменских: Микино, Шостаково, Ягачи, Орночек, Каменка, Рекинники в Пенжинском районе; Кахтана, Нижняя Воямполка, Кинкиль, Подкагерное, Белоголовое, Ухтолок, Сопочное, Морошечное в Тигильском районе; Анапка, Кичига, Старая Карага, Ука, Ягодное, Дранка в Карагинском районе; Ветвей, Олюторка, Култушное в Олюторском районе и др. Коренных жителей вывозили из их родных селений, с которыми у них были связаны представления о родной земле, о культовых святынях. В результате люди попадали в непривычные для них условия



Семья коряков

Камчатский край, Олюторский район, с. Ветвей. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44.
Оп. 280

труда и быта. Многие из коряков оказывались оторванными от традиционных занятий – оленеводства, охоты, рыболовства и вынуждены были устраиваться на самые тяжелые непрестижные работы, не требующие высокой профессиональной квалификации: грузчиками, истопниками, сторожами, подсобными рабочими, уборщицами. В особенно тяжелое положение попали старики-пенсионеры, оказавшиеся в результате переселения в своеобразном социальном и духовном вакууме. К середине 1980-х годов в округе почти не осталось поселков, где коренные жители представляли бы большинство населения.

Ликвидация мелких поселков пагубным образом сказалась не только на судьбах отдельных личностей, но и на развитии всей этнической культуры коряков. По сути дела в результате сселения была разрушена пространственная поселенная структура этноса. Распались целые звенья этнической системы, игравшие огромную роль в воспроизводстве национальной культуры. Поэтому процессы этнической консолидации, вызванные искусственно, путем административного сселения людей, представлявших различные локальные субкультуры, в крупные поселки, сопровождались более интенсивными процессами аккультурации и деэтнизации. Нарушился и естественный ход демографических процессов. По данным Института социально-экономических проблем народонаселения, на протяжении более чем двадцатилетия с конца 1950-х годов до 1985 г. уровень смертности среди народов Севера Камчатской области был в полтора–два раза выше, чем по стране, а в рабочих возрастах в конце 1970-х годов он был намного выше, чем по России конца прошлого века. Средняя продолжительность жизни коренного населения Камчатки составляла 47 лет (это показатель по стране 1920–1930-х годов). Обращает на себя внимание причина смертей. Среди них огромная доля (в 1978–1979 гг. половина) несчастных случаев, отравлений и травм. Среди смертей от несчастных случаев 10% занимали смерти от убийств, 15–20% – от самоубийств, 22% – от отравления алкоголем и его суррогатами, 12% – от утопления,

9% – от замерзания. 70% смертности от травматизма связано с пьянством и алкоголизмом, получившими до середины 1980-х годов катастрофическое распространение в округе. В начале 1980-х годов потребление алкоголя в округе вдвое превосходило общесоюзные показатели. Знаменательно, что после Постановлений 1985 г. о борьбе с пьянством, следствием которых стало резкое сокращение продажи спиртных напитков, число смертей среди северных народов Камчатки сократилось более чем в два раза (Батьянова, 1991).

В конце 1980-х годов традиционные отрасли хозяйства коряков продолжали развиваться. В округе функционировали шесть рыболовецких колхозов, занимавшихся прибрежным ловом лосося и промыслом алюторской сельди, 10 оленеводческих совхозов, 1 колхоз и 1 госпромхоз, где разводили оленей. Всего в Корякском АО (по данным 1989 г.) насчитывалось 154,8 тыс. оленей, из них 66 тыс. выпасалось в Пенжинской тундре, т.е. в местах традиционного расселения коряков-чавчуменов. Специалистов по оленеводству готовили в окружной сельскохозяйственной школе, открытой в Палане в 1946 г. В конце 1980-х годов школа имела учебный корпус на 240 мест. В старших классах средних школ проводились специальные занятия по оленеводству. Многие корякские женщины работали в мастерских мехпошива, где изготавливали национальную одежду, обувь, сувениры. В школах девочек-корячек обучали этим занятиям на факультативных занятиях или в специальных кружках.

Из нетрадиционных для Крайнего Севера хозяйственных отраслей в округе практиковали разведение крупного рогатого скота и свиней, растениеводство.

В 1987 г. в округе насчитывалось 35 школ, в которых работало 650 учителей (110 из них представители народов Севера). С 1955 по 1979 г. корякский язык в школах округа не преподавался. Это обстоятельство крайне негативно сказалось на судьбе этнической культуры коряков. В условиях, когда дети обучались и воспитывались в интернатах, в отрыве от родителей, от языковой и традиционно-бытовой среды, возникла реальная угроза исчезновения корякского языка. Забвение языка сопровождалось деградацией этнического самосознания, переоценкой этнических ценностей, падением престижа как самого языка, так и национальной культуры в целом. Многие коряки, особенно молодежь, стали стесняться говорить на своем языке в школах, интернатах, стыдиться своей культуры. Возобновление в 1980-е годы преподавания корякского языка способствовало укреплению позиций не только самого языка, но и всей этнической культуры коряков.

В 1988 г. в 15 школах округа родной язык изучали 834 ученика, что составляло 52% всех школьников из народностей Севера. Обучение корякскому языку (чавчувенский диалект) велось с 0-го по 3-й класс и факультативно – с 5-го по 8-й класс. Экспериментально в отдельных школах с 1988 г. началось обучение корякскому языку в 4-м классе.

В округе функционировала широкая сеть культурно-просветительных учреждений. С 1964 г. начало работать местное радио, передачи которого велись на русском, корякском и эвенском языках. В 1967 г. начала работать окружная школа искусств, организованная при содействии Д.Д. Кабалева. С 1969 г. открыт окружной краеведческий музей. В 1987 г. здесь насчитывалось 62 клуба на 6675 мест, при которых работало 20 агиткультбригад, 41 библиотека с 482 тыс. книг. Выходили окружная и четыре районных газеты (к сожалению, только на русском языке). Гордостью округа являлись танцевальные ансамбли, ведущие из которых (корякский национальный ансамбль “Мэнго”, “Эльвель”, “Эн’ер”, “Факел”, “Лаутен”) представляли искусство коряков в различных городах СССР и за рубежом. Имелись объединения художников-любителей и литераторов. Всего в



Здание школы

Коряки. Камчатский край, Олюторский район, с. Олюторка. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН.
Ф. 44. Оп. 280

округе в конце 1980-х годов работало 35 художников-любителей, среди которых коряки В. Лазарев, В. Северин, Л. Хелол и др. Широкую известность, в том числе и за рубежом, получили работы выдающегося корякского художника и писателя Кирилла Килпалина. Среди корякских писателей большой популярностью пользовался Коянто (Косыгин), избранный в 1989 г. депутатом Верховного Совета СССР.

Подъем самосознания коряков, наблюдавшийся в середине 1980 – начале 1990 г., получил отражение прежде всего в декларативном провозглашении представителями корякской интеллигенции на страницах местной печати своих национальных требований и прав. Главные из этих требований: право на развитие национальной культуры, и прежде всего языка (“Изучение языка – это социальный заказ народа”, “Наша задача возродить социальную функцию языка во всех сферах жизни народностей Севера”); отмена патерналистских льгот, предоставленных северным народам государством (“Нам не подачки нужны, а уважение к нашему национальному достоинству и нашим национальным традициям и культуре”); право на самоуправление (“Только тогда у нас появится реальная возможность сохранить себя как народ со своими обычаями, языком, культурой”).

Оживление самосознания коренных народов отмечалось не только среди интеллигенции, но и среди всех слоев общества. В роли правозащитников нередко выступают сельские сходы, чему иллюстрацией может служить письмо жителей корякского с. Парень, признанного окружными властями неперспективным, М.С. Горбачеву: “Мы, жители рода Пейтэле, с земли отцов и дедов не уйдем и будем бороться за наше существование. Село Парень стояло с 1641 года и будет стоять! Мы просим Вашего содействия и помощи” (Корякский коммунист. 1989, 11 февр.).

Рост самосознания коряков сопровождался подъемом престижа их традиционной религии, обычаев: “Теперь многие люди хотят жить по-корякски” (ПМА,

1997). Характерно, что именно в этот период возродились традиции, которые, как раньше казалось, стремительно уходили в прошлое, например, обряд трупосожжения.

Кризис, связанный с переходом к рыночным отношениям, принес корякам проблемы, общие для российского Севера в тот период – это безработица, невозможность топлива, чрезвычайно высокие цены, невыплата зарплат, рост заболеваемости и смертности населения. В особенно тяжелом положении оказались корякские поселки округа. В конце 1990-х годов безработица здесь достигала 70–80%. Во многих селениях люди не были достаточно обеспечены продуктами первой необходимости: мукой, солью, сахаром.

Вопреки декларируемому “возрождению” традиционной культуры коряков на самом деле происходило быстрое разрушение ее основ. Оно наиболее ощутимо затронуло оленеводство – важнейшую традиционную хозяйственную отрасль кочевых коряков. В хозяйствах округа резко сократилось поголовье оленей. Большинство новых национальных оленеводческих предприятий – “родовых общин”, создаваемых на базе совхозов, не получая должной поддержки от власти, оказались не жизнеспособны. Кризис в оленеводстве вызвал обеспокоенность многих коряков: “У нас вся культура на оленеводстве держится. Если погибнет оленеводство, погибнет и культура, и язык” (ПМА, Палана, 1997). Трудности перехода к рыночным отношениям сказались и на рыболовстве коряков: “У наших новых предпринимателей в рыболовстве нет ни опыта, ни знаний, ни образования. Они не умеют работать в новых рыночных условиях. Поначалу было очень много рыболовецких артелей, родовых общин, но сейчас фактически их не осталось, а оставшиеся работают только на себя. Едва сводят концы с концами. Ловят рыбу, а продукцию девать некуда” (Там же).

Тем не менее, знание традиций промыслового хозяйства помогало корякам преодолевать экономические трудности, связанные с переходом к рыночным отношениям: “Раньше, при социализме, люди имели деньги и не особо уделяли внимание своим прежним занятиям – охоте, например. Им не надо было с помощью охоты добывать пропитание. Сейчас приходится возвращаться к исконным занятиям, чтобы обеспечить свою семью, своих близких. Особое значение приобрели охота, рыбалка. Возвращаются к старым орудиям, способам промысла. Все это не от хорошей жизни” (Там же).

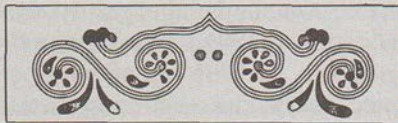
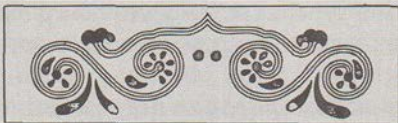
Конец 1980 – начало 1990-х годов были ознаменованы созданием на Камчатке ряда общественных организаций, ставящих своей целью защиту прав коренных народов: Экологического центра, Ассоциации народностей Севера, проживающих на территории Камчатской области. Почти в каждом корякском селении были созданы национальные ассоциации. В Карагинском районе было открыто отделение общественной организации “Аборигенка”, объединяющей женщин Севера. Его деятельность была связана с пропагандой традиционной культуры коряков, организацией национальных праздников. Общественные организации, национальные предприятия получили возможность влиять на политическую жизнь округа. В этот период отмечается весьма продуктивная законодательная деятельность Корякской окружной Думы, которая только за 1997–1998 гг. совместно с Ассоциацией коренных народов Камчатки разработала и утвердила Законы “О территориях традиционного природопользования в Корякском автономном округе”, “О статусе родовой общины коренных малочисленных народов Севера”, “О местном самоуправлении в Корякском автономном округе”, “О порядке осуществления права законодательной инициативы органами местного самоуправления Корякского автономного округа”, “О малом предпринимательстве” и другие (Коренные малочисленные народы, 1999. С. 196–107). Дума

приняла специальную программу для борьбы с туберкулезом и создала фонд для борьбы с ним. В 1995 г. был создан Фонд поддержки и развития коренных народов Камчатки. За 1996 год оборот фонда составил 2 млрд 246 млн рублей.

В постсоветский период возникла перспектива широкой разработки полезных ископаемых в округе. Но значительная часть коренного населения отнеслась к этой перспективе весьма настороженно: “Это хорошо, что у нас собираются добывать полезные ископаемые, но я как дочь оленевода прежде всего болею за свою тундру. Она ранимая, нежная. Я боюсь, что ее поранят. Копают тундру, бороздят ее вездеходами, а ведь ягель растет долго. Наша тундра вся в ранах” (ПМА, Палана, 1997).

Несмотря на тяжелую экономическую ситуацию на Камчатке ее коренное население живет активной духовной жизнью: многие являются членами православных и протестантских общин, участвуют в самостоятельных танцевальных ансамблях, занимаются прикладным художественным творчеством, организуют национальные праздники, выставки национального искусства.

Выход из кризиса люди связывают не только с какими-то мерами, исходящими от властей, но все более и более склоняются к тому, что “все зависит от нас самих”.



НИВХИ

ГЛАВА I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Нивхи – прямые потомки древнейшего населения Сахалина и низовьев Амура. В прошлом они занимали более обширную территорию. Ареал их расселения на материке простирался от Амура до бассейна Уды, где они граничили с коряками, на Сахалине – по всему западному и восточному побережью и в устье р. Поронай. В настоящее время нивхи Сахалина преимущественно расселены в северной части острова и в бассейне р. Тымь. На материке они концентрируются в Николаевском-на-Амуре и Ульчском районах Хабаровского края. Материалы последних переписей свидетельствуют, что у амурских нивхов идет процесс рассредоточения по территории Хабаровского края. Если в 1989 г. в двух этих районах их насчитывалось 1866 чел., то в 2002 г. – 1568. Миграция, в том числе в города, в которых в настоящее время проживает 39,5% амурских нивхов, создает благоприятные условия и для усиления ассимилятивных процессов. Более устойчива ситуация на Сахалине.

Всероссийская перепись 1897 г. зафиксировала 4642 нивха, в том числе 2673 на материке и 1969 на Сахалине. Демографическая ситуация у нивхов в XX в. отличалась нестабильностью. Периоды роста численности сменялись некоторой убылью, характерной в основном для сахалинских нивхов. Перепады можно объяснить как не очень благоприятной половозрастной структурой населения в отдельные периоды, так и ассимилятивными процессами. Общая численность нивхов по переписи 1989 г. составляла 4673 человек, в том числе в Хабаровском крае – 2386, на Сахалине – 2008. В 90-е годы XX в. нивхи переживали в целом неблагоприятный демографический цикл, осложняемый трудным социально-экономическим положением. В политической публицистике звучали тревожные голоса о катастрофическом сокращении их численности. Перепись 2002 г. не подтвердила эти опасения. Общая численность нивхов в РФ после переписи 1989 г. выросла и составила 5162 чел. В Хабаровском крае она возросла до 2452 чел., на Сахалине – до 2450 (Коренные малочисленные народы, 2005. С. 9). Если сравнивать эти цифры с данными переписи 1897 г., следует признать, что за минувшие 100 лет, несмотря на все сложности XX в., нивхам удалось сохранить свою численность.

Основные самоназвания нивхов – *нивхгу*, *нивух*, *нивах*, *нибах* (человек). Соседние народы называли их *гиляха*, *гилэми*, *гилэкэ*. Это название и было заим-

ствовано русскими, которые придали ему форму *гиляки*. Этот этноним широко употреблялся до 30-х годов XX века. Часть старых нивхов называют себя гиляками и в настоящее время.

Нивхский язык относят к младописьменным языкам. Для амурского диалекта нивхского языка Е.А. Крейновичем был разработан алфавит на основе латинской графики, выпускались буквари и учебники, в г. Николаевске-на-Амуре выходила газета “Нивхская правда”. В 1937 г. письменность амурского диалекта перевели на русскую графику.

В 1979 г. В.М. Санги по образцу амурской азбуки создал письменность для восточносахалинского диалекта (*Булатова, Вахтин, Насилов*, 1997. С. 22), которая используется сегодня в публикациях художественной литературы и учебных материалов. Нивхская литература представлена короткими рассказами в книгах для чтения в 1–2 классах, поэмами и сказками В.М. Санги, переведенными сказками Пушкина (*Кондрашкина*, 2003. С. 400). С 1994 г. в с. Некрасовка выходит газета “Нивх диф” с материалами на нивхском и русском языках.

В антропологическом отношении нивхи относятся к центральноазиатскому типу большой монголоидной расы. Вместе с чукчами, коряками и другими народами Северо-Востока входят в группу палеоазиатов. Существует точка зрения, что предки современных нивхов, коряков, чукчей, ительменов, эскимосов и индейцев Америки – звенья одной этнической цепи, охватывавшей в далеком прошлом северо-западные берега Тихого океана. На современный этнический облик нивхов большое влияние оказали их этнокультурные контакты с тунгусо-маньчжурскими народами, айнами, японцами, а в XX в. – с русскими.

Можно выделить три хронологических периода нивхской историографии, отличающихся как особенностями этнографического описания, так и методологическими подходами, господствовавшими в этнографической науке. Первый период (XVII – первая половина XIX в.) характеризуется сведениями, собранными русскими землепроходцами – Максимом Перфильевым, И.Ю. Москвитиним, В.Д. Поярковым, Е.П. Хабаровым и др. Их материалы содержат информацию об общих чертах культуры нивхов, их расселении, хозяйственной деятельности. Их ценность в том, что они повествуют о неизвестном ранее европейской науке народе.

Второй период изучения приходится на вторую половину XIX в. и связан с вхождением Приамурья и Сахалина в состав России. Пионерами изучения культуры нивхов на этом этапе стали участники Амурской экспедиции 1849–1854 гг. (*Бошняк*, 1859; *Невельской*, 1947). Среди ученых, внесших большой вклад в изучение истории и культуры нивхов в дореволюционный период, следует прежде всего назвать Л.И. Шренка (*Шренк*, 1883; 1899; 1903), который наблюдал культуру нивхов до ее массовой трансформации в результате влияния славянских переселенцев, что придает его труду особую ценность. В отличие от предшественников, он не просто фиксирует те или иные явления нивхской культуры, а стремится показать ее истоки и сущность.

Особое место в нивховедении занимают труды политических ссыльных Л.Я. Штернберга и Б.О. Пилсудского. С именем Л.Я. Штернберга связано изучение нивхского рода, он зафиксировал у нивхов наличие группового брака, сделал полное описание нивхского языка. Ценнейшим источником являются опубликованные им фольклорные тексты (*Штернберг*, 1893; 1905; 1908; 1925; 1933а; 1936). Уникальные труды о медвежьем празднике и фольклоре принадлежат Б.О. Пилсудскому (*Пилсудский*, 1898; 1907в; 1909; 1910).

Третий период (середина 1920-х – 1980-е годы) в истории изучения культуры нивхов связан со становлением советской этнографической школы. Отра-

жением приоритетной в этнографии 1930-х годов проблемы изучения социальной организации стали работы А.М. Золотарева (*Золотарев*, 1933б; 1939; 1964). К концу 1920-х годов относятся первые этнографические работы Е.А. Крейновича, по праву считающегося крупнейшим специалистом в области нивхского языка, фольклора, мировоззрения, проблем родовой организации (*Крейнович*, 1929; 1930а; 1930б; 1934; 1936б; 1955; 1973 и др.).

Огромный вклад в изучение истории и культуры нивхов внесла А.В. Смоляк. Ее работы охватывают практически все аспекты их этнической истории, хозяйства, материальной и духовной культуры, их отличает критический взгляд на многие, казалось бы, уже давно решенные вопросы (*Смоляк*, 1960; 1962; 1970а; 1970б; 1975а; 1975б и др.).

Примечательное явление в истории изучения нивхской культуры в послевоенный период – появление исследователей из числа самих нивхов. Более сорока лет плодотворно работает в этой области Ч.М. Таксами (*Таксами*, 1961; 1967; 1970а; 1970б; 1970в; 1971; 1975б; 1976б; 1980б; 1981; 1997). Им успешно решены многие спорные вопросы нивхской историографии. Разнообразными были научные интересы другого нивхского исследователя – Г.А. Отаиной. Кроме лингвистических исследований, она много внимания уделяла проблемам отражения в нивхском языке мифологических и религиозных представлений, этнокультурных процессов, жанровым особенностям нивхского фольклора, народной медицине (*Отаина*, 1973; 1978; 1981; 1983; 1986; 1992а; 1992б; 1997).

В последние десятилетия исследователи истории и культуры нивхов стали больше уделять внимания проблемам, которые до этого мало изучались. Работы о народных знаниях нивхов опубликовал В.В. Подмаскин (*Подмаскин*, 2002; 2003). Гендерные аспекты традиционной культуры нивхов рассмотрены в публикациях Е.В. Фадеевой (*Фадеева*, 1998; 2002). Проблемам этнокультурных взаимодействий нивхов с окружающими соседями на основе анализа мировоззрения и ритуальной практики посвящены исследования С.В. Березницкого (*Березницкий*, 2000; 2003). На основе анализа нивхских фольклорных текстов А.Б. Островским выполнено первое теоретическое исследование традиционного мировоззрения нивхов (*Островский*, 1997б). С позиций философского осмысления природного и социального мира нивхов рассматривается их история и культура в комплексном исследовании П.Я. Гонтмахера (*Гонтмахер*, 1998).

К настоящему времени достаточно полно изучены традиционное хозяйство, многие аспекты материальной и духовной культуры нивхов. Вместе с тем, по-прежнему нерешенной остается проблема нивхского языка. Много неясностей в этногенезе, характере общественного строя. К сожалению, перспективы решения этих и ряда других вопросов внушают мало оптимизма. Глубокие изменения в культуре и мировоззрении нивхов в XX в., уход из жизни старших поколений – носителей языка и традиционных ценностей делают эти попытки мало перспективными.

ЭТНОГЕНЕЗ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

У исследователей отсутствует единое мнение об этногенезе нивхов. Впервые внимание на особенности их культуры и языка обратил Л.И. Шренк: “По своему языку гиляки не состоят ни в каком родстве, ни со своими соседями айнами или тунгусскими племенами, ни с каким-либо из народов Сибири, Северо-Восточной Азии и Северо-Западной Америки. Напротив того, подобно камчадалам, алеутам, чукчам и корякам, они стоят совершенно особняком” (Шренк, 1883. С. 21, 216, 257). По его мнению, нивхи являются прямыми потомками коренного населения Нижнего Амура. Свои предположения Л.И. Шренк никак не аргументировал, однако его гипотеза об автохтонности нивхской культуры имеет много сторонников. В полной мере разделял ее и М.Г. Левин, отмечавший, что “археологические материалы свидетельствуют о том, что на Нижнем Амуре на протяжении тысячелетий непрерывно существовал определенный этнический субстрат, являвшийся носителем древнейших культурных традиций” и что, скорее всего, “это было палеоазиатское население, в составе которого были далекие исторические предки нивхов” (Левин, 1958в. С. 129).

Вторая по времени появления гипотеза происхождения нивхов принадлежит Л.Я. Штернбергу, предположившему родство нивхского языка с языками североамериканских индейцев. Доказательства генетической связи нивхов с индейцами он находил в общем строе их языков, в сходстве систем родства, брачных норм, некоторых мифологических сюжетов (Штернберг, 1933а. С. 14–15). В. Иохельсон, сторонник этой же гипотезы, отнес нивхов, наряду с чукчами, коряками и ительменами, к группе так называемых “американоидов” Сибири или “племен американской расы”, вторично переселившихся на азиатский континент (Jochelson, 1926).

Третьей и относительно поздней гипотезой является мнение о южном происхождении нивхов. Эту мысль высказывал Б. Лауфер еще в начале XX в. Во второй его половине эту идею стали разрабатывать советские исследователи. Первоначально гипотеза о южных истоках нивхской культуры основывалась на некоторых типологических, морфологических и лексических сходениях между нивхским и корейским языками. Было выдвинуто предположение, что нивхи некогда жили в тесном соприкосновении с предками корейского народа, с одной стороны, и с древними маньчжурами – с другой. Имеющиеся материалы не вносят окончательной ясности в картину этногенеза нивхов и могут по-разному интерпретироваться сторонниками той или иной гипотезы.

Не решен вопрос о генетической принадлежности нивхского языка. Своеобразный грамматический строй, сложная фонетическая система и особенности словарного состава обособляют язык нивхов от языков их соседей по региону. В то же время он резко отличается и от других языков “палеоазиатской” группы. В нивхском языке сохранилась уникальная система счета, в которой только подсистем количественных числительных 26, каждая из которых используется при счете строго определенных объектов. “Стойкое сохранение гиляцкого языка поразительно, – писал Л.Я. Штернберг, – он сохранил при ничтожном составе племени два больших диалекта и не менее 5–6 поддиалектов, свидетельствующих о том, что было время, когда на гиляцком языке говорили многие десятки, быть может, сотни тысяч индивидов, разбросанных по обширной территории и оставивших нам в доказательство своего существования многочисленные свои идиомы” (Штернберг, 1933а. С. 21).

В последние десятилетия наиболее распространенной стала точка зрения, согласно которой нивхский язык, наряду с юкагирским и кетским, условно включается в группу так называемых “генетически изолированных палеоазиатских языков” (Панфилов, 1968. С. 408–434). Многочисленные лексические заимствования и фонетические интерференции в нивхском языке объясняются следствием длительного влияния тунгусо-маньчжурских языков, а с середины XIX в. – и русского языка.

Высказываются мнения о возможном родстве нивхского языка с алтайской языковой семьей. Неслучайное сходство между терминами родства у нивхов, тюрков и монголов отмечала В.И. Цинциус (1972. С. 39, 48). О большой близости нивхского языка с корейским, с языками Юго-Восточной Азии, с алтайскими (на примере амурского диалекта нивхского языка) писал В.З. Панфилов (1973а, б). Предполагается, что нивхский язык мог сформироваться в районах, близких к местам первоначального алтайско-монгольско-тунгусского языкового единства, к которому, по ряду показателей, относят также корейский и японский языки. К сожалению, данную гипотезу осложняет тот факт, что алтайское языковое единство многими лингвистами датируется, по выражению И.С. Гурвича, “весьма гадательно”.

Для решения проблемы этногенеза нивхов большое значение имеют антропологические данные. Л.И. Шренк пришел к выводу, что особого антропологического типа нивхов не существует, так как он “изгладился в результате постоянного смешения с окружающим населением”, и что “нивхов нельзя отличить по антропологическому признаку от соседей”. При этом Шренк выделил у нивхов три заметно различающиеся антропологические группы (Шренк, 1883. С. 294; 1899. С. 117, 129). К противоположному мнению пришел полвека спустя М.Г. Левин. По его мнению, нивхский антропологический тип, названный им “амуро-сахалинским” настолько своеобразен, что должен занять самостоятельное место в расовой систематике Северной Азии (Рогинский, Левин, 1955. С. 381–386).

Антропологические исследования последних десятилетий уже не столь категоричны в выводах, а снова подчеркивают большую близость физического типа нивхов и их тунгусоязычных соседей и неоднородность в антропологическом типе нивхов (Коваленко, 1977; Хитъ, Долинова, 1990 и др.). Кроме того, появились факты, отражающие, по-видимому, очень древние связи нивхов с обитателями далеких западных районов. Некоторые специфические показатели крови связывают нивхов с отдельными группами тувинцев.

При рассмотрении подобных материалов следует иметь в виду, что сложение антропологических типов происходило в столь отдаленные времена, что трудно говорить о непосредственных предках современных народов Нижнего Амура и Сахалина. Позднейшие этнические процессы в этом регионе (постоянные переселения и физическое смешение) вносили существенные коррективы в изначальный “амуро-сахалинский” тип. Тем не менее, имеющиеся к настоящему времени антропологические материалы говорят о несомненной древности облика носителей нивхской культуры.

Среди исследователей существуют разногласия в том, являются ли нивхи самыми древними жителями Сахалина. Согласно преданиям, записанным Л.Я. Штернбергом и Б.О. Пилсудским, нивхи появились на Сахалине позднее айнов. Встречающиеся на острове каменные орудия и глиняную посуду нивхи приписывали айнам. В свою очередь, айны, отрицая их принадлежность своим предкам, считали их принадлежащими народу *тончи*. Р.С. Козырева культуру *тончи* считала родственной древнеэскимосской (Козырева, 1967). Р.С. Васильевский, В.А. Голубев (1976), А.А. Василевский (2000), опираясь на новые ар-

хеологические материалы, считают культуру *тончи* – культурой палеонивхов. Ч.М. Таксами (1980б. С. 200) также приводит данные о том, что этнонимом *тончи* японцы и ороки обозначали нивхов.

Археологи выделяют на Сахалине, Курильских островах и севере Хоккайдо особую группу памятников “охотской культуры”. Характерными ее чертами являются наличие наконечников гарпунов и значительное количество костей морских млекопитающих, что позволяет предположить в качестве экономической основы этой культуры морской промысел. По мнению Р.С. Васильевского, охотской культуре соответствует древненивхская этническая общность, а древние нивхи близки древним корякам и алеутам.

По мнению многих исследователей, этнические черты в дальневосточных культурах “начинают проступать” только в энеолите, когда в археологических памятниках появляются специфические по облику и функциям детали. Одной из таких деталей являются, например, камни-обереги под порогом жилища, обнаруженные в сидеминской культуре Приморья (II–I тыс до н.э.) и имеющие аналогии в нивхской культуре XIX–XX вв. (*Бродянский*, 1969. С. 19). К настоящему времени среди археологов распространено мнение о том, что “местные автохтонные племена” региона – это древние нивхи. По мнению Э.В. Шавкунова, в X–V вв. до н.э. Приморье и соседние с ними районы Северной Кореи и Восточной Маньчжурии были заселены нивхоязычными носителями археологической культуры янковско-урильского типа, которые на западе соседствовали с прамонгольскими племенами, а на северо-западе, возможно, с пратунгусами. В междуречье Хуанхэ и Янцзы в это время шло формирование древнекитайской этнической общности под эгидой чжоусских племен. Под давлением чжоусцев часть аустронезийских сушней, проживавших на побережье Желтого и Восточно-Китайского морей, мигрировала на север и северо-восток, на территорию нивхоязычных янковцев (*Шавкунов*, 1990. С. 30–32).

Гипотеза Э.В. Шавкунова дает возможность снова интерпретировать материалы лингвистических исследований В.З. Панфилова, Е.А. Крейновича и В.И. Цинциус как факт отражения непосредственных и длительных контактов нивхов с их соседями – древними монголами, корейцами. Например, в современном нивхском языке многие термины родства, некоторые числительные, а также названия домашних животных и ряд терминов, относящихся к области материальной культуры, имеют параллели в монгольских языках. И это вполне объяснимо, поскольку нивхи, по крайней мере уже с I тыс. до н.э., находились в непосредственном общении с монгольскими племенами группы дунху. Можно предполагать и характер лексических параллелей между нивхским и корейским языками, а также то, что нивхский компонент был наиболее древним слагаемым корейского этноса. Например, фонетико-семантический анализ иероглифической записи этнонима *мэк*, принадлежавший емэкцам – одному из древнекорейских племен, говорит о соответствии значения этого этнонима (“желтый сычуаньский медведь”) нивхскому понятию *мок*, являющемуся табуированным названием медведя. Анализ названия *Чосон* (древнекорейское государство) позволяет говорить о его нивхском происхождении: иероглифическая запись этого топонима переводится как “утренняя свежесть”, фонетико-семантическим эквивалентом чему может быть нивхское слово *ч’уз* – “свежий, новый” (*Шавкунов*, 1990. С. 33).

Остается открытым вопрос, насколько далеко нивхоязычные племена были продвинуты к северу от нижнеамурского региона. Интересны в этом плане многочисленные параллели между нивхской и корякской культурами. В языках этих народов обнаруживается лексическое сходство неслучайного характера. Общей

чертой в их материальной культуре является особый тип зимних полуподземных жилищ с характерным входным отверстием в кровле и сбоку. В рыболовстве сходство очевидно в способах добычи рыбы, в приемах использования орудий лова. Есть общее в приготовлении некоторых видов пищи, в одежде, в способах передвижения по воде, в мифологии и религиозной практике (роль и место собаки и собаководства). Одна лишь типологическая интерпретация здесь явно недостаточна.

И.С. Вдовин временем начала нивхско-корякских контактов считал период первого проникновения коряков на побережье Охотского моря (II тыс. до н.э.). По его мнению, “вся культура, связанная с развитием приморского рыболовства у коряков Охотского побережья, а возможно и морского зверобойного промысла, имеет нивхские истоки” (Вдовин, 1973б. С. 235–240).

Традиция считать нивхов древнейшими обитателями региона, идущая еще от Л. Шренка, поддерживалась и другими авторами (М.Г. Левин, А.П. Окладников, Ч.М. Таксами). “Гиляки, – писал А.М. Золотарев, – безусловно, принадлежат к автохтонным племенам... Мы не видим основания предполагать их миграцию откуда бы то ни было: ни с побережья Охотского моря, как полагал Штернберг, ни с юга, как утверждал Лауфер” (Золотарев, 1933а. С. 239). Вместе с тем, считая нивхов “наследниками” местной культуры неолита, среди различных “напластований”, характерных для культуры амурских народов, он выделял и аборигенный пласт, который, судя по всему, он не идентифицировал с нивхским.

Действительно, ряд языковых фактов, данные топонимики и некоторые особенности архаических черт в материальной и духовной культуре народов региона противоречат гипотезе о нивхах как первоначальниках региона. На существование на Амуре не нивхского и не тунгусского языкового субстрата неоднократно указывала А.В. Смоляк. По ее мнению, можно предполагать реальное существование в прошлом на Нижнем Амуре донивхского населения, которое вошло позднее в состав нивхов и других народов региона. Доказательством данной гипотезы могут быть многочисленные топонимы в устье Амура и Амурском лимане, а также многие родовые этнонимы, которые непередаваемы с нивхского языка (Смоляк, 1991. С. 255–256).

Определенную информацию о характере расселения нивхов в прошлом и специфических чертах их древней культуры дают фольклорные материалы. Почти во всех нивхских преданиях действия героев так или иначе связаны с морем, островными землями и передвижением по воде. Фольклор свидетельствует, что именно морской зверобойный промысел и охота на пушных зверей были с глубокой древности основными видами хозяйства нивхов и что древняя культура нивхов была тесно связана с морским побережьем. Среди орудий морского зверобойного промысла нивхов выделяется оригинальное орудие – плавающая острога *тла*, не имеющая аналогов ни у тунгусских народов, ни у палеоазиатов (Таксами, 1975б. С. 158–161).

Этническая история нивхов неразрывно связана с историческими судьбами их ближайших соседей – тунгусо-маньчжурскими народами. Им нивхи были известны под названием *гиляки*. Под этим названием они были известны и русским землепроходцам. Как особая народность нивхи упоминаются в русских документах наряду с дючерами, натками, ачанами, гольдиками и другими народами. Все это позволяет говорить о нивхах как самостоятельном этносе как минимум с начала XVII в.

На протяжении XVII–XIX вв. внешние границы материкового и островного ареала нивхов были относительно стабильны. Однако, “внутренний” этнический ареал не был единым. В нивхских селениях жили негидальцы, ульчи, айны, на-

найцы. В свою очередь, нивхские семьи переселялись в ульчские селения, тесно контактировали с негидальцами. Все это вело к образованию в составе нивхов, особенно материковых, множества родов иноэтнического происхождения.

Наличие в составе нивхов многочисленных родов смешанного этнического происхождения – наиболее яркая иллюстрация характера их этнической истории. По сути, история отдельных нивхских родов и есть история сложения нивхского этноса. Еще Л.Я. Штернберг установил, что нивхские роды конца XIX в. в подавляющем большинстве сложились всего 5–8 поколений назад из разнородных по происхождению элементов. Основателями подавляющего большинства нивхских родов являлись их тунгусоязычные соседи (*Штернберг*, 1933а. С. 20–21).

Сюжеты фольклора нивхов также отражают факты их длительного общения со многими народами Дальнего Востока. Типичны, например, предания о браках людей и животных, характерные для эпоса североамериканских индейцев и народов Чукотки и Камчатки, сказания о детях, рожденных от людей и рыб (“рыбные люди” в американском эпосе). Но более всего в нивхском фольклоре текстов, в которых отражены их этнокультурные связи с ближайшими соседями по региону – тунгусоязычными народами.

Постоянные переселения семей и отдельных лиц, включение их в состав иноплеменников способствовали формированию новых элементов культуры. При этом прежние элементы, характерные для того или иного народа, также сохранялись. Для нивхов это прежде всего генетически изолированный язык и самобытность религиозных представлений. По сравнению с соседними народами, у которых был весьма развит шаманизм, нивхи отдавали предпочтение почитанию природных стихий.

На формирование этнического состава нивхов влияли не только внутренние перемещения народов Нижнего Амура, но и эпизодические переселения на Амур жителей других регионов. В различные исторические периоды на Амур переселялись эвенки. Взаимные браки способствовали их постепенной ассимиляции в амурской среде, превращению в оседлых рыболовов. Определенные контакты поддерживались с маньчжурскими торговцами. В конце XIX в. среди нивхов жили также якуты, корейцы. Область расселения нивхов на Амуре между селениями Вайда и Пад можно назвать уникальной по смешанности населения. Более однородными в этническом отношении были места расселения нивхов на Лимане и Сахалине.

В силу самобытности языка у нивхов существовало ярко выраженное сознание своей обособленности. Многочисленные соседи нивхов не понимали их языка, и поэтому амурские нивхи были вынуждены овладевать языками своих соседей. Некоторые нивхи были полиглотами. У известного нивха Позвейна, проводника Г.И. Невельского, владевшего четырьмя языками, мать была эвенкийкой, а жена – негидалкой. Среди нивхов левобережья Лимана были распространены эвенкийский и негидальский языки, среди правобережных – ульчский и нанайский.

Известный в конце XIX в. родовой состав нивхов формировался на протяжении не менее двух столетий. У каждого рода была своя самостоятельная история. Сохранялась память об основателе той или иной ветви рода и представления об общем предке.

На культуру нивхов с конца XIX в. значительное влияние оказывали повседневные связи с русскими переселенцами.

ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО

Рыболовство. С мая по октябрь хозяйственная жизнь нивхов концентрировалась вокруг главной отрасли – рыболовства. Значение рыбного промысла для нивхов отмечали еще первые русские землепроходцы. В.Д. Поярков в середине XVII в. отмечал, что “гиляцкие люди... кормятся рыбою”. “Непременным условием их существования” (Шренк, 1899. С. 204) было рыболовство и в XIX в.

Традиционное рыболовство нивхов принято относить к высоко специализированному. Это выражалось в разнообразии орудий лова, каждое из которых использовалось с учетом пород рыбы, сезона промысла, рельефа дна водоемов, множества других факторов.

Орудия рыбного промысла были трех видов: сети и неводы; заездки, запоры; крючковые снасти и остроги. Все сети и неводы назывались общим термином *ке*. По способу применения они были ставными и сплавными. Закидным неводом чаще всего ловили сплавом с двух лодок. Одна лодка, с которой сбрасывали невод, выходила на фарватер, вторая с другим концом невода двигалась вдоль берега. Иногда второй конец держал на берегу человек. Спускаясь по течению, крылья невода через некоторое время подводили к берегу и выбирали рыбу. Небольшой закидной невод, которым управляли два–три человека, при благоприятных условиях обеспечивал потребности семьи в лососевой рыбе в течение всего года.

Ставные сети *чесу* имела каждая семья, ловили ими и частичковую рыбу. Сети устанавливали на двух шестах с лодок, иногда несколько штук в ряд на близком расстоянии друг от друга, или перегораживая всю водную поверхность. На восточном побережье Сахалина в мелководных бухтах сети ставили во время отлива. В прошлом использовались ставные сети другого типа. Их устанавливали с берега длинным шестом. Подобные сети были широко распространены у коряков, чукчей, эскимосов и эвенов. Ставными сетями пользовались и при подледном лове. С помощью шеста от лунки к лунке протаскивали прогонную веревку, а вместе с нею и сеть.

Среди ставных сетей необходимо упомянуть также *оханы* и мережи *т'ымр*, ими ловили калуг, осетров, а также крупную частичковую рыбу. Охан – сеть длиной до 20 и высотой до 3 м. На дне реки она удерживалась якорями. Мережа *т'ымр*, известная и как *джихарка*, имела форму воронкообразного мешка. Зимой ее ставили в глубоких зимовальных ямах.

Сплавная сеть *лыр ке* известна у амурских нивхов с середины XIX в. Сеть сбрасывали в воду с двух лодок так, чтобы она встала поперек реки, и сплавлялись вместе с ней по течению. Промысел сплавной усовершенствованной сетью широко использовался и нивхскими колхозами на Амуре. Длина таких сетей достигала 100–150 м (Таксами, 1967. С. 103).

К сплавным сетям относится и круглая сеть *кыр ке*, которой амурские нивхи ловили сазанов во время ледохода. Сеть конусообразной формы под тяжестью грузил опускалась на дно и буксировалась лодкой вниз по течению. Эту сеть нивхи, видимо, заимствовали у корейцев, которые в 1930-е годы переселялись на Нижний Амур из Приморья (Смоляк, 1984. С. 70).

Промысел кеты и горбуши заездками был особенно распространен в амурском лимане, где для этого были подходящие условия, а также в низовьях Тыми на Сахалине. Заездок *мыр* – амурский вариант запорного рыболовства, широко



Установка сети *чесу*

Нивхи. Сахалинская область, Ногликский район, с. Чайво. Фото В.В. Подмаскина, 1974 г.

известного у многих народов Сибири и Дальнего Востока. Он представлял собой достаточно сложное сооружение, поэтому строили его коллективно, обычно несколько родственных семей. В удобном месте поперек реки сооружалась изгородь из кольев, переплетенных прутьями. В длину она достигала 100 м. Перпендикулярно к ней вниз по течению реки сооружалась еще одна изгородь, в конце которой устанавливался конусообразный сетной мешок. Идущая на нерест рыба, наткнувшись на поперечную стенку, движется вдоль продольной изгороди и попадает в ловушку.

Эффективность промысла заездками чрезвычайно высока. Не случайно они были взяты на вооружение не только крестьянами-переселенцами, но и рыбопромышленниками. В конце XIX в. в низовьях Амура работало около 40 заездков. Массовое их распространение стало пагубно сказываться на состоянии стада амурской кеты, и число заездков стало сокращаться. Рыболовецкие колхозы работали с заездками до начала 1970-х годов.

На Амуре с помощью небольших заездков *чхыль* нивхи добывали рыбу в протоках и речках. В этом случае заездок представлял собой одну запорную стенку, в просветах которой устанавливались сетные ловушки. Аналогичные изгороди с ловушками *чоку* для добычи форели сооружали нивхи Луньковского залива. На западном побережье таким же способом ловили кумжу и ленка. Подобные заездки использовались и в зимнее время. Для этого в конце запорной стенки делали прорубь, над которой возводили шалаш, рыбац с острой караулил рыбу у проруби.

Разнообразием отличались крючковые снасти и остроги. Снасть *кэлэ-китэ* для осетровых рыб, известная у русских как перемет, состояла из длинной веревки – хребтины, якоря-кошки и крючков на поводках. Крючки крепились к деревянным брускам-поплавкам (Смоляк, 1984. С. 54). Многие крючковые снасти нивхи использовали по принципу гарпуна-остроги. Известно несколько их типов. Наиболее древний и, видимо, универсальный – острый железный наконечник *осмыр* с двумя усиками. Примерно таким же гарпуном, только больших размеров, добывали тюленей. Имелись и гарпуны-остроги *чак* в виде трезубца. Такими орудиями

кололи рыбу с лодки и с берега. Наиболее увлекательным видом такого промысла было лучение – добыча рыбы при свете берестяных факелов.

Среди крючковых орудий, используемых по типу “багрения”, исследователи обычно называют *матл*. Судя по известным описаниям, это орудие весьма напоминало *марик* эвенов и коряков. Большой крючок вставлялся тупым концом в желобок длинного деревянного древка острием вверх. На внутренней стороне крючка имелась небольшая выпуклость с отверстием, сквозь которое с помощью длинного ремешка он крепился к древку. На реке предварительно сооружались запорная стенка с настилом *мран*, на котором рыбак подстерегал рыбу (Крейнович, 1973. С. 122).

Острогой *матл* нивхи ловили и в зимнее время. Над прорубью делали шалаш, на дно реки опускали светлую доску, которая играла роль приманки. Рыбак погружал острогу в прорубь и поджидал рыбу. Аналогичное орудие нивхи Поронайского района называли *чоко* (Таксами, 1975б. С. 21). Существовала и еще одна разновидность остроги – *чэвл*. Она отличалась формой древка и расположением крюка, которой был обращен острием вниз. Такой острой рыбу не “багрили”, а кололи.

Для добычи наваги, корюшки и другой мелкой рыбы использовались вентеря, сачки различной конструкции, а также удочки-махалки *керкус*. Рыбачат махалками в прорубях. Устройство их чрезвычайно просто: короткое удище, леска с грузилом и крючки самой разнообразной формы в зависимости от объекта промысла. Для наваги и корюшки использовали обычно узкие металлические пластинки, заточенные в виде крючков. Роль приманки играла сама пластинка, начищенная до блеска. На промысле сигов крючки подвешивали к круглой или треугольной медной пластинке. В качестве приманки использовались кусочки юколы. Иногда с этой целью рядом с крючками вешали маленькую костяную рыбку. Рыбалка удочками-махалками была самым массовым видом зимнего промысла. Им занимались не только мужчины, но и женщины, старики, дети (Смоляк, 1960. С. 109).

Главной заботой женщин в летний период была заготовка юколы. Рыбу вялили на вешалах *чан*. Одновременно заготавливали корм для собак, рыбью кожу для одежды и обуви, рыбий жир. В жаркую погоду, когда рыба плохо вялится, ее разрезали вдоль хребта на 6–7 тонких пластов, каждый из которых имел свое название. Первый наружный пласт с кожей у тымовских нивхов назывался *мандырма*. Кусочком кожи у хвоста он соединялся со вторым пластом *макрма*, который срезался полностью. Две пластинки юколы, соединенные кусочком кожи, перекидывались на жердь для сушки. Третий пласт, состоящий из одного мяса, назывался *пыкима*. Точно таким же образом обрабатывалась и вторая половина рыбы. Оставшийся костяк вместе с головой также сушился и предназначался для корма собакам. В прохладную погоду, когда рыба лучше вялится, с каждой боковины срезали по два пласта. Юколу делали и из других рыб. Тымовские нивхи ее готовили из тайменя. Рыбу разрезали вдоль брюха до спины. Получившийся пласт разворачивали, удаляли костяк и в таком виде вялили. Полученная юкола называлась *чамс*.

Богатые рыбой водоемы надежно обеспечивали жизненные потребности нивхов. В отличие от охоты или морского зверобойного промысла промысел рыбы в большинстве случаев не сопровождался обрядностью. Исключение составлял весенний промысел, когда заканчивались прошлогодние запасы. В этот период свои действия рыбаки зашифровывали различными иносказаниями. Считалось, что в противном случае дух-хозяин реки мог помешать рыбной ловле (Крейнович, 1973. С. 119).

До конца XIX в. рыболовство нивхов носило в основном потребительский характер. С развитием на Амуре и Сахалине промышленного рыболовства рыба стала превращаться в товарную продукцию, скупщикам продавалось до половины улова. Особенно быстро стало приобретать товарный характер нивхское рыболовство в 1920-е годы в связи с образованием кооперативных артелей. Выловленную рыбу сдавали в свежем виде, частично засаливали, приобретая на вырученные деньги необходимые товары.

В начале 1930-х годов на базе кооперативных артелей начали создаваться колхозы, главной отраслью которых оставалось рыболовство. У амурских нивхов было создано более 30 колхозов, на Сахалине – более 40. Вплоть до середины 1950-х годов рыболовство в нивхских колхозах мало отличалось от традиционного. Основными объектами промысла по-прежнему оставались лососевые, однако вылов кеты и горбуши стал лимитироваться.

Укрупнение хозяйств в 1960-е годы, их переход на промышленное рыболовство привели к тому, что эта сфера традиционного труда оказалась недоступной для большинства коренного населения. Вытеснение из сферы традиционного труда воспринималось нивхами весьма болезненно и с началом рыночных реформ стало главным фактором их общественного движения за новые экономические отношения. С начала 1990-х годов повсеместно создаются “родовые хозяйства”. К настоящему времени на Сахалине их насчитывается более 80, в Николаевском районе Хабаровского края – 19 производственных объединений. Основные направления их хозяйственной деятельности – рыболовство, добыча морского зверя и охота.

Морской зверобойный промысел. Охота на морских млекопитающих у нивхов по важности не уступала рыболовству. Она давала жир и мясо людям, корм собакам, шкуры для одежды и обуви. Не случайно многие промысловые участки (часть берега, отдельно стоящие в море камни) считались “родовой” собственностью (Крейнович, 1934. С. 83).

Наибольшее значение имел промысел нерп, кроме того, добывали белух *поми*, сивучей, а при случае и дельфинов. Самым ценным в промысловом отношении считался сивуч. Из его кожи делали крепкие ремни, подошву и головки обуви, собачью сбрую. На кашалотов нивхи не охотились. Кашалот считался у них священным животным.

Морского зверя добывали круглый год: зимой – подо льдом в отдушинах и прорубях; весной – на плавающих льдинах; летом – на открытой воде и лежбищах. Охотились индивидуально и коллективно. Коллективная охота была связана с выездом на дальние острова. С этой целью нивхи совершали длительные экспедиции в Тугурский залив и на Шантарские острова.

Орудиями промысла были ременные сети, крючковые снасти, гарпуны, различные ловушки. На лежбища животных били дубинками. В XX в. основным орудием промысла стали ружья. Нивхский промысел белух и дельфинов с помощью гарпуна во многом аналогичен промыслу чукчей и эскимосов. По форме и устройству не отличается от эскимосского и нивхский гарпун *вехл*. На древко длиной около 3 м насаживался железный наконечник *чамрах*, к которому привязывался длинный ремень.

Охотились на белух с лодок, обычно в августе-сентябре, когда животные, преследуя косяки кеты, входили в Амурский лиман и заливы. В белуху бросали один или два гарпуна. Раненый зверь уходил на глубину и тащил за собой на ремне лодку. Чтобы следить за животным под водой, к древку, игравшему роль поплавка, иногда привязывали надутые сивучьи пузыри. Единоборство с белой могло занимать несколько часов.

Дельфиний промысел был распространен в Амурском лимане. На дельфинов охотились по открытой воде, а также загоняя на мелководные лайды. На западном берегу Сахалина с этой же целью перегораживали заливы неводом, отрезая животным путь к открытому морю. Е.А. Крейнович (1935. С. 109) считал дельфиний промысел нивхов наиболее древним. В отличие от других морских животных добытого дельфина на берегу всегда “встречали музыкой”: пожилая женщина двумя палочками выбивала на деревянной доске определенные ритмы. О его древности может свидетельствовать и коллективный принцип распределения добычи. Свою долю получал каждый человек в селении, даже если и не участвовал в промысле.

Наиболее оригинальным орудием промысла на нерп был плавной гарпун *тла*. Он состоял из длинного составного древка и направляющей дощечки *лых*, напоминающей по форме лыжу с железным поворотным наконечником *чамрах* на конце. К нижней части железного наконечника привязывался длинный ремень. Плавным гарпуном охотились на открытой воде с лодки, в зимних разводьях, на льду, а также с берега. Приблизившись к нерпе, охотник с помощью древка с силой посылал по воде дощечку с острогой. При попадании в нерпу наконечник соскакивал. Вместе с добычей его подтягивали к лодке длинным ремнем. Если охотник находился на берегу, то на воде устраивали островки-лежбища из плоских бревен, на которые нерпы вылезали погреться и отдохнуть. С появлением огнестрельного оружия гарпун стал использоваться как багор для вытаскивания добычи.

Подледный промысел с помощью крючьев массовый характер приобретал в конце февраля – начале марта. Перед промыслом орудия лова окуривали дымом багульника. Отдушины тюленей находили с помощью собак. В отдушину опускалась крючковая снасть. Тюлень, чтобы подышать воздухом, высовывает в отдушину голову, но, погружаясь обратно, попадает на остро отточенные крючки. Аналогичным способом добывали тюленей в прорубях.

Коллективная охота на тюленей на плавающих льдинах начиналась с разрушением ледяного припая. На промысел выезжали на больших многовесельных (6–7 пар весел) лодках, которые имелись не у каждой семьи. Поэтому охотники объединялись вокруг владельцев таких лодок. Коллектив охотников формировал хозяин лодки независимо от родовой принадлежности. Во время охоты он обычно сидел за рулем, наблюдая за льдами и направлением ветра. Наиболее меткий стрелок располагался на носу. В прошлом, до появления ружей, тюленей добывали гарпунами. При коллективной охоте добыча делилась поровну хозяином лодки.

В заливе Терпения морских животных добывали с помощью сетной ловушки типа вентера. Она представляла собой большой четырехугольный конусообразный мешок с широкими крыльями. Ловушка опускалась под воду под тяжестью грузил. Крылья ловушки растягивались веревками и удерживались в таком положении с помощью якорей. В амурском лимане распространенным способом добычи нерп были ловушки-лежбища *пыр*, известные также как плашки. Два толстых бревна соединяли между собой поперечными планками. По наружным сторонам бревен крепились крючки острием вверх. Ловушку на месте удерживал якорь. Нерпы забирались на настил, чтобы погреться на солнце, а когда вновь спускались в воду, попадали на крючки. Существовал и другой тип ловушки: деревянная рама, к которой снизу пришивался сетной мешок. Настил рамы представлял собой две створки, которые под тяжестью животного открывались вниз, и нерпа оказывалась в мешке.

Наибольшую ценность в морском зверобойном промысле представляли шкуры морских животных и жир. Именно их и привозили в первую очередь в селения. Для

получения жира сало нарезали кусками, складывали в бочку и ставили в теплое место, где оно начинало таять. Жидкий жир сливали в высушенные тюленьи желудки и хранили в подвешенном состоянии в амбарах. Л.Я. Штернберг писал: “Действие жира на организм туземца поразительно. Вот исход зимы. Изголодавшийся гиляк, если его не свалила цинга, еле бродит, но стоит только появиться тюленю, как моментально преображается. С жадностью набрасывается он на вытопленный жир, пьет его во всех видах, с чаем, с рыбой и даже в чистом виде, и через несколько дней становится неузнаваемым: щеки делаются розовыми, тело полнеет, и бодрость скаывается в каждом его движении” (Штернберг, 1933а. С. 26).

Промысел морского зверя был отраслью общественного производства в нивхских колхозах до середины 1950-х годов. Применялись в основном традиционные способы добычи. Продукция сдавалась на обработку на Лангрский зверобойный комбинат, мясом нерп и сивучей кормили собак и животных на зверофермах. Большое значение продолжал играть морской зверобойный промысел и в жизни населения. В середине XX в. в Охотском море интенсивное развитие получил государственный зверобойный промысел. В этих условиях колхозы стали отказываться от этой отрасли. В связи с катастрофическим сокращением поголовья морских животных был запрещен и промысел для личных нужд. В результате охранных мер к настоящему времени поголовье морских животных восстановилось, их промысел разрешен по лицензиям, но многие нивхи уже утратили навыки морской охоты.

Охота. Охота на пушных и копытных зверей у нивхов играла в прошлом значительную роль, давая дополнительные средства к существованию. Продукты промысла использовались в собственном хозяйстве, обменивались на необходимые предметы быта и товары. Объемы добываемой пушнины были весьма значительны. Известно, например, что в зиму 1655/56 г. поярковцы собрали в “земле гиляков” (на Нижнем Амуре) 4827 соболей. К началу XX в. роль охотничьего промысла существенно сократилась. Сказалось истощение запасов пушного и копытного зверя. Подобная ситуация наблюдалась в этот период во многих районах Приамурья.

Охота у нивхов носила индивидуальный характер. Коллективная охота практиковалась редко, в основном на медведя, иногда на лося и оленя. Члены каждого рода имели свои охотничьи угодья, так называемые “речки”, и охотились только на них. Располагались они, как правило, недалеко от зимних селений. Чаще всего охотник, проверив ловушки, к вечеру уже возвращался домой. В отличие от других народов Приамурья у нивхов не практиковались дальние охотничьи экспедиции. Многодневные отлучки на промысел стали более обычными уже в советское время в рамках колхозного производства.

Большее распространение охотничий промысел получил у нивхов Сахалина, амурские нивхи им занимались мало. У тымовских нивхов один из месяцев их хозяйственного календаря (октябрь) даже имел особое название – *н”арг”лен*”, месяц охоты на соболя петлями. У других групп нивхов в хозяйственном календаре названий месяцев, связанных с охотой на пушного или копытного зверя, не зафиксировано, что может свидетельствовать о ее второстепенной роли.

Промысел осуществлялся самодельными приспособлениями, конструкция которых мало отличалась от тех, что использовались другими народами Приамурья. Наиболее распространенными были петли *поча*, *потя*, ловушки давящего и ущемляющего типа, самострелы *юру*, срубные и ящичные западни. В XX в. распространение получили капканы.

До середины XIX в. непременным атрибутом охотника были лук *пунчь*, *пунть* и копьё *ках*, с которым обычно охотились на медведя. По аналогии с дру-

гими народами Приамурья оно снабжалось костяным или железным ограничителем. Чтобы древко не скользило в руке, оно имело по всей длине неглубокие спиралевидные надрезы, служившие одновременно и украшением. Наряду с копьем встречалась у нивхов и рогатина *лахч*, представляющая собой аналог широко известной тунгусской пальмы.

Нивхский лук мог быть простым или сложным. Делали его из березы или ясеня. В долине Тыми нивхи называли ясень *пунтчхарь* (дерево для лука). Сложный лук для большей упругости усиливался пластинками китового уса. Тетиву свивали из узких полосок кишок или шкуры белухи. При стрельбе для предохранения большого пальца правой руки от удара тетивой применялось костяное или железное кольцо *агм*. Стрелы *ку* изготавливали из дерева, их оперение – из перьев хвоста орла. Хранили лук в колчане из нерпичьей кожи. Наконечники стрел, преимущественно железные, имели разную форму в зависимости от предназначения. В руках опытного охотника нивхские луки обладали высокой убойной силой. Во время медвежьего праздника, на котором присутствовал Л.И. Шренк, в амурском селении Тебах стрела, выпущенная охотником, вонзилась в медведя до половины древка, после чего зверь упал замертво (Шренк, 1899. С. 247).

Главным событием охотничьего сезона была охота на соболя. Это был единственный период в жизни нивха-охотника, когда он сравнительно надолго уходил из дома. Добывали соболя петлями, давящими ловушками, реже сетками и самострелами. Петли устанавливались на перекинутых через ручей бревнах, по которым соболь предпочитал преодолевать водные преграды. Волосяная, сухожильная или из волокон китового уса петля устанавливалась и на зверовых тропах. Петлями промышляли и других пушных животных.

Давящая ловушка на соболя *ха* состояла из толстой жерди, один конец которой вставлялся в дупло или специально выдолбленное отверстие в дереве. В настороженном положении жердь поддерживает вертикальная подставка, которая опирается на палочку с наживкой. Схватив приманку, зверек роняет подпорку, и жердь придавливает его в дупле.

Существовал оригинальный способ охоты на лис – с помощью узкой деревянной рогульки с заостренными концами *казм*. На один из них, более высокий, вешалась приманка. Лиса, пытаясь достать приманку, подпрыгивала, и ее лапа застревала в узкой развилке. Аналогичным способом охотились и на волков (Штернберг, 1933а. С. 334).

Выдр добывали самострелами. Над убитой выдрой тымовские нивхи совершали особый ритуал. Ее шею обвязывали повязкой, под которую засовывали сушеную сарану и стебли пучки. В таком виде животное помещали на дерево с затесами и изображением выдры-самца. При разделке тушки глаза выдры хоронили в деревянном футляре из тальника. Мясо выдры употребляли в пищу.

Достаточно распространенной в прошлом была охота на медведя. Использовались в основном три способа: добыча петлями; с помощью срубной западни; коллективная охота с копьем у берлоги. Петлю для добычи медведя нивхи называли *котрк'узи*. Она крепилась к большим деревьям на зверовых тропах (Миддендорф, 1869. С. 605). Срубная западня представляла собой ящик из толстых бревен. Одна стенка западни свободно ходила вверх-вниз в пазах ящика. В поднятом состоянии она удерживалась с помощью жерди, соединенной с приманкой. Медведь, попав в сруб через поднятую стенку, хватал приманку, и стенка падала вниз. В XX в. этот способ добычи почти вышел из употребления (Таксами, 1967. С. 122).

Охота на медведя в берлоге производилась коллективно. В прошлом она сопровождалась ритуалами. Каждый нивхский род “находился в родстве” со строго

определенным медвежьим родом. Поэтому нивхи “охотились на медведя только в пределах своей родовой территории” (Крейнович, 1982. С. 253). В охоте обязательно принимал участие чужеродец (зять): именно он и должен был убить медведя или нанести первый удар. Мясо и жир медведя отдавались почти целиком зятю или другому чужеродцу. Употреблять в пищу мясо “своего” медведя запрещалось. Еще более сложной была процедура разделки туши и доставка мяса и головы в селение.

Добыча медведя была у нивхов не столько актом охоты, сколько большим общественным событием. Главное было привезти зверя живым в селение, где его содержали в клетке до медвежьего праздника. На медведя охотятся и сегодня, но исключительно с огнестрельным оружием и без соблюдения традиционных ритуалов.

Копытных зверей нивхи добывали в основном гоном ранней весной по насту. Лося или дикого оленя преследовали на лыжах-голицах, а если позволяли условия, то и на собачьей упряжке. Наст не выдерживал тяжести животного. Проваливаясь в снег, зверь быстро уставал и становился добычей охотника. Некоторые нивхи добывали копытных самострелами, но такой способ охоты не был распространен. При разделке оленя соблюдались определенные правила. Тушу членили по суставам. С ног обязательно снимали копыта, чтобы в следующий раз олень не убежал от охотника. Из глаз вырезали хрусталики, чтобы не заболели глаза охотника. Их прятали в дупле (Крейнович, 1973. С. 138).

В системе жизнеобеспечения нивхов важное место занимала охота на птиц. Судя по тому, что у нивхов были специальные стрелы для добычи птицы *ыгли*, *аркай*, когда-то на дичь охотились с помощью лука. Однако уже к середине XIX в. такой способ добычи вышел из употребления. Боровую дичь добывали петлями *вазн*. Для добычи рябчиков осенью применяли петлю *хан кузи*. Ее устанавливали на ветках рябины или ветки с ягодами рябины подвешивали по обе стороны петли. Водоплавающую птицу вплоть до 30-х годов XX в. нивхи предпочитали добывать сетями. Уток во время оперения загоняли в мелководные бухты, окружали сетью и били палками. Этот способ добычи был широко распространен у всех групп нивхов.

У сахалинских нивхов распространенной была охота на морских куликов специальным орудием *гантьтхар*. В местах, где стаи птиц обычно устраивались на отдых, очень низко над землей устанавливали длинный шест, который свободно вращался вокруг собственной оси. К короткому концу шеста привязывали длинную веревку. При появлении куликов охотник в укрытии резко дергал за веревку, приводя в движение шест. Чаек ловили с помощью крючков, прикрепленных к деревянной рыбке, обтянутой рыбьей кожей. Такую ловушку сахалинские нивхи называли *эты*.

Собирательство в традиционном хозяйственном комплексе нивхов принято считать подсобной отраслью. Между тем, в системе жизнеобеспечения нивхов оно играло важную роль. Об этом говорит хотя бы тот факт, что названия двух месяцев в году в нивхском календаре были связаны именно с этим видом хозяйственных занятий. Один из летних месяцев – июнь, тымовские нивхи, например, называли *ныкш ч'эу лен* – месяц сушения растения *ныкр*. У нивхов на восточном побережье Сахалина октябрь считался месяцем собирания ягод – *ышкытфе лен*. Показательно также, что уголья, где производилась заготовка дикоросов, находились в “родовой” или семейной собственности (Таксами, 1975б. С. 46).

Наиболее распространенным объектом собирательства у всех нивхов были клубни сараны. После просушки они хранились в берестяных корытах в амбарах в течение всей зимы. Корни растения *н"орк* выкапывали весной, слегка подсу-

шивали на солнце (после чего они приобретали сладковатый вкус) и нанизывали на крапивную нитку. В таком же виде заготавливались на зиму и корни растения *тырх*, которые предварительно слегка отваривали. Растение *туке* встречалось далеко не везде. Его привозили обычно с материка и северо-западного побережья Сахалина. Сладковатые корни *туке* считались лакомством. В пищу употреблялись перезимовавшие корни.

Среди других растений, использовавшихся в пищевых целях, упоминаются *орн* "охт", корни которого употреблялись в пищу сырыми вместе с сушеной икрой. Корни другого растения *плим* добавлялись в студень. В некоторых амурских селениях нивхи собирали желуди, в сушеном виде их заготавливали на зиму. Ряд растений заготавливали для совершения религиозных обрядов. В селении Куль для "кормления" убитого тюленя употребляли два вида растений – *музн* "исн" "ыр и пискыр".

В большом количестве заготавливались впрок орехи кедрового стланика и ягоды. Общее название ягод у нивхов – *алс*, *алиш*. Особенно массовым был сбор брусники и голубики. Чаще всего на зиму заготавливали бруснику. Ее засыпали в низкие плоскодонные емкости из бересты и замораживали. Ягоды, которые не могут храниться долго, консервировали – заливали жиром в высушенных тюленьих желудках.

В прибрежных районах Сахалина, на Охотском побережье и в Амурском лимане широкое распространение получило собирательство морских водорослей, моллюсков и ракообразных. Морскую капусту *путь* выбрасывало на берег штормом. Она высоко ценилась как пищевой продукт и заготавливалась впрок в сушеном виде. Амурские нивхи получали ее от своих сородичей, живущих на морском побережье. Из моллюсков наибольшее распространение получил сбор гребешков и мидий. Нивхи, живущие в прибрежных районах, собирали также яйца чаек и других морских птиц. При заготовке яиц на зиму их отваривают, очищают от скорлупы, складывают в тюленьи желудки, заливают тюленьим жиром и завязывают.

Животноводство и огородничество. Контакты с русским земледельческим населением способствовали распространению среди нивхов домашнего животноводства и огородничества. В конце XIX в. отдельные нивхские семьи уже сажали картофель и некоторые овощи. Однако вплоть до середины 1930-х годов земледелие среди нивхов не получило широкого развития. Более успешно распространялось содержание лошадей, которых использовали как гужевой транспорт. Крупный рогатый скот в хозяйстве нивхов стал появляться лишь в начале XX в.

После создания колхозов развитие сельскохозяйственного производства стало обязательным. Наиболее интенсивно земледелие и животноводство развивались в амурских колхозах, где были более благоприятные условия, а также в бассейне Тыми, где еще в 1930-е годы был создан единственный среди нивхов колхоз на уставе сельхозартели. Продуктивность сельскохозяйственного производства в колхозах была низкой. Сказывались отсутствие опыта, откровенное нежелание заниматься этим делом. Во второй половине 1950-х годов, когда административный нажим на колхозы по развитию сельского хозяйства ослабел, большинство хозяйств отказалось от земледелия и сократило поголовье животных. Однако в личных хозяйствах огородничество и домашнее животноводство продолжало развиваться. В 1980-е годы во многих семьях появились небольшие теплицы. В настоящее время все нивхские семьи в сельской местности занимаются домашним животноводством и огородничеством.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Поселения и жилища. Основные отрасли нивхов – рыболовство и морской зверобойный промысел обусловили месторасположение нивхских селений. Все они располагались либо на высоких берегах реки, либо в укромных бухтах морского побережья. При выборе места учитывалось несколько критериев: от холодных зимних ветров селение должно было находиться под защитой массива леса или высокой береговой излучины; оно должно было иметь удобный причал для лодок и располагаться в местах благоприятных для рыбного и зверобойного промысла. Учитывались также близость охотничьих угодий, наличие дров и т.п.

Выбрать место, удовлетворяющее этим требованиям, удавалось не всегда, и потому, как правило, возникало два типа поселений – зимние и летние. Чаще всего они располагались по соседству, но могли отстоять и на значительном расстоянии. Переселение в летние жилища происходило обычно в апреле–мае, возвращались в зимники в конце октября. Нередко зимние и летние поселения нивхов имели свои собственные названия и в первые советские годы учитывались как самостоятельные населенные пункты.

К началу XX в. отдельно стоящие летние селения в большинстве своем исчезли. Летние жилища ставили рядом с зимними. Тем не менее, массовое переселение “на летние квартиры” сохранялось до начала 60-х годов XX в. Люди старших возрастов проводили лето во временных летних жилищах и в последующие годы. В 1990-е годы летние поселения нивхов на морском побережье вновь стали весьма распространенным явлением.

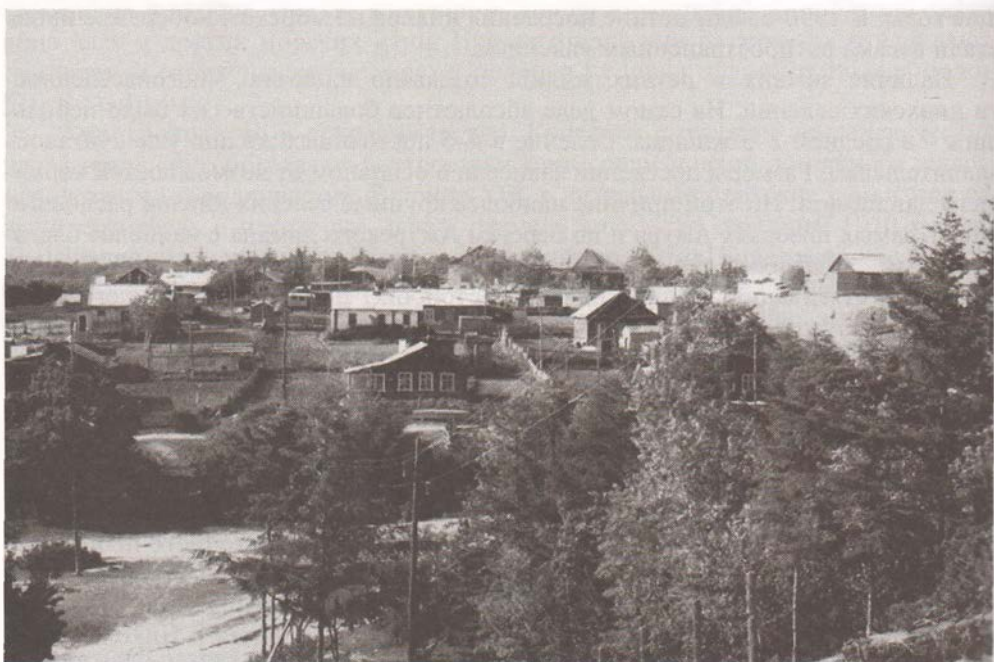
Наличие зимних и летних жилищ создавало иллюзию многонаселенности нивхских селений. На самом деле абсолютное большинство их было небольшим – в среднем 2–3 жилища. Селение в 4–5 постоянных жилищ уже считалось значительным. Размеры поселений зависели в основном от возможностей кормящего ландшафта. По этой причине наиболее крупные селения нивхов располагались в самых низовьях Амура и по берегам Амурского лимана с наиболее благоприятными условиями для промысла. На Сахалине преобладали мелкие селения.

Идея “стягивания” мелких нивхских стойбищ, как средство лучшего культурного обслуживания, появилась на Сахалине в середине 1920-х годов. Предполагалось сосредоточить коренных жителей в 10–12 более крупных селениях. Укрупнение стойбищ в этот период активно поддерживали и сами нивхи (*Подпечников*, 1995. С. 213). Однако массовая ликвидация “неперспективных” населенных пунктов происходила уже в послевоенное время. Сегодня на Сахалине почти две трети нивхов сосредоточены в трех населенных пунктах. В Некрасовке сконцентрировалась подавляющая часть нивхов западного побережья Сахалина, в Чир-Унвде – тымовские нивхи, в Ногликах – нивхи восточного побережья. Материковых нивхов процесс укрупнения затронул в меньшей степени. Здесь они до сих пор живут преимущественно в небольших поселениях. Все современные поселки нивхов многонациональны. Нивхские поселения в Николаевском районе Хабаровского края в этническом отношении более однородны.

В “Историко-этнографическом атласе народов Сибири” зафиксировано 8 типов нивхских жилищ. Традиционное зимнее жилище – полуземлянка *торыв, торыф* в форме простой или усеченной пирамиды. В углы четырехугольной ямы глубиной 1–1,5 м вкапывали 4 опорных столба, соединенных наверху рамой. К этому



Коса Чайво. Летняя усадьба А.Н. Садиковой
Нивхи. Сахалинская область, Ногликский район. Фото С. Березницкого, 1998 г.



Село Некрасовка. Старый поселок
Нивхи. Сахалинская область, Охинский район. Фото С. Березницкого, 1998 г.



Село Некрасовка. Новый поселок

Нивхи. Сахалинская область, Охинский район. Фото А.В. Смоляк, 1964 г. Фотоархив ИЭА РАН

остову наклонно приставляли жерди, снаружи их обкладывали сухой травой, камышом, дерном и засыпали землей. Земляные стены такого жилища в своей верхней части иногда обшивались тонкими жердями или досками. Пирамидальная крыша из тонких плотно пригнанных друг к другу бревен практически опиралась на землю. Снаружи она также покрывалась сухой травой и землей. Характерная особенность нивхской землянки – наличие полуподземного коридора, полого спускающегося к жилому помещению. Аналогичные коридоры имелись в землянках коряков и могут рассматриваться как особый тип жилых помещений, характерный для палеоазиатов.

В центре землянки располагалась площадка для двух очагов. На одном (ближе к выходу) готовилась пища, другой, в задней части площадки, служил для отопления и освещения жилища. В крыше имелось прямоугольное отверстие для выхода дыма и освещения. Когда-то оно служило одновременно и входом в жилище.

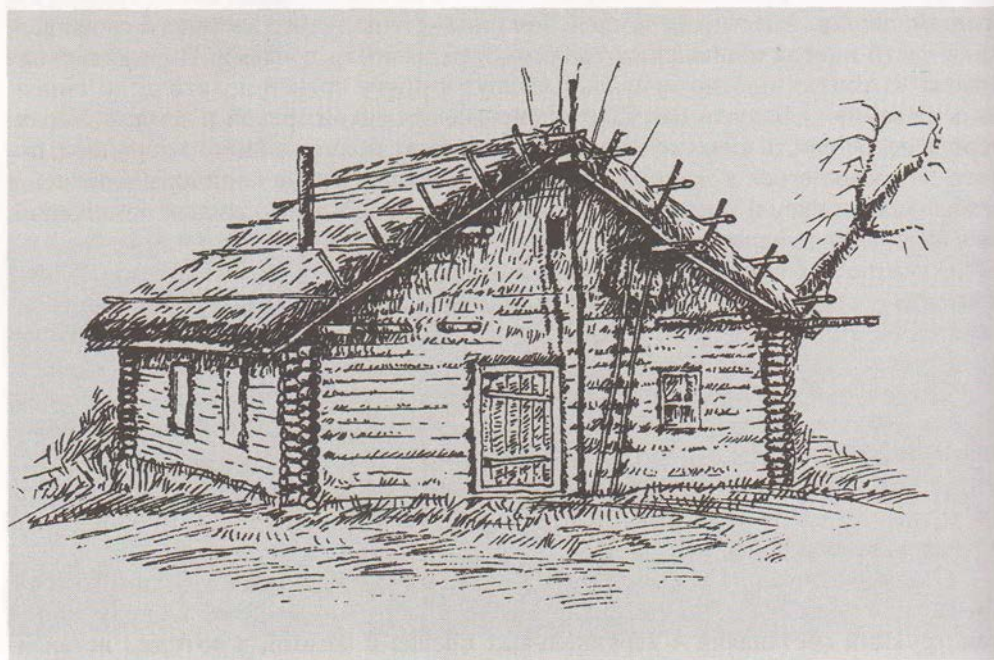
Другой вид углубленного в землю жилища *нив тыв* (земляной дом) был срубным или каркасно-столбовым с двускатной крышей. Каркасно-столбовая конструкция сооружалась путем врезки бревен в пазы угловых столбов. Крыша держалась на матице, лежащей на концах двух торцовых вертикальных столбов. Отапливалось жилище очагом. Наземная постройка такой же конструкции отапливалась железной печкой.

С середины XIX в. стали строить зимние дома другой конструкции *чадрыв*. По внешнему виду они напоминали обычные деревянные дома. Основу жилой конструкции составляли 4 вертикальных бревна с пазами, в которые вставлялись слегка уплотненные на концах бревна стен. Поперечные стены постройки были выше продольных. Стены снаружи обмазывались глиной. Массивную крышу дома поддерживала довольно сложная система балок, опирающихся на центральные и боковые столбы. Обрешетка крыши делалась из тонких жердей



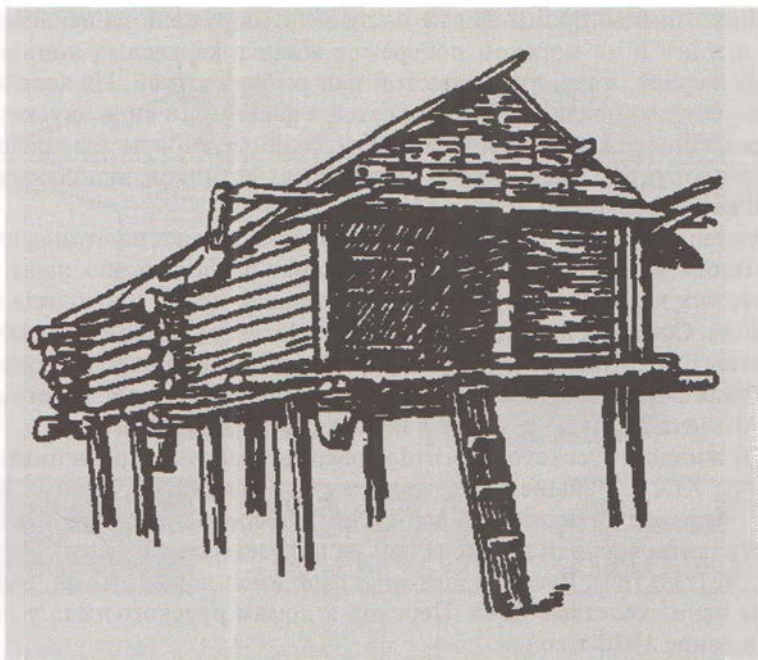
Землянка *торыф*

Нивхи. Сахалинская область. Рис. А. Самара



Зимний дом *чадрыв*

Нивхи. Сахалинская область. Рис. А. Самара



Летнее жилище *керув*
Нивхи. Рис. А. Самара

и покрывалась еловой корой и сухой травой, плотно прижатой тонкими жердями, расположенными параллельно коньку крыши. Дверь была дощатой, пол земляной.

Входная дверь располагалась чаще всего в поперечной стене, ближе к ее правому углу. Для лучшей защиты от снега и ветра иногда перед входом сооружали подобие сеней. В отличие от землянки, *чадрыв* имел окна – по два в каждой стене и одно в передней поперечной. Сами окна представляли собой деревянную раму без переплетов, затянутую тщательно выделанной рыбьей кожей или светлым полотном. При необходимости рама выставлялась. В начале XX в. рыбья кожа в окнах стала заменяться стеклом. Ночью источником света служил жирник с нерпичьим или дельфиньим жиром и фитилем из крапивных ниток на плавающей деревянной розетке.

Такие жилища имели кановую отопительную систему. Каменные или обмазанные глиной деревянные дымоходы, идущие от топки, располагались под нарами вдоль всех стен и соединялись с деревянной трубой, установленной в некотором удалении от жилища. В качестве трубы обычно использовали дуплистое дерево. В центре дома сооружали высокий четырехугольный помост *кан,гыл*, на котором зимой кормили собак.

К древним видам строений относится летнее жилище *керув*. Его строили на сваях 1,5 м высотой или прямо на земле. Оно состояло из двух половин: одна часть – срубная, жилая, с окном в крыше, другая (передняя) – из досок, для хранения имущества. Нары располагались вдоль стен, в середине находился очаг. Поднимались в дом по бревну с зарубками. Более поздние летние жилища – легкий сруб, зачастую без крыши, шалаш, поставленный прямо на земле, или свайная постройка из накатника.

Временные зимние промысловые постройки сооружали из наклонных плах. Охотники в тайге и на морском побережье жили в каркасных конических постройках из жердей, покрытых берестой или рыбьей кожей. Из хозяйственных строений известны вешала для рыбы и сетей с навесами в виде двускатной крыши, помосты, конические укрытия для собак, свайные амбары для хранения юколы и других продуктов. Часть семей, не имеющих летников, использовала летом амбары и в качестве жилищ.

Внутреннее убранство традиционных нивхских жилищ не отличалось разнообразием. Вдоль задней и боковых стен землянки располагались нары. В глубине нары в ящиках хранились ценные вещи. На нарах нивхи проводили большую часть времени. Спали на нарах головой к очагу (в знак уважения к огню) на шкурах или ватных подстилках. Подушки в форме валика набивались волосом или перьями. Такая форма подушек сохраняется у нивхов и сегодня. В летний период нивхи предпочитали спать на улице в лодках.

Срубное жилище русского типа стало распространяться среди нивхов во второй половине XIX в. Раньше всего *чадрыв* стали заменять русскими избами на западном побережье Сахалина. На восточном побережье *чадрыв* не успел широко распространиться, нивхи переселялись из полуземлянок сразу в срубные дома (Таксами, 1967. С. 164). Русский дом *лоча рыф* имел дощатый пол, потолок, застекленные окна, железные печи. Переход к домам русского типа у нивхов завершился в конце 1930-х годов.

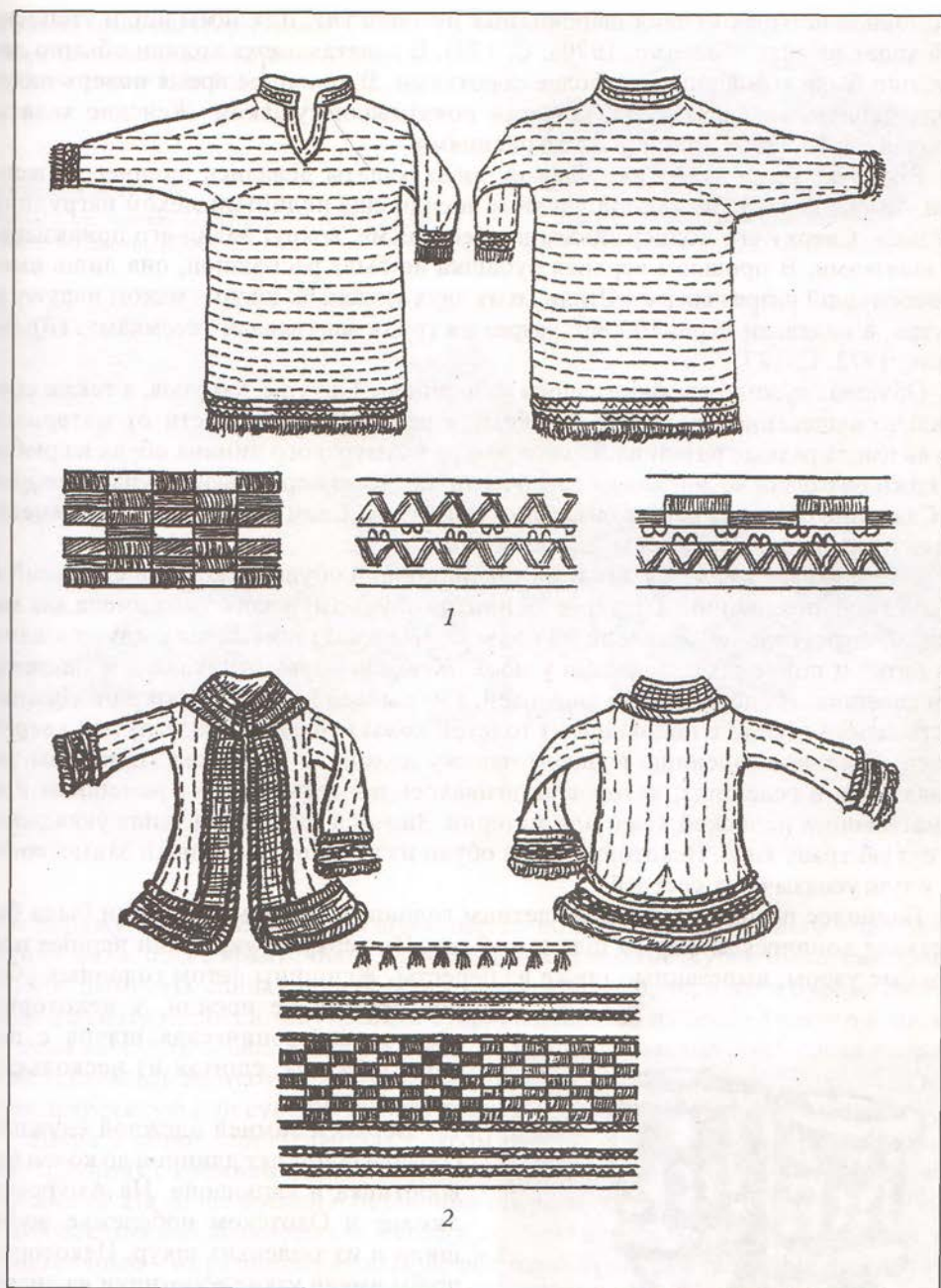
В 30–40-е годы XX в. в районах расселения нивхов преобладало индивидуальное строительство жилых домов. В большинстве своем это были небольшие однокамерные дома, рассчитанные на одну семью. По традиции стены с обеих сторон обмазывались глиной, внутри они белились известью или белой глиной. Полы, подоконники и рамы покрывались масляной краской. Крыши делали из дранки, теса или толи. Вместо железных печек стали устанавливать плиты с обогревателями.

Во второй половине 1950-х годов в нивхских селах начинается типовое жилищное строительство. Первым колхозным селом в районах расселения нивхов, застроенным по проекту, была Некрасовка. Долгие годы она являлась образцово-показательной для всего Российского Севера. В селе появились газ, водопровод, телевизионный ретранслятор, комплекс средней школы-интерната. Застройка велась в живописном лесном массиве.

Новое жилищное строительство не могло не вызвать серьезных перемен в бытовой сфере. В 70-х годах XX в. обстановка в нивхских жилищах, особенно в крупных населенных пунктах, уже мало отличалась от таковой у русского населения. Существовавшие различия были обусловлены не столько этническими особенностями и пристрастиями, сколько уровнем материального достатка и наличием нужных вещей в магазинах. Традиционная обстановка дольше сохранялась в небольших преимущественно нивхских, поселениях в низовьях Амура.

Одежда. До знакомства с тканями нивхи изготавливали одежду и обувь в основном из тюленьей и рыбьей кожи и собачьих шкур. Шкуры и мех таежного зверя использовались как материал для отделки или изготовления некоторых элементов одежды.

Одежду нивхов принято относить к запашному (восточно-азиатскому) типу с удвоенной левой полой. Такая одежда характерна для большинства народов Приамурья и Сахалина. Нижняя нательная одежда мужчин и женщин состояла из штанов *варш* и халата *пухт*, *ларкх*. Нивхские нательные штаны напоминали небольшие трусы с отдельно выкроенными и пришитыми штанинами. Матерчатые халаты *пухт* и *ларкх* имеют покрой кимоно. При этом покрое из одного полот-



Образцы традиционной одежды нивхов. Конец XIX – начало XX в.

1 – рубаша и фрагменты орнамента на воротнике, подоле и рукаве; 2 – кофта, фрагменты орнамента на полях и украшение швов кисточками. Рис. Н.В. Кочешкова. Архив ИИАЭ ДВО РАН

нища широкой ткани, сложенного поперек, мастерица выкраивала спинку халата, всю левую полу, верхнюю часть правой полы, плечевую часть рукавов. Рукава *уйпр* при этом делались цельнокроеными, а не вшивными. Халат окаймляли вокруг ворота *озо*, по левой поле и по подолу – широкой полосой материи иного цвета. Длинный халат запахивался на правую сторону и застегивался сбоку

с помощью четырех мелких шаровидных пуговиц *унз*. Для зимы шили утепленный халат на вате (*Таксами*, 1970а. С. 173). В халатах *ларкх* ходили обычно летом, они были одинарными и более короткими. В холодное время поверх надевали утепленный халат *пухт*, который повязывали кушаком. Женские халаты отличались большей длиной и украшениями.

Такой же была и верхняя одежда, лишь халаты делались длиннее (у женщин – ниже колен). Зимой под халатом носили еще подбитый мехом нагрудник *кох пась*. Сверху его поддерживала на шее тесьма, вокруг талии его привязывали завязками. В прошлом верхняя рубашка не была распахной, она лишь имела небольшой разрез сверху. Шили ее из двух тюленьих шкур – мехом наружу и внутрь, а надевали через голову, разрез на груди завязывали тесемками. (*Крейнович*, 1973. С. 127).

Обувью служили высокие сапоги из нерпичьей шкуры, камусов, а также специально выделанной кожи сазана, кеты и шуки. В зависимости от материала обувь имела разные названия. Нивхи Амура и Амурского лимана обувь из рыбьей кожи называли *чо москар ки*, *мындъх ки*, обувь из нерпичьей шкуры – *ланрки*, на Сахалине обувь из нерпы называют *мындъх ки*. Свои особые названия имеют различные виды женской и мужской обуви.

В Приамурье известны два типа традиционной обуви: исконный амурский и тунгусский, появившийся позднее. У нивхов обувь амурского типа имела два варианта: с треугольной вставкой на подъеме (женская) и мужская с двумя швами (на пятке и подъеме) и сборками у носа. Женская обувь отличалась и материалом голенищ. Их делали не из тюленьей, а из рыбьей кожи или материи. Нижняя часть сапога вместе с подошвой из толстой кожи нерпы имела загнутый кверху конец. Широкое голенище волосом наружу доходило до колена. Штанины заправлялись в голенище, которое затягивалось продетым в него ремешком или обматывалось полоской кожи или материи. Зимой в сапоги для тепла укладывали сухую траву *киур*. Некоторые типы обуви из камусов лося нивхи заимствовали у тунгусоязычных соседей.

Наиболее распространенным летним головным убором у мужчин была берестяная конической формы шляпа *хиб хак*. По верху ее украшали черные или красные узоры, вырезанные также из бересты. Женщины летом головных ubоров обычно не носили, у некоторых встречалась коническая шляпа с полями *чиск хак*, сшитая из нескольких слоев материи.

Верхней зимней одеждой служили собачьи шубы *окх* длиной до колен без воротника и капюшона. На Амурском лимане и Охотском побережье шубы шили и из тюленьих шкур. Некоторые шубы имели узкие воротники из лисьего меха. Воротник охватывал шею, два его длинных конца, вышитых стеклянными бусами и бисером, спускались на плечи и на грудь (*Шренк*, 1899. С. 86). Встречались шубы из “благородного” меха. Они считались предметом роскоши. Особенно ценились рысьи шубы.

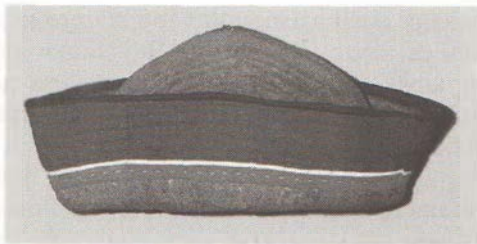
Обычную собачью шубу шили из двухслойных шкур, сложенных воло-



Обувь тунгусского типа из камусов лося
Нивхи. Сахалинская область. Фото А.В. Смоляк,
1960 г. Фотоархив ИЭА РАН

Женский головной убор *чиск хак*

Нивхи. Сахалинская область. Фото А.В. Смоляк,
1960 г. Фотоархив ИЭА РАН



Мужской пояс *вивс*

Нивхи. Сахалинская область. Фото А.В. Смоляк,
1960 г. Фотоархив ИЭА РАН



сом наружу. Наружная сторона шубы всегда подбиралась из черного или темно-бурого меха, более практичного в носке. Детские зимние шубки были, как правило, пестрыми. Их спинки составляли из кусков белого, черного и бурого цвета в виде шахматной доски. Внутренняя сторона делалась из более тонкого и мягкого меха молодых собак. Как и у халата, полы шубы запахивались слева направо и застегивались на пуговицах. Во время дальних поездок под шубу одевали ватную, шерстяную или суконную кофту *сиккы*.

Шуба в талии перетягивалась поясом *вивс*. К поясу подвешивали ножи, кист, трутницу с кремнем и огнивом, другие предметы, необходимые в повседневной жизни. На поясе носили и различные обереги (*Шренк*, 1899. С. 85–86). Пояса для повседневной носки делали из кожи, сплетали из белых и коричневых ниток, праздничные – из разноцветных. Пояс обертывали вокруг талии 2–3 раза и завязывали с помощью дополнительных завязок. Кожаные рабочие пояса застегивались костяной пряжкой.

Чтобы в рукава шубы не попадал снег, их в запястьях обматывали нарукавниками (полоска кожи или широкая тесьма) *торкнбаз*. К рукавам шубы привязывались рукавицы из нерпичьих шкур. На ладонной части, у концов пальцев, имелись сборки. Рядом с большим пальцем делалась прорезь, которую прикрывал клапан. В случае необходимости в нее можно было просунуть руку, не снимая рукавицы.

Зимний костюм нивха дополняли наушники *тапайс*, меховая шапка *тонз хак* и шарф (боа) из беличьих хвостов *тольи*, *монггута*. В теплую погоду его исполь-

зовали и как головной убор, а иногда повязывали и поверх шапки, предохраняя тем самым от стужи лоб. Наушники представляли собой два клапана из тюленьей кожи, соединенных между собой спереди и сзади ремешком или тесемками. Иногда изнутри они подбивались лисьим мехом, снаружи обшивались материей и богато орнаментировались.

Дополнительными элементами одежды нивхов являлись нагрудники, передники (фартуки) и мужские юбки. Большинство известных у нивхов мужских нагрудников относятся к так называемому амурскому типу. Они короче эвенкийских, имеют пяти- или шестиугольную форму. У женщин встречались нагрудники эвенкийского типа *хогубар*.

Широко распространенные у амурских народов передники (фартуки) у нивхов не получили широкого распространения. Функции передника у нивхов выполняла мужская нерпичья юбка *коськ*. Ее надевали поверх шубы во время промысла и дальних поездок. Верхняя ее часть обычно надставлялась двойной полосой из рыбьей кожи или ткани с продернутым в нее ремнем. Полоской из нерпичьей шкуры другого цвета окаймлялись и нижние края юбки. Юбка предохраняла верхнюю одежду от преждевременного износа. Защитным элементом во время езды на нартах были наколенники *пан*.

Женская зимняя одежда по покрою не отличалась от мужской, зато зимние головные уборы женщин отличались разнообразием. В будничной обстановке носили шапку *тульф хак*, по форме напоминающую шлем. Наружная сторона шапки делалась из черного или синего сукна, внутренняя подбивалась лисьим мехом. Кроме того, шапка имела окантовку из меха выдры. Более нарядный головной убор *чарп хак* женщины носили на праздниках. Бытовала и еще более нарядная шапка – *члыги хак*. Ее делали из рысьего меха, по форме она напоминала голову рыси. Макушку шапки образовывали торчащие уши животного. Шапка *члыги хак* встречается в отдельных семьях и в настоящее время.

Многие исследователи находили нивхский зимний костюм чрезвычайно эффективным. Л.Я. Штернберг писал по этому поводу: “Затянутый в талии в черную собачью шубу, на темном фоне которой мягко выделяется нежно-серая юбка из шкур молодых тюленей, в сапогах с узкими носками, изящно сшитыми, в шапке из лисьих лапок с наушниками, в меховых перчатках, закрывающих рукава – гиляк производит изящное молодцеватое впечатление” (Штернберг, 1933а. С. 25).

Распространенным украшением женщин были серьги из серебряной или медной проволоки. Сверху они имели форму кольца, снизу – завитой спирали. Кольца и браслеты из серебра и меди носили также на руках. Женщины носили две косы, спускавшиеся вдоль спины. Мужчины заплетали волосы в одну косу. Нивхи тщательно следили за состоянием своих причесок. Уход за косой, или “делать голову”, как называли эту процедуру нивхи, был излюбленным занятием. Первым перестали носить косу мужчины. В послевоенный период современные короткие прически стали преобладающими и у женщин.

Со второй половины 30-х годов XX в. традиционная одежда нивхов, особенно у мужчин, стала постепенно выходить из употребления. Накануне Великой Отечественной войны преобладающей уже была покупная русская одежда. Раньше всего перестали шить шубы из собачьего меха, халаты из рыбьей кожи, меховые шапки различных фасонов, наушники, берестяные шляпы, некоторые типы обуви из шкур морских животных. В известной мере это было связано с ограничениями на промысел морского зверя, сокращением в личных хозяйствах числа собак. С другой стороны, вытеснение традиционной одежды из повседневного обихода было обусловлено большой трудоемкостью ее изготовления.

Широкое распространение покупной одежды не означало полного исчезновения ее традиционных видов. До настоящего времени широко бытуют женские халаты *пухт* и *ларк*. Покрой женских халатов не претерпел существенных изменений. Халаты повседневной носки шьют преимущественно из темной ткани, праздничные – из более дорогой и яркой. Современные халаты имеют с внутренней стороны левого борта на уровне пояса карманы, некоторые женщины украшают ворот, левую полу, спинку и обшлага рукавов кружевом, встречается небольшой стоячий воротник с округленными концами. Изменилось функциональное назначение халатов. В большинстве случаев они выполняют не столько функцию одежды, сколько подчеркивают этническую принадлежность его хозяина.



Украшение *пукс*

Нивхи. Сахалинская область. *Таксами*, 19756

Нивхи – классические ихтиофаги. Их основная пища – сырая, вареная и вяленая рыба. Не менее важную роль играло мясо и жир морских животных, мясо копытных и птиц, различные корни и травы. Широко использовалось в пищу мясо собак. Его ели исключительно в вареном виде, однако супы из него не готовили. Излюбленной пищей были сушеная корюшка *че аркай*, юкола, долгие годы заменявшая нивхам хлеб, сушеная икра кеты и горбуши. Они и сегодня остаются любимой едой. Из юколы приготавливали различные блюда. Юкола, вымоченная в теплой воде, разрезанная на мелкие кусочки и смешанная с черемшой и перцем, называлась *хирма*. Молотую юколу, смешанную с нерпичьим жиром и засыпанную сахаром, нивхи называли *выхма*. Из юколы варили супы, добавляя в них сушеную икру, различные травы. Лакомыми блюдами считались *талк* (строганина из сырой свежей рыбы) и *мось* (студень из рыбьей кожи с ягодой и нерпичьим жиром). Свежую рыбу ели преимущественно в вареном виде. Жарка рыбы на масле считалась недопустимой.

Мясо морских животных предпочитали в вареном виде, сырыми употреблялись лишь сердце, ласты и почки. Из кишок и внутренностей делали колбасу, обязательной составной частью чуть ли не каждого нивхского блюда был нерпичий жир. Чай заваривали из чаги, листьев брусники, побегов багульника и ягод.

Важной составляющей пищевого рациона были различные растения, ягоды, орехи и другие продукты собирательства. Клубни сараны употреблялись в пищу в вареном и печеном виде. Е.А. Крейнович зафиксировал несколько блюд, основным компонентом которых были клубни сараны: *к"арк"холанд* – салат из сараны, кедровых орехов и гороха с юколой и тюленьим жиром; *к"арк"мос* – смесь растертой сараны, тюленьего жира и ягод, разбавленная водой, настоянной на белой глине *мами*.

Многие растения употребляли в пищу в свежем виде. Наиболее известное из них – черемша *тан"вн"* (у материковых нивхов – *х аг"и*). Ее ели с юколой, сырой и вареной рыбой, вареным тюленьим мясом, ею приправляли любую рыб-

ную или мясную пищу. Широко распространенное блюдо из юколы, черемши и туленьего жира называется *як'ма*.

Многие растения нивхи использовали для приготовления супов. На Тыми и Охотском побережье Сахалина их называли *вэук*, на Татарском побережье – *пышук*, на материке – *парву*. В зависимости от растения такие супы имели и особые названия: *к'оврвэук* – суп из растения *к'овр*; *ч'фугвэук* – суп из растения *ч'фух*. Стебель растения, используемого для приготовления такого супа, имеет у основания красный цвет, поэтому этот суп называют еще *осваг'ладвэук* (букв.: “суп из красного корня”).

Приготовление некоторых супов, особенно с использованием мхов и лишайников, было трудоемким делом. Так, например, приготовление супа *н'ог лвэук* (букв.: “пахнущий суп”), который обычно готовили зимой, занимало несколько часов. Вначале растение долго варили в котле, затем тщательно промывали, разминали руками и выносили на мороз. Замороженную массу разрезали на мелкие куски, к ней добавляли икру, кедровые орешки, после чего снова варили.

Средства передвижения. Основным средством передвижения нивхов в летний период были лодки *му*. Существовало два типа лодок – дощатые плоскодонные *калмр му*, *тыркр му* и долбленки *мла му*. Большую дощатую лодку, известную в литературе как амурская лодка, делали из трех длинных досок. Одна из них, *мох*, составляла дно лодки, две другие, *арф* – борта. Доску, образующую днище, предварительно выгибали посередине. Доски, составляющие борта, обрезались в соответствии с линией изгиба днища и прибавались к нему под тупым углом деревянными гвоздями. Корма лодки *ро* закрывалась вертикальной доской трапециевидной формы *вахз*. К ней, а также к бортам лодки крепилось сиденье для рулевого *отомс*. Для прочности борта скреплялись тремя поперечными перекладинами. Средняя перекладина *муты хыты чылх* и расположенная под ней деревянная подставка *пузх куты* имели отверстие, в которое в случае необходимости вставлялась мачта *чигы* с парусом *кый*.

Нос лодки *мых* образовывали две доски *альп*, которые прибавались к бортам и к выступающей части днища, имеющей фигурный вырез. Сочленения всех досок, особенно бортов и днища, конопатились мхом и прикрывались узкими деревянными планками *твы*. Чтобы предохранить дно лодки от преждевременного износа во время ее вытаскивания на берег, к нижней части бортов на всем протяжении прибавались еще две широкие прочные планки. В результате лодка на берегу стояла как бы на полозьях, ее днище не соприкасалось с землей. Чтобы придать дну лодки дополнительную устойчивость к гниению, его обычно слегка обжигали на костре из хвороста.

В движение лодку приводили с помощью однолопастных весел *ивынъ* в уключинах *мизир*. Управлялась лодка с кормы рулевым веслом *мень*. В ветреную погоду на лодках ходили под парусом из рыбьей кожи. Там, где позволял рельеф берега, практиковалась буксировка лодок (против течения) собаками. Места, удобные для буксировки, назывались *мхыл* (Таксами, 1976а. С. 129). Лодку тащили от 3 до 5 собак. Чтобы она не втыкалась в берег, длинный кожаный ремень *нас*, в который впрягали собак, крепился к средней поперечной перекладине. Рулевой на корме следил за тем, чтобы лодка шла вдоль берега.

Лодки *му* были двух видов в зависимости от размеров и назначения. Обычными лодками (3–4 пары уключин) пользовались на рыбном промысле, во время охоты на морского зверя, для дальних и ближних переездов. Наряду с ними имелись и большие многovesельные лодки, вмещавшие до 40 человек. Упоминание о таких лодках встречается в сообщениях русских землепроходцев. Есть и более ранние свидетельства. На одной из каменных плит у с. Калиновка на Ниж-

нем Амуре изображены силуэты двух многовесельных лодок по 16–18 гребцов в каждой. Возраст плиты, по оценке археологов, составляет 5 тыс. лет до н.э. (Окладников, 1971. С. 63–65). Все это дает основание считать амурскую многовесельную лодку продуктом творчества неолитического населения Нижнего Амура и Сахалина.

Долблеными лодками *мла му* разных размеров пользовались нивхи восточного побережья Сахалина и на реке Тымь. Их выдалбливали из тополя *муськыр*, *му чхар* (дерево для лодок). Долбленка имела сферически приплюснутую форму днища, на корме и носу – лопатообразные выступы. Иногда к ней нашивался фальшборт из досок. Прочность лодке придавали прямые поперечные распорки. Иногда под носовым выступом вытесывался киль.

У нивхов Амура существовал еще один тип лодок – берестяные оморочки *хив му*, заимствованные у негидальцев. Ими пользовались в основном охотники. Гребли на такой лодке двухлопастным веслом или двумя небольшими лопаточками, связанными между собой веревкой.

Нивхи рассматривали лодку как живое существо. Лодка-долбленка воспринималась нивхами с. Чайво как мужчина, дощатая лодка – как женщина (Крейнович, 1934. С. 82). Восприятие лодки как живого существа нашло свое отражение в изображении на носу лодки глаз, похожих на человеческие. С анимистическими представлениями нивхов связан и обычай украшать лодки изображением гагар.

Средством передвижения в зимнее время служили лыжи – голицы *лак* и обшитые камусом или тюленьей шкурой *энь*, а также собачьи упряжки. На голицах ходили на рыбалку, из селения в селение, весной по насту на них преследовали копытного зверя. Укороченные голицы надевали и во время езды на нартах. Лыжи делали из березы или лиственницы. В отличие от других народов Приамурья, нивхские лыжи не имели выгиба, кроме того, они были уже – не более 17,5 см. Длина нивхских лыж достигает 2 и более метров, загнутый нос имеет остроконечную или ромбовидную форму. Лыжные крепления *ис*, *эс* представляли собой два ремня из кожи нерпы или сивуча: вокруг носка *мры* и вокруг ступни *ись*. Подкладку для ног *ит* делали из бересты.

Во время пушной охоты использовали лыжи, подбитые камусом или шкурой тюленя. Они удобны для ходьбы вверх по склону, по рыхлому снегу, не создают шума. Некоторые охотники при оклейке лыж использовали камус в сочетании с нерпичьей шкурой. Одним материалом оклеивали середину скользящей поверхности лыжи, другим – все остальное. В таких случаях лыжи не раскатывались в стороны. В оттепель и во время снегопада пользовались лыжами, подбитыми лосиным камусом. Лыжи, обшитые камусом оленя или шкурой нерпы, хорошо скользили в морозную погоду (Таксами, 1967. С. 195). При движении пользовались посохом *чхом кыдь*, *ут* с четырехугольной лопаточкой *карш* на нижнем конце. Существовал посох и другого типа – с кольцом *чхоту* на нижнем конце и лопаточкой на верхнем. Лопаточкой удаляли налипший на лыжи снег, маскировали капканы.

Упряжное собаководство нивхов гилияcko-амурского типа (Левин, 1946. С. 94). Общее название ездовой нарты *ту* заимствовано у тунгусоязычных соседей (Крейнович, 1955. С. 36). Характерные особенности нивхской нарты *мыкыр ту* – отсутствие кузова, прямые копылья (4–5 пар), узкие, загнутые с обеих сторон полозья и две горизонтальные дуги – спереди и сзади. Встречались нарты и с одной передней горизонтальной дугой. Полозья нивхских ездовых нарт имели крутой изгиб, с землей соприкасалась лишь четверть полоза (Шренк, 1899. С. 171). Это уменьшало силу трения, позволяло двигаться с большей скоростью. Такая особенность конструкции полоза дает основание характеризовать нарту *мыкыр ту* как специализи-

рованную ездовую. Для лучшего скольжения и защиты от износа полозьев к ним прикрепляли подполозки из китового уса. Полозья в нартах состояли иногда из трех слоев: снизу – китовая кость, затем слой лиственницы и слой черной березы. Такие нарты использовались для поездок по весеннему насту.

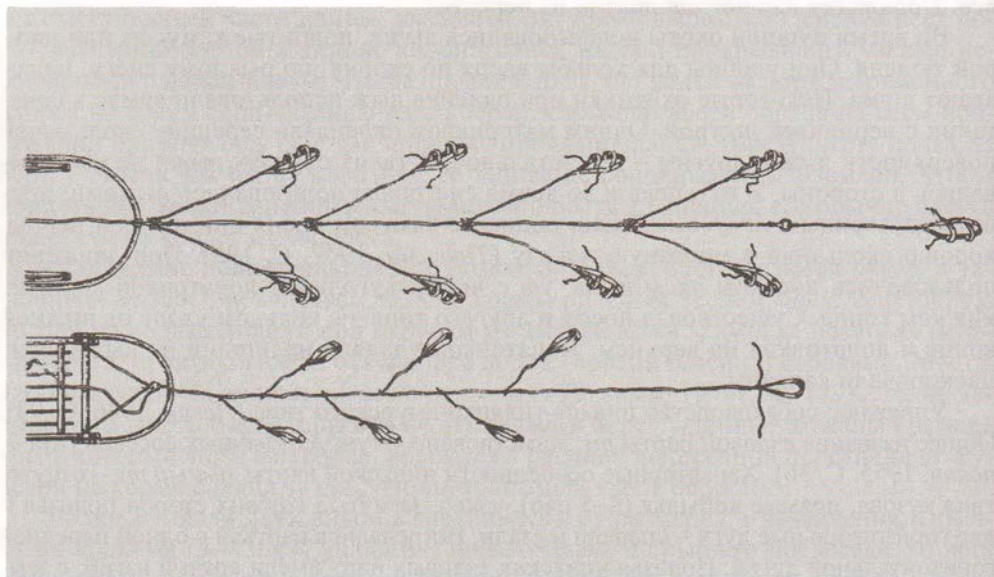
В конце XIX в. в связи с развитием русских перевозок грузов и почты распространение на Нижнем Амуре получила нарта восточносибирского типа. От амурской она отличалась большей шириной, устойчивостью и грузоподъемностью. Первоначально ею пользовались только на грузоперевозках, со временем она стала использоваться и для повседневных нужд.

Нивхи пользовались двумя типами запряжки собак: традиционной “елочкой” и парной, заимствованной у русских. Для упряжки амурского типа характерно нечетное число собак. В нарту обычно впрягали от 5 до 13 собак. Запряжку собак “елочкой” нивхи использовали и для буксировки лодок. В нарту восточносибирского типа собак запрягали попарно. Для праздничных поездок собакам в упряжке надевали на голову украшение *пукс*, *пукриш*.

Традиционный нивхский способ езды – верхом на переднем конце нарты, при этом на ноги каюр надевал короткие лыжи. Это придавало устойчивость узкой нарте, не позволяло ей опрокидываться на крутых поворотах. На крутых спусках нарту придерживали с помощью тормозных палок *каур*.

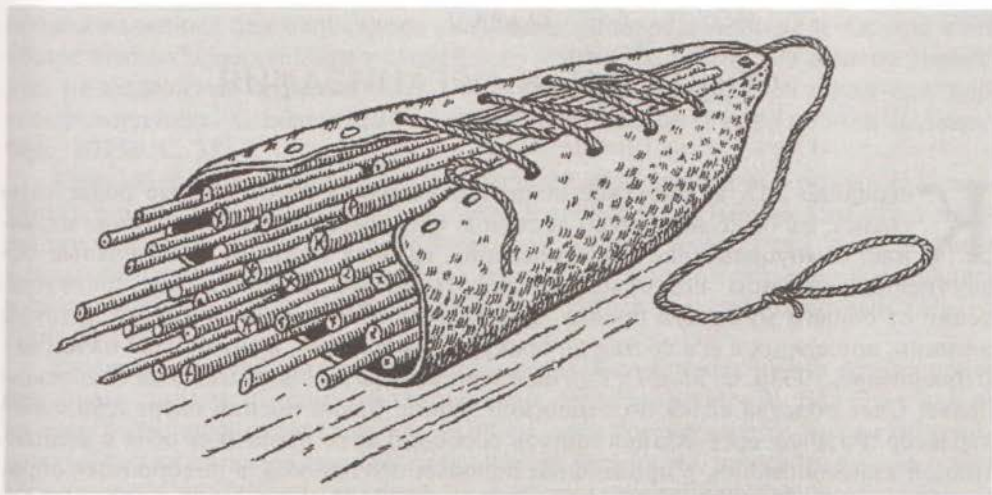
Ручных промысловых нарт с оглоблей, широко распространенных у многих народов Приамурья, у нивхов не было. Некоторые охотники пользовались ручными нартами, но без оглобли. У нивхов Амурского лимана такая нарта называлась *мыйрту*, *мыкр-ту*. Охотник тянул ее за веревку без помощи собак (Смоляк, 1984. С. 106). Ручные нарты получили большее распространение в послевоенный период в связи с исчезновением упряжного собаководства. По своей конструкции они аналогичны ездовым нартам, но меньше размером. В отдельных случаях в них припрягают одну–две собаки.

Наземными транспортными средствами служили также волокуши и заплечные приспособления для переноски тяжестей. У нивхов восточного побережья



Типы запряжки собак

Нивхи. Сахалинская область. Таксами, 1975б



Волокуша из нерпичьей шкуры

Нивхи. Сахалинская область. Таксами, 19756

Сахалина женские заплечные носилки в виде доски с отверстиями по краям назывались *шиминг*. А.В. Смоляк (1984. С. 107) зафиксировала на западном побережье Сахалина весьма оригинальный вид волокуши – разрезанную вдоль шкуру нерпы в форме короба. Есть основания полагать, что подобная волокуша представляет собой реликтовое явление. В свое время Г.М. Василевич считала засушенную коробом шкуру одним из наиболее древних транспортных приспособлений народов Сибири.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

К середине XIX в. нивхское общество делилось на отдельные роды *калы* (*халы*), их было несколько десятков. Они имели свое собственное название, самоуправление и признавались самими нивхами за отдельные общественные единицы. Род объединял родственников, ведущих свое происхождение от общего мужского предка, действительного или мифического, а также женщин, вошедших в его состав по браку, и чужеродцев, женившихся на вдовах (*Штернберг*, 1933б. С. 36–37). Род был экзогамным и основывался на отцовском праве. Счет родства велся по отцовской линии, браки носили патрилокальный характер. Родовая организация нивхов особенно ярко проявляла себя в коллективной взаимопомощи, в проведении родовых праздников, в похоронных обрядах и жертвоприношениях, в брачных отношениях.

Наиболее подробная характеристика нивхского рода принадлежит Л.Я. Штернбергу. Правда, Б.О. Долгих и М.Г. Левин считали, что Штернберг и его последователи архаизировали общественный строй нивхов, приписывая нивхскому роду ряд признаков, не свойственных ему в начале XX в. (Долгих, Левин, 1951. С. 96). Тем не менее, и в наше время труды и материалы Л.Я. Штернберга о социальной организации нивхов представляют безусловную научную ценность.

В обществе нивхов сохранялись обычаи, известные как авункулат, проявляющиеся в установленных традицией взаимных правах и обязанностях племянника и дяди по матери.

Брат матери, например, получал выкуп за убийство сына своей сестры; существовал обычай посылать подарки и долю от всякой добычи зятям. Племянники являлись почетными гостями в домах дядьев, играли важную роль в ритуалах. Их приглашали как почетных гостей на медвежий праздник.

По данным Л.Я. Штернберга, во главе рода стоял родовой совет, куда входили наиболее уважаемые члены (старики). Среди них обязательно выделялся *хоймар*, *пилан* – человек с большим жизненным опытом, хороший промысловик и знаток обычаев. Старики прекращали свою деятельность по управлению родовым коллективом, когда уже не могли заниматься промыслом. Их место занимали члены рода, завоевавшие такой же авторитет и признание сородичей.

Конфликты между членами разных родов решались межродовыми судами и посредниками из нейтральных родов. Конфликты внутри рода, семейные неурядицы регулировались советом (судом) стариков; он собирался по мере надобности и руководствовался нормами обычного права. Право голоса имел любой взрослый мужчина. На совет приглашали и пожилых женщин, особенно вдов, живших отдельно со своими детьми (*Штернберг*, 1933а. С. 112, 114).

По мнению Е.А. Крейновича, Ч.М. Таксами, других исследователей, каждый нивхский род имел свою территорию (места рыбного промысла, пушной и морской охоты, сбора дикоросов), составлявшую его экономическую основу (*Таксами*, 1972; *Крейнович*, 1973). Иной точки зрения придерживалась А.В. Смоляк, которая, основываясь на литературных материалах XIX – начала XX вв., на собственных полевых данных, доказывала, что “у народов Нижнего Амура отсутствовала родовая собственность как на места поселения, так и на рыболовные и охотничьи угодья. Это касается как нивхов, так и нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев (Смоляк, 1975. С. 167). У нивхов имелись родовые дома, в которых совершались жертвоприношения духам, ритуальный амбар для хранения предметов,

предназначенных для медвежьего праздника, родовое кладбище и т.д. Род имел общее огниво, хранившееся у старейшего члена. Им разжигали очаг на новоселье, на медвежьих праздниках, для приготовления ритуальной пищи при жертвоприношениях. С переселением сородичей родовое огниво делили (Штернберг, 1933б. С. 38).

Каждый нивх находил приют и помощь у сородичей и сам обязан был проявлять заботу о стариках, больных, нетрудоспособных. Основная забота о таких людях ложилась на близких родственников, но если их не было, нуждающиеся в помощи поселялись в домах других сородичей. Вдовы с детьми возвращались в свои родные селения, и жители делились с ними всем необходимым (Мейер, 2000. С. 149).

Каждый нивхский род в силу экзогамности был связан с рядом других родов брачными связями. Существовало правило, согласно которому род брал жен не из того рода, куда отдавал своих женщин, а из третьего рода. Таким образом, каждый род оказывался связанным брачными узами еще, по крайней мере, с двумя родами. У нивхов, в отличие от их тунгусо-маньчжурских соседей, мужчина мог жениться на дочери брата матери (такой вариант брака считался предпочтительным), но не мог жениться на дочери сестры отца. Род, из которого мужчины данного рода брали жен, являлся для него *ахмалък* (тесть); род, куда отдавались девушки, назывался *ытһъ* (зять). Все три рода были кровнородственными, так как мужчины женились на дочерях брата матери, а женщины выходили замуж за сыновей сестры отца. Такие союзы Л.Я. Штернберг называл фратриями. Система трехродственного союза была распространена в основном у нивхов Сахалина, у их амурских соплеменников она не получила широкого распространения. Отдельные ее элементы в пережиточной форме сохранялись в 1960-х годах.

Термины родства у нивхов классификационные. Ими обозначался не один человек, а класс людей. Термин *тувн* охватывал целое поколение братьев и сестер, связанных близким и дальним кровным родством, термины *киун* – “брат” и *ранр* – “сестра” – всех единоутробных и неединоутробных братьев и сестер по данному роду; термин *акан* – “старший брат” обозначал не только “моего родного брата”, но всех сыновей братьев моего отца по роду, которые старше меня (Крейнович, 1973. С. 273). Термины “отец”, “жена”, “муж” были строго индивидуальными.

Деление нивхского рода на две половины – братьев, образующих остов рода, и их сестер, родившихся в данном роде, но относимых к чужеродкам, свойственно как сахалинским, так и амурским нивхам. Таким образом, мужчины образовывали в роде незыблемую его половину, а женщины – текучую. Они из рода уходили, и вместо них в род приходили другие женщины, которые становились женами поколения братьев. Поэтому женщины представляли переменный элемент рода, а мужчины – постоянный.

Хотя браки между братьями и сестрами всех степеней родства были запрещены, они были разрешены между детьми братьев и сестер, но не между детьми братьев или детьми сестер. Это универсальное явление, свойственное многим обществам охотников и собирателей, Л.Я. Штернберг объяснял данью традиции. Братья стали отдавать своих дочерей замуж сыновьям сестер, а сестры отдавали своих дочерей замуж сыновьям братьев. Так возник перекрестный кузенный брак. Дальнейшие запреты в этой области привели к исключению из брачных отношений сыновей брата и дочерей сестры, но сохранили брачные отношения между их детьми. Так возник односторонний кузенный брак. Этой формой брака и был порожден нивхский род.

До начала XX в. повсеместно бытовал обычай жениться на дочери брата матери. Согласно традициям браки заключались в раннем возрасте, нередко уже

при рождении. Существовал обряд сватания будущей жены, находящейся в чреве беременной женщины. Нередко семья подрастающего зятя брала на себя содержание невесты, хотя она и росла в доме отца. Семейная жизнь молодых начиналась в зрелом возрасте, когда юноша мог самостоятельно заниматься промыслом, а девушка вести домашнее хозяйство.

Широкое распространение имели левиратные браки, когда вдова выходила замуж за младшего брата мужа. Старшие братья не могли вступать в брак с женами умерших младших братьев или иметь с ними половые сношения. Тем не менее, иногда нивхи вступали в браки с вдовами младших братьев. На этом основании можно предположить, что институт левирата в своем развитии прошел два этапа. Первый, когда разрешалась женитьба на вдовах, как старших, так и младших братьев, второй, когда вдовы могли выйти замуж только за младших братьев мужа. Это был особый акт взаимопомощи, характерный для родового общества. Обычай левирата нередко приводил к многоженству. Похожую картину имел другой обычай – сорорат, согласно которому мужчина должен был жениться на сестре своей покойной супруги, преимущественно младшей. Левират и сорорат способствовали возникновению браков, возраст супругов в которых нередко сильно различался. Эти обычаи встречались еще в 70-е годы XX в.

Своеобразной формой брака было похищение невесты. Следует, однако, различать настоящее похищение и его имитацию. Первое обычно совершалось в том случае, если отец или сородичи противились замужеству дочери. Иногда похищали уже сосватанную или замужнюю женщину, причем нередко с ее согласия. Имитация похищения была связана с тем, что браки в конце XIX – начале XX в. осуществлялись уже с нарушением ортодоксальных норм, необходимо было избавить себя от кары за нарушение традиционно сложившихся норм брака. Старшие родственники жениха и невесты при заключении брака, в котором допускалась имитация похищения, заранее обсуждали и назначали время его совершения.

С середины XIX в. среди нивхов распространилась форма брака, основанная на купле и продаже женщины. Калым уплачивали в основном семьи, роды которых не были связаны ортодоксальными нормами брака. В целом, эта форма брака не была широко распространена. Размер калыма зависел от зажиточности семьи жениха, красоты невесты, ее деловых качеств и т.д. Выдача замуж не в ортодоксально предписанный род являлась нарушением, и должна было искупиться, если не кровью, то ценностями. Калым как раз и являлся данью, приносившейся для умиротворения духов предков, оскорбленных нарушением родового табу.

Вплоть до 1970-х годов у нивхов существовали некоторые пережитки группового брака. Каждый нивх как бы состоял в двойном браке: индивидуальном и коллективном (групповом), имея супружеские права на жен своих братьев всех степеней родства и на сестер своей жены. Этого права был лишен только старший брат относительно жен своих младших братьев. Средний брат имел право на жену старшего, но не на жену младшего. Младший брат мог быть мужем любой женщины-чужеродки младше его матери, в том числе, жены дяди, жены старшего кровного брата, а также младших сестер своей матери всех степеней родства.

Преобладающим в конце XIX – начале XX в. был уже моногамный брак.

В конце XIX в. традиционные социальные институты меняли свое содержание, хотя родовое деление и патриархальные нормы в общественной и семейной жизни устойчиво сохранялись еще многие десятилетия.

В начале XX в. основной хозяйственной единицей являлись семейные общины или моногамные семьи.

Выделение малых семей из состава большой патриархальной семьи особенно усилилось после прихода русских. Раньше других в малые семьи стали выделяться нивхи, разбогатевшие в процессе развития рыбной промышленности. Процесс выделения малых семей был вызван и ростом числа смешанных браков.

В больших неразделенных семьях отец со своими сыновьями, снохами и их детьми, незамужними дочерьми вели общее хозяйство. Главой такой патриархальной семьи выступал отец. Он руководил промыслом, сбывал добытую пушнину, приобретал продукты и товары для всей семьи. В глубокой старости он продолжал оставаться главой семьи, хотя все хозяйство вел уже старший сын. Разделение взрослых братьев после смерти отца было явлением довольно частым, при этом их семьи продолжали жить в одном жилище, пользоваться общим инвентарем, но питались раздельно (Таксами, 1975б. С. 131).

Имущественные отношения между супругами были основаны на принципе раздельности. Собственность жены состояла из двух частей: личного имущества (подарки, полученные во время и после замужества, а также все, что было создано своими руками) и приданого. Эти части различались по назначению, происхождению и выделялись среди семейного имущества в отдельный разряд.

Приданое считалось исключительно собственностью женщины. Она могла распоряжаться им независимо от мужа и других членов семьи. После смерти бездетной жены приданое возвращалось ее отцу или братьям; остальное имущество переходило в род мужа, а при наличии взрослых детей – к ним (Штернберг, 1933а. С. 281). У сыновей и дочерей также имелась личная собственность, ею отец произвольно не имел права распоряжаться.

Развод супругов не был их личным делом. Разводы, хотя и не запрещались, были крайне редким явлением. Сдерживающую роль играла материальная сторона: мужья теряли рабочие руки, на приобретение новой жены требовались средства. Женщину от развода останавливало то, что муж мог потребовать возвращения калыма. Измена жены редко приводила к разводу, но такие отношения осуждались. Жена могла требовать развода, если муж дурно с ней обращался, жил с другой женщиной. Калым, в случае развода по требованию жены, ее родственникам не возвращался. (Архив МАЭ РАН. Ф. К-2. Оп. 1. Д. 216. Л. 236–237, 272–273). Обычное право защищало женщин в конфликтах с мужьями, с желанием женщины считался родовой суд.

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Свадебные обряды. Наличие у нивхов разных форм брака наложило определенный отпечаток на процедуры, связанные как со сватовством, так и с самой свадьбой. Тем не менее, для всех форм брака были характерны общие элементы. Поскольку брак был делом всего рода, то присутствие сородичей на предварительных переговорах с родителями невесты было обязательным. Решающее значение имело слово отца и особенно матери, но старались считаться и с мнением всех членов рода. Мать могла даже наложить вето на решение главы семьи. Немаловажную роль играли при этом и взрослые братья невесты. В большинстве случаев родители считались с мнением дочерей, которые, в свою очередь, старались не противиться желанию родителей.

Свадебный обряд у нивхов был достаточно прост. Придя в дом будущего тестя своего сына, нивх говорил, что пришел за его дочерью. И если девушку соглашались отдать замуж, то на следующее утро начинали подготовку к ее отъезду. В условленный день жених с родителями и братьями приезжал на лодках или собачьих нартах, даже если проживал рядом, этого требовал этикет. Гости наряжались в лучшую одежду. Хозяева выходили их встречать. Нередко и невеста, дожидаясь жениха на улице, часами смотрела в ту сторону, откуда должны появиться гости.

Накануне отъезда устраивался пир, жениха и невесту сажали рядом, они ели из одной чашки, курили одну трубку – это была своеобразная символика бракосочетания. Богатые нивхи, выдавая дочь замуж, устраивали пир и для односельчан. Затем девушку с приданым жених увозил в свое селение. Провожая дочь, мать обязательно отправляла с ней собаку. Отъезжающую чету снабжали разными припасами, чтобы жена могла угостить новую родню в доме мужа. Иногда невеста везла две–три нарты с угощениями. В набор ритуальных кушаний обязательно входили *мось* – холодец из рыбьей кожи (свадебный *мось чмыйх килью* обязательно готовила бабушка), *холодь* – нечто вроде салата. Вечером перед отъездом девушка угощала ими своих младших сестер и братьев. Никто из взрослых к ним не прикасался. В доме мужа девушка угощала новую родню, а затем женщины разносили угощения по всем родным и соседям.

Родильные обряды. Благополучными и счастливыми считались у нивхов семьи, где было много детей. Полноценной женщина могла считаться только после рождения первого ребенка, особенно мальчика. Поскольку, по представлениям нивхов, женщина могла зачать лишь при условии, что в ее чрево вселится душа будущего ребенка, беременность женщины нередко связывалась со сновидениями. Если во сне женщина брала ложку, кольцо или серьги, считалось, что родится девочка, если лук, колчан или палочки для еды – мальчик (*Липская-Вальронд*, 1925. С. 149; *Крейнович*, 1973. С. 338).

Рождение ребенка было радостным событием, к которому тщательно готовились. Существовали сложные, продуманные до мелочей правила поведения беременной женщины. С начала беременности ее жизнь регламентировалась запретами, которые гарантировали сохранение здоровья и жизни матери и ребенка. За месяц до родов женщине нельзя было вязать, шить одежду и обувь. При трудных родах отпирали ящики, распарывали заплатки, разбирали ружья. Муж также выполнял многочисленные запреты. С седьмого месяца беременности жены он не ходил на охоту, не ставил петли, в последний месяц беременности не плел сеть,

не завязывал узлов. Даже запряжка собак могла оказать дурное влияние на исход родов. При неотложной поездке собак запрягали посторонние (*Штернберг*, 1933а. С. 305).

Беременная строго соблюдала пищевые запреты: не ела краснопёрку, отмавашую икру рыбу, соленую или копченую. Е.А. Крейнович полагал, что запреты на соленую и копченую рыбу имели религиозную подоплеку. Они были новым явлением у нивхов, поэтому в важный момент жизни женщины ей запрещалось употреблять чужеродную пищу. Беременной рекомендовалось по утрам обнажать живот, чтобы на него упали первые лучи солнца, что может свидетельствовать о важной роли солнца в религиозной жизни нивхов. Ей нельзя было участвовать в ритуалах, особенно похоронных, она не могла проводить в последний путь даже отца (*Крейнович*, 1973. С. 339).

Накануне родов женщина переходила в родильный шалаш *лан'раф*. Б.О. Пилсудский так описывал это сооружение: "Сбитый из жердей, покрытый в два ската старым корьем и травой, низкий, устланный сухой травой, балаган напоминает скорее собачью конуру, чем приемный покой для... нового жильца, радостно поджидаемого родственниками" (*Пилсудский*, 1914–1915. С. 2). На Амуре вместо шалаша делали лишь заслон с одной стороны. Зимой перед ним муж разводил костер и поддерживал в нем огонь.

Роженице помогала старуха, которая клала новорожденного за пазуху и согревала его своим телом. Если рождался мальчик, роженица находилась в шалаше трое суток, если девочка – четверо. В случае исключительной непогоды роженицу после рождения ребенка брали в жилище. На Амуре нивхинки рожали стоя на коленях и опираясь локтями и предплечьями о землю. Женщине запрещалось кричать во время родов, чтобы не привлечь внимания злого духа. Для облегчения родов роженице перевязывали живот. (*Крейнович*, 1973. С. 342–343).

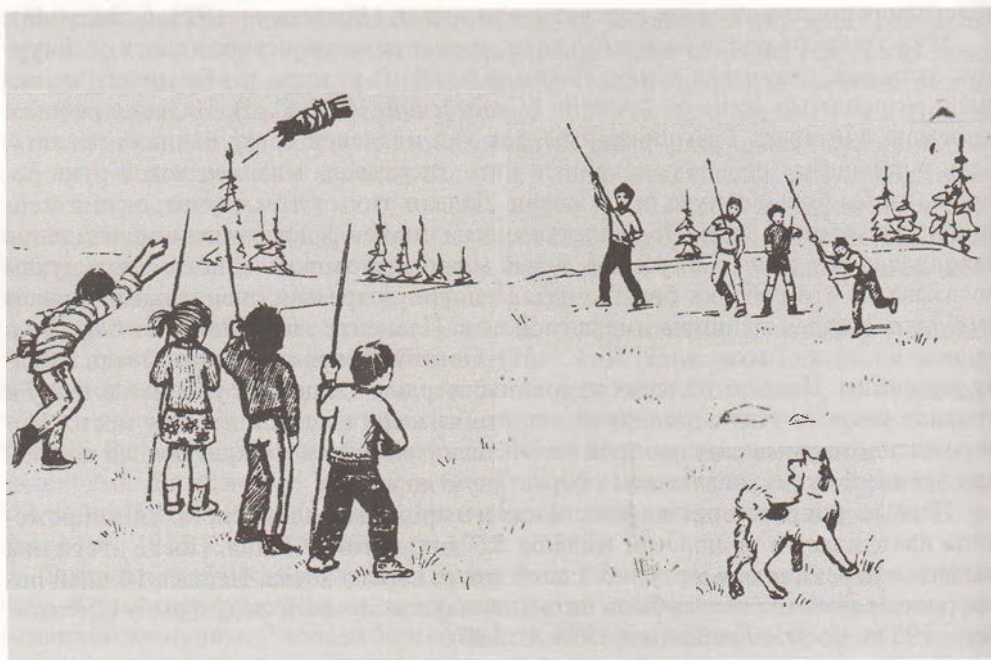
Муж во время родов распускал косы, распоясывался, освобождался от шнурков, застежек, отвязывал лодку, вынимал топор из колоды, чтобы ничего не мешало разрешиться жене от бремени (*Пилсудский*, 1915. С. 5). Падение ребенка на землю считалось благоприятным, так как младенец сразу начинал плакать. Если родившийся ребенок не кричал, мать откусывала мизинец левой руки ребенка, чтобы боль вернула его к жизни. Делали это и в том случае, если у женщины уже умирали дети. По представлениям нивхов, в левом мизинце младенца находилась его душа. Откусывая левый мизинец новорожденного, злым духам показывали, что ребенка больше нет. Пуповину отрезали специальным ножом *кыр-чако*. Каждая женщина имела свой нож. Плаценту заворачивали в бересту и вешали на шест (*Таксами*, 1975б. С. 138). Остаток пуповины привязывали к бедру роженицы. После отпадения пуповины, жердь с плацентой уносили в тайгу и втыкали около дерева с развилкой так, чтобы звери не съели детское место. Новорожденного умывали холодной водой, заворачивали в мягкую заячью шкурку или лебяжий пух и укладывали в берестяную корзинку.

Первые дни роженице не давали ничего кроме воды или снега. Зимой роженица находилась в родильном шалаше 1,5 дня, летом – 3 дня. После этого она мылась и переходила в юрту, но 7 дней ела из своего котла. Первые 10 дней после родов роженице нельзя было пить холодную воду, есть сырую рыбу (*Штернберг*, 1933а. С. 305; *Грибанова*, 1998. С. 180).

Особенно радостным событием было рождение близнецов-мальчиков, рождение разнополых близнецов считалось плохим признаком. Нивхи полагали, что женщина не может родить от одного мужчины сразу двоих детей, поэтому рождение близнецов – это результат "общения" женщины с каким-либо духом. Отсюда, отцом одного из близнецов считался муж роженицы, отцом другого –



Соревнования по толканию тяжестей
Нивхи. Рис. В. Прокопенко. Архив ИИАЭ ДВО РАН

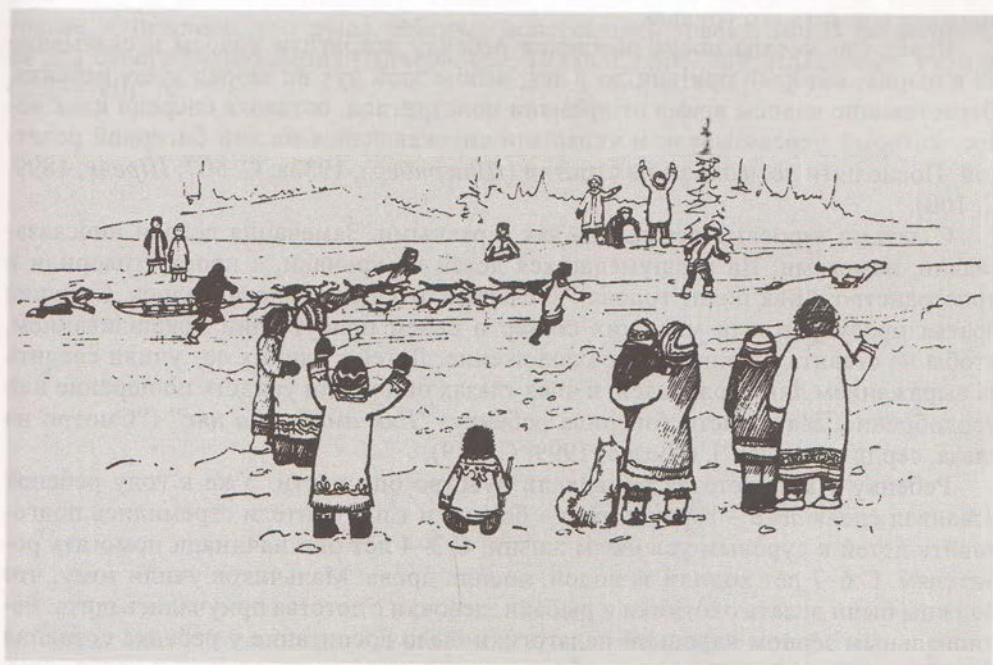


Игра Окрнай (Поймай пучок)
Нивхи. Рис. В. Прокопенко. Архив ИИАЭ ДВО РАН



Лыжные гонки на собаках

Нивхи. Рис. В. Прокопенко. Архив ИИАЭ ДВО РАН



Соревнования "Кто остановит упряжку"

Нивхи. Рис. В. Прокопенко. Архив ИИАЭ ДВО РАН

“горный” или “морской” человек, которому сородичи устраивали жертвоприношение. Нивхи относились к близнецам с особым вниманием, особенно в младенчестве.

Для сохранения жизни новорожденных выполнялись различные обряды. Перед тем как забрать ребенка в дом, отец ставил у внутренней стороны порога котел и клал в него кремь. Заноса ребенка в жилище, он опускал его ножками на дно котла, затем укладывал на лопату, засыпал травой. Дочь сестры отца или неединоутробного брата три раза переступала через лежащего на лопате ребенка, на мгновение он оказывался между ног чужеродки, это должно было убедить злого духа в том, что ребенок принадлежит чужому роду. После этого отец протаскивал лопату с ребенком под нары до самой стены (Крейнович, 1973. С. 344–346).

Иногда под нижним бревном задней стены жилища делалось отверстие, в которое отец просовывал деревянную лопату, а мать снаружи клала на нее ребенка. Лопату с ребенком отец протаскивал до порога. Нивхи Амура ребенка протаскивали через расщепленный ствол тальника. Проделав это, распорку вытаскивали, ствол смыкался, закрывая тем самым дорогу злему духу. После этого ребенка на лопате тащили вокруг жилища, просовывали его через оконце в помещение и укладывали возле порога.

Первые 15 дней мать несколько раз в день мыла ребенка своим молоком. Она сцеживала его на ребенка и протирала тело кусочком белого мха. Позднее новорожденного умывали, брызгая теплой водой из рта (Крейнович, 1973. С. 353; Белиловский, 1894. С. 621). Первое время мыли все тело, потом только лицо. Кормление ребенка грудью продолжалось до 4–5 лет. Если молока не хватало, ребенка подкармливали жидкой кашей из пшена, заправленной нерпичьим или рыбьим жиром. С годовалого возраста ребенок ел обычную пищу, но мать продолжала кормить его грудью.

Через три месяца после рождения ребенку остригали волосы и скатывали их в шарик, который прятали до 7 лет, чтобы злой дух не забрал душу ребенка. Отрастающие волосы время от времени подстригали, оставляя спереди клок волос, который перевязывали и украшали спускающейся на лоб бисерной розеткой. После пяти лет волосы не стригли (Штернберг, 1933а. С. 507; Шренк, 1899. С. 100).

С детьми взрослые держались как с равными. Замечания делали иносказательно, намеками. На расшумевшихся детей не кричали, а просто говорили в пространство: “Как болит голова!” Услышав это, дети успокаивались. Старшие братья предупреждали младших сестер о своем присутствии покашливанием, чтобы не ставить их в неудобное положение. Детей с ранних лет учили следить за выражением лица родителей, в чьих глазах они могли увидеть поощрение или неодобрение. Мать часто говорила ребенку: “Няк амай, ума няк” (“Смотри на глаза, сердитые глаза”). (Пухта, 1999. С. 219).

Ребенку с малолетства прививали чувство опасности. Уже к году ребенок усваивал слова *аска* – горячо; *айка* – больно и т.п. Родители стремились подготовить детей к суровым условиям жизни. С 3–4 лет они начинали помогать родителям. С 6–7 лет ходили за водой, носили дрова. Мальчиков учили тому, что должны были делать охотники и рыбаки, девочки с детства приучались шить. Рациональным зерном народной педагогики было воспитание у ребенка сознания неотделимости от семьи и рода, убежденности, что его труд ценен и необходим, как труд старших, что он равноправный член общины.

Похоронные обряды. Смерть человека нивхи объясняли тремя причинами: душа по собственной воле покидала тело; она была похищена злыми силами; ее забрали духи-покровители за какое-либо благодеяние.

По нивхским поверьям, души умерших естественной смертью, от различных заболеваний, а также самоубийц попадали в загробный мир *Млыво*. Некоторые сахалинские нивхи считали, что души самоубийц поселялись там отдельно от своих сородичей и были обречены на мученическое существование. Души людей, умерших неестественной смертью, обладали особой судьбой. Так, душа погибшего от хищного зверя или утонувшего до глубокой старости находилась на службе у могущественных божеств *Пал ыза* и *Тол ыза*, а потом попадала в *Млыво*. Душа убитого превращалась в мифическую птицу-мстительницу *тахч* и только после кровавой мести родственников или уплаты виновными выкупа, умиротворенная отправлялась в *Млыво*. На такой могиле устанавливали ствол дерева корнем вверх. Маленькая и безгрешная душа покойного младенца, обратившись в птицу, возвращалась на родовое древо, растущее на небесах, и ждала удобного случая для возвращения на землю.

Похороны нивхи называли *пыкыздь* – “бросил, потерял”. Видимо, в прошлом обряд похорон состоял в том, что “покойников вывозили в лес и оставляли на съедение зверям” (*Штернберг*, 1908. С. 78; *Таксами*, 1975б. С. 153). Предпочтительной формой погребения являлось трупосожжение, чем нивхи отличались от других народов Приамурья. Однако практиковались и другие способы захоронений: наземный, в земле, воздушный (на деревьях или в дуплах). Ложные погребения делались в тех случаях, когда нивх умирал вдали от родового места или пропадал без вести. В специальных строениях погребали близнецов, их матерей (бывали случаи и отцов), людей, погибших от медведя. Трупы утопленников – чужеродцев, умерших во время эпидемий, умалишенных, а иногда и детей до полугода зарывали в землю. Воздушным способом хоронили младенцев, умерших вскоре после родов. Трупы детей в возрасте старше года нивхи сжигали, как и взрослых, на костре из тальника, который, в отличие от лиственницы, горит без треска. Считалось, что душа ребенка, испугавшись треска, могла не вернуться для своего возрождения (*Штернберг*, 1933а. С. 306–309; *Крейнович*, 1930 а. С. 99–100).

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Традиционные верования нивхов, дошедшие до нас в форме культовых обрядов, магических ритуалов и заклинаний, шаманской практики, мифопоэтических и тотемистических сказаний, свидетельствуют о существовавшей у них в прошлом определенной системы религиозных взглядов, которая отражалась в их модели мира. Нивх называл Вселенную словом *курн* (*кур*). Она подобна всякому живому существу: дышит, питается, растет, двигается. Приливы и отливы воспринимались как ее равномерное дыхание (*Штернберг*, 1933а. С. 49). Кроме Курна в нивхской мифологии в роли подобного демиурга выступало и божество *Тайрнанд* (*Тайхнад*). Ему приписывали все дела, связанные с устройством мироздания: рек, гор, тайги, звездного Млечного пути *Тайрнанд зиф* (тропа божества), этических норм, правил поведения и т.д. (*Крейнович*, 1929. С. 91).

Нивхская космологическая модель довольно расплывчата и не в полной мере поддается четкому структурированию. С определенной долей условности можно говорить лишь о трехчленном ее строении: верхнем – небесном, среднем – земном и нижнем – подземном мирах. Средний мир, судя по воззрениям нивхов, был наиболее представительным и, наверно, более значимым для них, так как именно с ним связаны священные акты первотворения Вселенной и Человека.

Все миры Вселенной мыслились, с одной стороны, как автономные, с другой – взаимопроницаемые, взаимодействующие по определенным нормам и правилам. Человек во избежание наказания должен был выполнять строго предписанные демиургами, культурными героями и первопредками различные табу и ритуалы, регулярно проводить жертвоприношения – благодарственные обмены угощениями. Обязательным их условием являлось преподнесение божеству того, чего ему недостает и что могло бы вызвать у него чувство удовлетворения. Получив богатое приношение, божество непременно исполняло то, о чем просил в своих обращениях человек.

По представлениям нивхов, средний мир подразделялся на три сферы: водную, горно-таежную и ту, на которой непосредственно обитал человек. Морской, речной, озерный мир, являясь реальным олицетворением вселенской водной стихии, оживотворялся нивхами в образах *Тол ыза* (*Толызнга*) – морского хозяина и *тол нивхов* – морских людей, жителей воды или духах-хозяевах морских животных и рыб. Распространенным являлся религиозно-мифологический сюжет о том, как *Тол ыз* поучал людей рачительно хозяйствовать, бережно относиться к рыбам и морскому зверю. За нарушение установленных им законов природопользования следовало суровое, но справедливое наказание.

Нивхский культ воды состоял из разнообразных обрядов кормления, ритуалов переселения из зимнего дома в летник и наоборот, спуска и подъема лодки, культов морских животных, среди которых особым почитанием пользовалась касатка. Кроме нее нивхи Амурского лимана поклонялись белухам, морским львам, китам и тюленям.

Мир горно-таежных духов был представлен хозяином *Пал ызом* (*Палызнгом*) и сверхъестественными существами – обитателями гор и лесов *пал нивхами* (*пал нивухами*). Их считали добрыми духами, покровителями и подателями удачи на охоте. По существующим представлениям, *Пал ызу* были подчинены все лес-

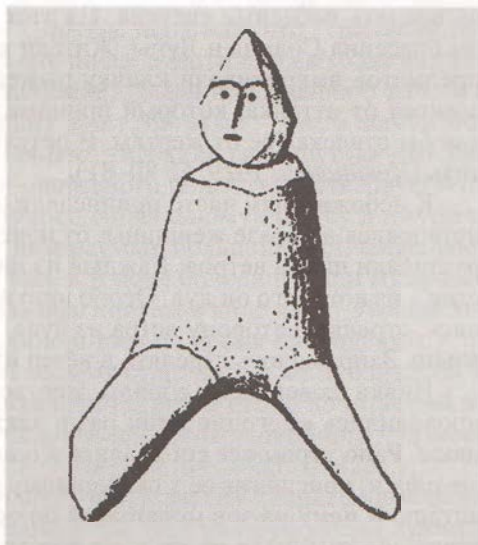
ные звери и их хозяева, и он по своей воле и в ответ на устраиваемые в его честь жертвоприношения посылал нивхам промысловых животных. Это он повелевал соболем одеваться в дорогую шубку и спешить в петлю охотника, а медведю открыть охотнику свою “ахиллесову пяту” для верного удара, зная при этом, что после совершения обрядов медвежьего праздника он возвратится с богатыми подарками к своим лесным сородичам.

Одним из важнейших культов, связанным с горно-таежным и водным сакральными пространствами, был культ животных. Он в различных своих вариантах включал в себя веру в то, что звери обладают не только теми же качествами, что и человек, но и во многом превосходят его. Другая составляющая культа животных – это исполнение в качестве акта уважения и почитания особых ритуалов, непосредственно связанных с жертвоприношениями хозяину, с “этическими правилами” обращения с первой промысловой добычей, с табуированными приемами разделки, поедания и, наконец, “захоронения” костных останков как морских, так и таежных промысловых зверей.

Особо почитался медведь. В какой-то степени гилацкий медвежий праздник – это квинтэссенция всей традиционной религиозной обрядности и образа жизни патриархальной общины нивхов. В нем в концентрированной синкретической и символической форме представлен весь комплекс анимистических воззрений, этнических и культурных контактов.

Религиозные представления о горно-таежном и водном мирах тесно смыкаются с культом земли. Нивхи считали, что у каждой горы, поляны, берега реки, озера и т.п. имелся свой конкретный хозяин – миф ыз. Иногда в качестве хозяев выступали те же самые пал или тол нивхи – таежные или водные люди. Культовые поклонения и жертвоприношения в честь хозяев местности устраивались не только во время сезонных обрядов почитания. Ритуалы кормления земли нивхи проводили, меняя свое местожительство; в связи со строительством нового жилища; в случае отъезда или присезда их самих или родных и близких; из-за различных заболеваний.

Важную роль в религиозных воззрениях нивхов играл культ огня. Огонь относится к основным стихиям мироздания и составляет важный компонент космогонических представлений. В культовых мифах нивхов сохранились некоторые фрагменты, связанные с образом *Тыынт* – хозяина грома и молнии, одного из вариантов воплощений небесного огня. Он представлялся в виде мифологической птицы, изо рта которой извергался огонь-молния, или в образе жаворонка-громовержца (*Штернберг*, 1933а. С. 314). Упорядоченную и управляемую огненную стихию олицетворяли духи-хозяева огня и домашнего очага – *Тугр ыз* и *Тугр мам* (*Отаина*, 1992б. С. 147). Местом их обитания был очаг. В каждом большом доме обычно устраивалось два очага: хозяина тайги и гор и хозяина моря (*Таксами*, 1977. С. 102).



Хозяин-охранитель жилища наван тывыз киан

Нивхи. Рис. А.А. Куфтина. Архив МАЭ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 41

Анализ обрядовой деятельности позволяет сделать вывод о том, что огонь у нивхов выступал в трех своих культово-символических ипостасях. Во-первых, в качестве космообразующего элемента как разрушительного, так и созидającego характера. Во-вторых, он был родообразующим элементом, символом единства и благополучия родового сообщества. Его фетиш – родовое огниво. В-третьих, огонь – это медиатор между микрокосмом человека и сакральными мирами его Вселенной. В этом случае о погребальном и поминальном огне можно говорить как о магической преобразующей силе, обеспечивающей переход из одного состояния материи в другое, и как о связующей нити между реальным и потусторонними мирами.

Верхний мир – небо *Тлы*, по представлениям нивхов, как земля, но в отличие от нее, оно находилось в постоянном движении, что и обуславливало смену дня и ночи. Верхний мир населяли разнообразные существа – *Тлы ыз*, *тлы-нивхи* – хозяева неба, звезд, небесных светил и всевозможные небесные духи-человеки. *Тлы ыз* и *тлы-нивхи* наблюдали за земной жизнью, определяли сроки жизни человека и его судьбу. Часть небожителей была благожелательна к людям, другая, обидевшись, или ради озорства могла зацепить человека или его душу крючком и утащить наверх (*Штернберг*, 1933а. С. 344–345).

Небо, по описанию гиляков, многоэтажно. По одним данным, оно насчитывало девять, по другим – семь уровней. О девятом и восьмом небесном мире ничего не известно. На седьмом жили божества или богоравные духи, на шестом – духи-хозяева звезд, на пятом – безгрешные предки, за свою благотворительную жизнь вознесенные на небо, на четвертом – старушки, воспитывавшие девочек, предназначенных для жен земным нивхам, на третьем небе обитала супружеская чета хозяев грома и молнии.

Анимистические представления распространялись и на космические явления. Нивхи считали, что Солнце, Луна и звезды – живые существа. Падающую звезду называли *уньгр ч'манд* (“звезда в гости пошла”). Солнце и Луна представлялись и как супружеская пара, и как образы женщин. Причиной солнечного и лунного затмения (смерти), являлась некая небесная собака, которая начинала поедать небесные светила. На этот случай существовали магические ритуалы спасения Солнца и Луны. Жители выбегали на улицу и под грохот железных предметов выкрикивали кличку рыжей, белой или черной собаки (цвет собаки зависел от оттенка, который принимали Солнце или Луна во время затмения), как бы отвлекая ее от жертвы. В результате Солнце и Луна вновь начинали светить (*Крейнович*, 1929. С. 80–81).

К небожителям часто причисляли и властелина ветров *Ла ыза*, который олицетворялся в образе женщины, от поведения которой и зависела погода. Гиляки различали шесть ветров. Каждый из них имел свое наименование и свое “отверстие”, из которого он дул. Особо нивхи выделяли злой ветер. С ним гиляки боролись, стреляя в сторону ветра из лука. Стрела для этого изготавливалась специально. Запрещалось стрелять в ветер из ружья (*Штернберг*, 1933а. С. 320).

Нивхи совершали обряды жертвоприношения небу *тлырох чыунид*. Они проводились ежегодно один раз в декабре–январе, либо два раза – в декабре и июле. Рано утром все собирались в одном доме. Мужчины срубили лиственницу *че-зиhr* и, прислонив ее к священному родовому дереву, обустроивали небесный алтарь. К нему на зов молящихся по особому следу-дороге *ус* и стволу лиственницы должны были спускаться божества и духи-небожители, чтобы угоститься приношениями и выслушать просьбы-обращения. Жертвенное место нивхи называли *тлы уйхлаф*.

Обрядом распоряжался один из старейшин рода. В основном в нем участвовали мужчины. В жертву приносили свинью или петуха, которых тут же резали

и их кровью окропляли священное родовое дерево и *че-зиhr*. К небесным духам-покровителям обращались также с просьбой послать детей, особенно мальчиков – продолжателей рода. Иногда в жертву приносили собаку красной масти, сердце которой подбрасывали к небу (*Штернберг*, 1933а. С. 311–313; *Таксами*, 1977. С. 98–99; *Смоляк*, 1991. С. 11–15).

Представления о подземном мире отличались такой же неопределенностью, что и о небесных сферах. В основном он воспринимался как место обитания мертвых – *Млыво* (*Млых*). Входом в него служило отверстие, местонахождение которого было известно только шаманам, но душа умершего после совершения специального погребального обряда без труда находила туда дорогу. Жизнь в селении мертвых ничем не отличалась от земной, только солнце светило там тогда, когда на земле была ночь, а луна, когда день. Обитатели *Млыво* также живут родовыми общинами, промышляют рыбу, морских и таежных животных, женятся, если оставшийся на земле супруг вступал в новый брак, рожают детей, болеют и умирают. По всей видимости, подземный мир имел многоуровневое строение, так как каждая смерть предполагала новое перевоплощение и соответствующее переселение из одного *Млыво* в другое.

С представлениями о загробном мире связаны воззрения нивхов на душу человека. Понятие “душа” обозначается у нивхов словами *тан* и *техн*, равнозначными в употреблении и являющимися лишь говорными вариантами. Как утверждала Г.А. Отаина, первое слово восходит к корню *та*, что значит “дышать, дыхание” (*Отаина*, 1992в. С. 105). С этим мнением согласуется высказывание Ч.М. Таксами о том, что душа – это нечто бестелесное, но осязаемое слухом. Она покидает тело человека с последним вздохом (*Таксами*, 1975б. С. 153–154).

По этнографическим сведениям начала XX в. следует, что нивхи в большинстве своем верили во множественность душ у человека. Некоторым из них представлялось, что “у человека три души: одна главная и две тени, помощники... Одна душа – потенциальный двойник человека, после его смерти она продолжает свое индивидуальное существование ... вторая – та, что во время сна покидает тело. Одна из душ – его собственная тень”. Другие полагали, что “три души лежат в виде крошечных яичек в их голове и что после смерти они выходят из тела и превращаются в настоящего двойника человека”. Были и суждения о том, что “обыкновенный смертный имеет только одну душу, богатый – две, а шаман может их иметь вдвое больше”: одну – от *Пал ыза* – хозяина гор, другую – от *Тол ыза* – хозяина моря, третью – от *Тлы ыза* – небесного божества, четвертую – от нижнего мира. Однако различие в числе душ по социальному статусу и имущественному положению касалось лишь так называемых больших душ, совпадающих по размеру с телом человека. Кроме них, в голове большой души жила еще одна – маленькая душа, которая представлялась нивхам в виде яйца. Это она являлась гильяку во сне, и все, что происходило с ним во время сновидений, – ее проделки. После смерти большой души маленькая становилась ее дубликатом и до своего ухода в царство мертвых находила пристанище в особо почитаемой во время похоронно-поминальной обрядности любимой собаке покойного – *прыске* (*Штернберг*, 1933а. С. 78–79, 306; 1936. С. 17, 48; *Смоляк*, 1991. С. 125).

Шаманство у нивхов было менее развито, чем у других аборигенов амурсахалинского региона. В обязанности шамана входили борьба со злыми духами, гадание, приготовление специальных охранных амулетов, исполнение некоторых обрядов, но самое главное – врачевание.

Нивхский шаман – это этнокультурный вариант мага, колдуна, знахаря и чародея. Он – избранник, получивший от божеств или духов-покровителей откровение о своем высоком духовном призвании. Став посвященным, шаман приоб-

ретал своих духов-помощников, верных исполнителей его поручений и велений. Могущество шамана определяли его духи.

Шаманы использовали в основном три способа лечения. Когда недуг не отнесился к разряду сложных, шаман впадал в сон и в своих видениях отыскивал метод лечения. Увидев во сне пегую собаку, он решал, что для исцеления требуется принести в жертву собаку. При серьезных заболеваниях шаман прибегал к камланию, в ходе которого происходило его общение со своими духами. Во время камлания все присутствующие являлись свидетелями действий совершаемых шаманом во имя спасения больного, его “борьбы со злыми духами”. Третий способ лечения – помощь больному на расстоянии. Нивхи полагали, что стоило им в ночное время выйти во двор, принести жертвоприношения божествам и духам и мысленно обратиться за помощью к шаману, как последний сразу же принимался за камлание и тем самым помогал больному.

В этнографической литературе описаны многочисленные факты обращения гиляков к шаманам. Их просили найти тело утопленника, установить местонахождение без вести пропавшего или факт его смерти, произвести обряд захоронения, изгнать демонов из жилища, пригласить в новый дом его покровителей духов-хозяев, обнаружить злодея, напустившего порчу на человека, и многое другое. Шаман и его духи вступали в жестокую борьбу с черными шаманами-оборотнями, несущими зло. Как правило, к таким относили шаманов-инородцев. Шаман, “победивший в войне”, забирал себе и всех духов-помощников побежденного, удваивая свою сверхъестественную силу.

Нивхский фольклор стоит особняком в культурном пространстве амуро-сахалинского региона. Исследователи единодушно подчеркивают его архаичность. Вместе с тем устно-поэтическое творчество нивхов достаточно разнообразно в жанровом отношении и обладает неоспоримыми художественными достоинствами.

Для обозначения основных повествовательных жанров у нивхов существуют соответствующие термины. Группа жанров, содержащих, с точки зрения рассказчика, достоверную информацию, обозначается словом *тылгу* (*тылгур/тылгурш*). Жанры, выполняющие развлекательную функцию, называются *нызит*. Тылгуры подразделяются на мифологические рассказы; предания; шаманские легенды. К мифологическим принято относить сюжеты, посвященные космо-, антропо-, культурогенезу, например, миф о сотворении суши птицами, который известен практически всем народам урало-алтайской языковой семьи, а также североамериканским индейцам. Более всего распространены две версии: “пернатые демиурги” либо добывают землю со дна океана, либо похищают с перво-островка, на котором обитает могущественная старуха. В ряде тылгуров суша собирается птицами из различных предметов, плавающих на поверхности воды (*Шаньшина*, 2000. С. 28–29). Во всех случаях океан первичен.

У зарубежных народов Восточной Азии и тунгусо-маньчжуров имеет хождение сюжет о множественности Солнц, но нивхский вариант отличается ярко выраженным своеобразием. Согласно их версии жизни на Земле угрожал не только жар двух (трех) Солнц, но и холод двух (трех) Лун. А.Б. Островский полагает, что сюжет заимствован нивхами от тунгусо-маньчжуров. По его мнению, трехчисловая модель является привнесенной, структуре нивхского мифологического мышления более соответствует числовая модель перехода от двух к одному.

Первоначальный сюжет обогатился у нивхов дополнительными мотивами этиологического характера: морское божество *Тайрнанд* после уничтожения лишних светил создает реки; лиственница посредством своих качеств связывает нивхов с небесным миром и др. (*Островский*, 1997б. С. 226). В мифе, записан-

ном Л.Я. Штернбергом, лишние светила убивают братья-синицы, при этом ведущую роль играет младший брат. Вступив в брак с небесными золотой и серебряной птицами, они становятся основоположниками нивхских родов (*Штернберг*, 1908. С. 150–158).

Мифы, посвященные тем или иным явлениям культуры, функционально вторичны. Их цель – закрепить обрядовое поведение, смысл которого стал непонятным. В свое время две версии сюжета о взаимоотношениях нивхов с “горными людьми” – медведями записал Е.А. Крейнович. Оба сюжета связаны с посещением “страны медведей” человеком. В одном случае это приносит охотничью удачу герою, вернувшемуся к соплеменникам, что напоминает аналогичные мифы тунгусо-маньчжуров. Другой текст имеет этиологическую концовку, объясняющую происхождение обрядовых куплетов. Герой *Мыкрфин*, отправившись на охоту, попал к “горным людям” и провел у них три года, живя в браке с медведицей. Затем ему разрешили вернуться к людям, чтобы обучить их промысловым навыкам. После этого жена-медведица пришла за супругом. Он ее убил и сам умер. Их похоронили как медведей. “С тех пор, – пояснил рассказчик, – женщины, говоря разные слова, по бревну постукивают”, упоминают Мыкрфина (*Крейнович*, 2001. С. 220–223).

Широко бытуют рассказы о встречах человека с представителями иных миров, хозяевами стихий и вредоносными духами. Здесь и могущественные властители стихий (*Туур ытик* – Бабушка огня; *Тол ыз* – Хозяин моря; *Миф ыз* – Хозяин земли), и “мелкие пакостники”, встречи с которыми неприятны, но не опасны для жизни (*Пал милк* – злой дух леса; *Нахтю гинс* – Пугающий дух; *Хелкхелк гинс* – Огненный дух). Известны рассказы о *чхарури* – “морских людях”, которые подплывают, чтобы узнать новости. Иногда они переворачивали лодки, поэтому надо брать с собой заячью шкурку – *чхарури* бояться зайцев (*Отаина*, 1992в. С. 160; *Крейнович*, 1929. С. 67).

Обычными персонажами нивхского фольклора были вредоносные существа *уньришки* – духи-людоеды и *веггр* – злые духи женского пола. Среди персонажей, опасных для человека, упоминаются женщины с *vagina dentibus armata*. Герои тылгура ломают зубы этих монстров и лишают их главного оружия (*Штернберг*, 1908. С. 159–168). Аналогичный сюжет встречается в чукотском фольклоре (*Vogoras*, 1910. С. 173–175). Многочисленны рассказы о кровной мести нивхов людоедам – злым духам, в том числе медведям, убившим человека. Заслуживает внимания восприятие нивхами врагов, наделенных сверхъестественными свойствами: с ними можно сражаться, для победы нужно только объединить усилия. Таков лейтмотив многих тылгуров: побеждает не герой-одиночка, а коллектив соплеменников. Установки первобытного коллективизма в фольклоре нивхов занимали более прочные позиции, чем у соседних народов.

Сюжеты о брачных союзах человека и животного принято квалифицировать как тотемные мифы. В фольклоре тунгусо-маньчжуров главными партнерами человека являются культовые животные – медведь и тигр. У нивхов число представителей животного мира, с которыми люди вступают в брак, значительно шире, причем, медведь и тигр не играют главной роли. Более органично в их мифологическую систему вписываются рассказы о брачных связях с “рыбными людьми”. От брака гиляка и рыбы родился мальчик, впоследствии он стал великим охотником. Эти сюжеты перекликаются с мифами американских индейцев (*Штернберг*, 1908. С. XXI).

Брак с представителем животного мира далеко не всегда расценивался нивхами положительно. Бытовал тылгур о женщине, заблудившейся в лесу и попавшей в селение собак. Ее дети от нового брака имели облик собак (“ходили в со-

бачьих шкурах”). Спустя несколько лет женщину нашел брат. Интересен финал наиболее распространенной версии. Женщина говорит брату: “Я не могу убить своих сыновей, убей их ты, а я хочу вернуться к людям”. Охотник убил собак и вместе с сестрой вернулся в родное селение. Превосходство человека над животным просматривается и в других сюжетах.

В тылгурах о контактах с медведем и тигром отчетливо просматриваются два пласта. Один – о благодарных животных – обычно указывает на прямые заимствования от тунгусо-маньчжуров (Киле, 1986. С. 64). Другой воспринимается как своеобразная “полемика” с мировоззрением охотничьих этносов. На протяжении XX в. неоднократно записывался рассказ, герой которого нарушает все принятые в охотничьем сообществе правила, тем не менее, выходит победителем в состязании с могучим зверем. Согласно этой версии тигр, преследуя охотника, застревает в развилке дерева. Герой освобождает его, вдоволь поиздевавшись. Это не мешает тигру благодарить своего спасителя (Штернберг, 1908. С. 223).

Отголоски представлений о предке-покровителе содержат некоторые сюжеты, посвященные медведю. Таков, в частности, рассказ о том, как медведь спас от голодной смерти попавшего в берлогу охотника: дал пососать свой мизинец, а весной доставил домой. Намеки на родство человека и зверя можно усмотреть в тылгуре об отце и сыне. Старейший отец, чтобы проверить охотничьи успехи сына, предстал перед ним в облике медведя. Молодой охотник заколол его копьем. Услышав стон и узнав голос отца, юноша заплакал. “Не плачь, я убедился, что ты стал настоящим охотником”, – успел сказать перед смертью отец (Отаина, 1993. С. 171–208).

Воспитательную функцию выполняли рассказы о поощрении людей за правильное поведение. Таков сюжет о награждении бедного нивха. Ночью рядом с шалашом он обнаружил огромный куль из рыбьей кожи, в котором находился покойник. Герой решил достойно похоронить его, однако, труп исчез, в мешке оказались дорогие меха (РФ ОЭ ИИАЭ. Отаина. П. 1. Л. 15).

Шаманские легенды, столь распространенные у других сибирских и дальневосточных народов, в фольклоре нивхов не занимают заметного места. Это связано со сравнительно слабым развитием у них шаманизма. Преобладают сюжеты о противоборстве шаманов, демонстрации их могущества. Встречаются рассказы о шаманах, вредящих соплеменникам.

Существовали бытовые рассказы, не имевшие определенных жанровых границ, исполнение которых не регламентировалось. Основу их содержания составляли житейские ситуации, которым не придавалось сакрального значения: рассказы о несчастной любви, о нарушении норм брачного права. По словам Е.А. Крейновича, “память нивхов чаще всего хранит воспоминания о случаях любви, имевших трагический исход”. Некоторые сюжеты впоследствии получали воплощение в песнях.

К категории бытовых рассказов принадлежат воспоминания о жизни в прошлом. Вместе с тем часть подобных рассказов может быть определена как исторические предания. Это, главным образом, повествования о взаимоотношениях нивхов между собой и с соседними народами. В первой группе преобладали сюжеты о межродовых конфликтах из-за женщин. Вторую составляют рассказы о мирных контактах с другими этносами, либо военных столкновениях с ними. Среди преданий, связанных с ближайшими соседями сахалинских нивхов – айнами, имеется сюжет о том, что “волосатые южане” переняли у гиляков такую важную часть костюма, как штаны.

Группу повествовательных жанров, получивших у амурских нивхов название *нызит*, можно соотнести с европейской сказкой. Если тылгуры слушали молча,

то сказочника аудитория поддерживала возгласом *хый*, показывая свою заинтересованность. Довольно часто встречаются сюжеты, популярные среди тунгусо-маньчжуров и, видимо, от них заимствованные: сказки о Лисе и Летяге; различные версии о Медведе и Бурундуке (РФ ОЭ ИИАЭ. Отаина. П. 2. Л. 38–42). Собственно нивхскими надо считать сюжеты, посвященные обитателям морской стихии. Весьма показателен сюжет о камбале и нерпе, решивших раскрасить друг друга. Камбала добросовестно выполнила свою задачу, расписав подругу яркими пятнами. Нерпа же раскрасила рыбе лишь один бок, а второй засыпала песком. Оригинальны и другие произведения. Таков, например, сюжет о споре щуки и красноперки, который завершился стрельбой из луков. Стрелы красноперки застряли в спине щуки, стрелы щуки торчат из хвоста красноперки (РФ ОЭ ИИАЭ. Отаина. П. 5. Л. 1–6).

Новеллистическая или бытовая сказка как самостоятельный вид в нивхском фольклоре не сложилась. Условно к этой разновидности можно отнести *нызит*, имеющий нарочито реалистическое оформление. Обычно в них речь идет о злых духах, губящих людей или пытающихся внести раскол в семью. Традиционные сюжеты о богатых и бедных, злодеях и их жертвах получили развитие в произведениях, соотносимых с европейской волшебной сказкой. Однако концовки этих *нызит* напоминают о том, что художественное творчество нивхов и в новейшее время “управлялось” их мифологией. Герои получают избавление от страданий не на земле, а в мире, недоступном для злодеев. Таков сюжет о девочке-сиротке. Мачеха ударила голодную падчерицу ножом по руке, протянутой к пище. Истекая кровью, девочка замахала руками, превратилась в лебедя и присоединилась к стае, которая пролетала над стойбищем. Отец дождался возвращения птиц и просил дочь вернуться, но напрасно. С горя он превратился в лиственницу (РФ ОЭ ИИАЭ. Отаина. П. 5. Л. 62–64).

Главным действующим лицом многих *нызит* является юноша-сирота. Основой развития сюжета служит поиск супруги. Однако, в отличие от тылгуров, где описание сиротства дается в реалистических красках с обилием бытовых подробностей, одиночество “нашего героя” восходит к поэтике мифа. Одним из общих мест является описание необычайной лени героя, который лежал, не поднимаясь. “Небесной женщине” удастся убедить его покинуть дом, и юноша оказывается настоящим героем. Чтобы одолеть врагов, он обращается за помощью к предкам. По пути домой герой становится обладателем трех жен. “У каждой жены родились дети, которые сделались еще более могучими, чем их отец” (РФ ОЭ ИИАЭ. Отаина. П. 2. Л. 12).

Поющиеся монологи героев в произведениях этого типа позволяют квалифицировать их как героико-волшебные, что роднит их с эпосом тунгусо-маньчжуров (*Лебедева*, 1982). Но есть и различия: ведущие мотивы нивхских *нызит* отличаются большей архаикой. На это указывает главная цель героя – добывание жены, тогда как в нанайском фольклоре это второстепенная задача. В нивхских текстах бросается в глаза, что их создатели весьма озабочены эстетической стороной.

У сахалинских нивхов зафиксирован своеобразный жанр, получивший название *настунд* / *настурш* / *настурлэ*. Л.Я. Штернберг определял его как “героические поэмы”, В.Я. Пропп (1976. С. 301–302) назвал его архаическим эпосом, тем самым найдя ему точное место в системе жанров мирового фольклора.

Одни исполнители пели настунды от начала до конца, другие чередовали декламацию с распевным исполнением. В прошлом это занимало от 7 до 12 часов. По представлениям нивхов, *настук* (исполнитель настундов) пользовался покровом

вительством духа земли *миф кеггн*, помещавшегося на кончике его языка. Если дух покидал певца, тот мог умереть. Слушатели поддерживали певца возгласом *х:онь!* Эпический герой не имел имени собственного. На восточносахалинском диалекте его называли *Мизн нигвн* – “наш герой”.

В литературе утвердился тезис об одиночестве главного действующего лица нивхского эпоса (*Штернберг*, 1908. С. XVI). В самом деле, готовясь к схватке с могучим и многочисленным противником, герой никогда не ищет помощи соплеменников. Он напрямую обращается к семейным духам-помощникам, обитателям иных миров. В роли помощников чаще всего выступают представители животного мира, казалось бы, не наделенные особой силой (заяц, выдра, лиса, филин). В финале подавляющего большинства настундов герой убивает всех своих противников. Мысль о непременной и неизбежной победе героя – главная идея эпоса.

Язык настундов отличается чрезвычайной простотой и лаконичностью, отсутствием развернутых описаний, несмотря на то, что в нивхском языке существует обширный арсенал образных средств. В русском переводе тексты производят впечатление стилистически примитивных. Однако следует принимать во внимание музыкальный характер жанра: поющее слово оказывается дополнительным средством художественной выразительности.

Что касается паремиологических жанров, то среди нивхских паремий условно выделяется загадка, для этого жанра имеется отдельный термин *утхаврнд*. Чаще всего речь шла о частях человеческого тела, предметах материального быта, явлениях природы: “Два братца живут в одном доме, но никогда не видятся” (глаза). “Верхние смеются ха-ха, а нижние стонут ой-ой” (бревна сруба). “Девочка потеряла свою сережку, плачет, под амбаром ищет” (птица *чотъранъх*, промышляющая корм) и т.п.

Музыка. Нивхи имеют самобытную музыкальную культуру. Одной из ее черт является архаичность, которая определяет многие специфические особенности их музыки. Нивхская музыка преимущественно вокальная. Внутри вокальных жанров выделяются три группы: обрядовые, внеобрядовые и эпические песнопения.

Музыка в обряде выполняла прежде всего магическую функцию: она была символическим языком, с помощью которого можно было проникнуть за грань реального мира. Наиболее древние истоки имеет музыка, связанная с *медвежьим праздником*. В его многочисленных ритуалах использовались различные типы интонирования, часто далекие от традиционного понимания музыки, пения. Эти реликтовые звуковые формы уже не являются обыденной речью, но они еще не оформились в песенную речь. Например, охотники, убившие медведя, издавали символический крик “о-о-о!”, адресованный “горным людям”. Его необыкновенную природу подчеркивала особая манера исполнения: надо было кричать, пока не кончится дыхание.

Символическая напевная речь использовалась при общении с медведем. Например, перед убийством медведя хозяин нараспев напутствовал его. Ритуал свежевания туши животного знаменовал постепенный переход души медведя в иной мир, поэтому его основные моменты маркировалось особым типом возгласного интонирования. На протяжении всего медвежьего праздника женщины играли на обрядовом музыкальном бревне, выстукивая ритмы. Ритуальные тексты обычно произносили мысленно или шепотом, в определенном ритме. Такая ритмизованная речь является одной из наиболее древних форм интонирования. Громкие удары по обрядовому бревну передавали определенную информацию,

закодированную в инструментальных ритмах. Сакральные тексты очень многообразны: ритм о родоначальнике медвежьего праздника; ритм о близнецах, де-тах-духах; ритм о загадочной птичке и др.

Шаманское камлание представляет собой синкретическое действие, в котором переплетаются речь, музыка, мимика, пластика. Шаманское пение *ч'ам лудь* отличается необычными типами интонирования. Наряду с привычными способами пения использовались всхлипывания, вздохи, придыхания, стоны, завывания, захлебывания, крики и др. Для пения шамана характерна повышенная эмоциональность: “Крики, исходившие из его горла, были так противоестественны, должны были так надирать его грудь, что, казалось, вот-вот он упадет в бессилии” (Штернберг, 2001. С. 280). Тексты шаманских песен обычно импровизировались, выдерживались в экспрессивных формах: шаман беседовал со своими духами-помощниками, описывал все, что происходило с ним во время его путешествия.

Песни, связанные с погребальным обрядом (*кер-ёдь, черионд*) представляют собой плачи на посмертных кострах перед началом сожжения покойника. Их исполняли обычно ближайшие родственники, чаще всего женщины. Они громко пели-причитали, приговаривали. В этих песнях объединялись речевые и музыкальные интонации.

Одним из основных в группе внеобрядовых жанров являются лирические любовные песни *алхтунд*. Их образы различны: песни проникнуты то драматизмом, то легкой грустью, то юмором. В некоторых песнях поется о путешествии к любимой девушке, о душевных страданиях мужчины или женщины. Весьма характерны для любовной лирики предсмертные песни возлюбленных. Иногда песни имели небольшой припев, содержащий определенный смысл, но чаще выражающий эмоции, например, плач: “ын-ына”, “ый-ый-йа”.

Манера исполнения *алхтундов* соответствует общей песенной традиции нивхов. Б.О. Пилсудский (1990. С. 95) писал: “С затаенным дыханием все ловили ... звуки, изредка понижавшиеся и переходившие в тихий шепот, либо в нечто напоминавшее протяжный плач. Голос ее набирал силы, упругости, темп пения убыстрялся”. Все эти детали весьма характерны в целом для пения нивхов. Приглушенная динамика, интонации шепота или плача в начале песни, затем постепенное усиление звучности, ускорение темпа – все эти черты можно обнаружить во многих жанрах нивхского фольклора.

Песню вообще нивхи называют *лунд* (*лу*). По тематике можно выделить несколько разновидностей песен: с семейно-бытовой тематикой; рисующие быт *нанакэ, калпо*; шуточные, дразнилки *чалф-лылф*; колыбельные – обычные и магические, связанные с обрядами сохранения жизни ребенку; песни с современной тематикой; песни-импровизации. Песни с закрепленным текстом являются генетически более поздними. В древнем фольклоре преобладает свобода и импровизация. В одних случаях распевается весь текст, в других – чередуется декламация и напевное исполнение. Обычно с помощью пения выделяется прямая речь героев.

Отличительной чертой каждого сказителя являлся дар импровизации. Повествование часто происходило в состоянии транса, экстаза: “Внезапно лицо поэта бледнеет ... и из груди его вырывается неудержимый поток нечеловеческих речитативов, то глухих и страшных, как вой голодных хищников, то мрачных, душераздирающих, как причитания на посмертных кострах, то нежных, ровных и тихих, как звуки гилацкой однострунной скрипки. И поток этот без всяких пауз и передышек льется до тех пор, пока поэт не исчерпает сюжета и, измож-



Звуковое бревно со стилизованной головой медведя

Нивхи. Сахалинская область, Ногликский район, пос. Ноглики. Фото В.В. Подмаскина, 1974 г.

денный, обессиленный, не падает среди немного одобрения аудитории» (*Штернберг*, 1908. С. 11).

Музыкальный инструментарий нивхов можно разделить на две группы – обрядовый и внеобрядовый. Обрядовые музыкальные инструменты являются органической частью синкретического ритуального комплекса. Основным музыкальным инструментом медвежьего праздника является музыкальное бревно *тjantjchar*, на котором женщины деревянными палочками выстукивали определенные ритмы. Его длина от 2 до 4 метров, диаметр – 10–20 см. Музыкальное бревно считалось сакральным инструментом, оно символизировало тело медведя. На его более широком конце вырезали стилизованную голову животного. Рот часто обмазывали красным соком брусники, как бы кормя животное. На “шею” медведя надевали священные стружки *инау*, напоминающие бусы или ошейник. Их раскрашивали красными полосками, число которых соответствовало полу убитого зверя: если убивали самца, то делали три полоски, если самку, то четыре. Инау вешали и на еловые стойки. Навешивание священных стружек на “шею” музыкального бревна называется *нау ревод*. Этим же словом обозначается украшение женщин сережками, бусами, что как бы подтверждает родство сакрального инструмента с живым существом. Устройство музыкального инструмента различалось в зависимости от региона использования. Восточносахалинские нивхи использовали на празднике одно бревно. Обычно бревно вешали с помощью ремней на две молодые елочки, воткнутые в снег под косым углом.

Позже стали использовать треножники. Западносахалинские и амурские нивхи могли применять два бревна, подвешивая их одно над другим. На музыкальном бревне играли только женщины (от 2 до 20 человек). Солистка отбивала основной ритм. Существует множество приемов игры: удар палочками по брев-

ну, палочкой о палочку, палочками по стойке. Иногда при игре бревно раскачивалось. Считалось хорошим признаком, если оно раскачивается “вправо-влево”, если “вперед-назад” — медведь в целом недоволен.

Обрядовые погремушки *коргоч* сопровождали женские ритуальные танцы во время медвежьего праздника. Иногда небольшие погремушки, изготовленные из зоба птицы, использовали как детскую игрушку. Корпус инструмента заполнялся камешками, сухим горохом или сушеной икрой и имел деревянную рукоятку. Различается несколько видов погремушек. Встречаются инструменты эллиптической формы, сделанные из ивового или березового прута и заклеенные рыбьей кожей. Иногда рыбью кожу заменяли берестой, делая погремушки более объемными. Наиболее древней и простой формой обладают погремушки, сделанные из птичьего горла. При игре женщины стояли на одном месте, ритмично встряхивая погремушки и делая различные телодвижения корпусом и руками.

Культовыми инструментами шаманского обряда являются бубен, колотушка и пояс с погремушками. Шаман обращался к магическим музыкальным инструментам во время камлания. Драматургия камлания в большинстве случаев строится по нарастающей линии. Вначале шаман сидел, покачиваясь, и тихо пел под аккомпанемент бубна. Постепенно пение становилось все громче, удары сильнее, темп ускорялся. Шаман вставал и начинал громыхать поясом. Постепенно движение ускорялось, превращаясь в бешеный танец. Порой на пике эмоционального возбуждения шаман падал в обморок.

Главный инструмент шамана бубен *кас* придавал ему особые силы. Считалось, что во время обряда духи вселялись в шамана и его бубен, и шаман отправлялся в потусторонние миры. В процессе камлания бубен мог превратиться в магическое средство передвижения.

Нивхские бубны имеют чаще всего овальную форму. Их длина — 50–70 см, ширина — 40–56 см. На внешней стороне обода выдалбливался желоб, служащий дополнительным резонатором. Мембрана обычно изготавливалась из рыбьей, собачьей кожи или тонкой нерпичьей шкуры. Бубны имеют внутреннюю рукоять, крепящуюся к ободу с помощью кожаных ремешков. На шаманские бубны наносились рисунки и аппликации. Обычно на внутренней части бубна наклеивались магические фигурки из рыбьей кожи, изображающие духов-помощников шамана — змей, жабу, лягушку, ящерицу и др.

Обязательным атрибутом шамана является колотушка *кастяс*. С ударного конца она обычно обклеивалась шкурой животного (часто собачьей). Реже встречаются колотушки с деревянной ударной частью. На конце рукоятки вырезали голову духа колотушки, использовались зооморфные и антропоморфные изображения. Пояс с погремушками *ян пу* обычно состоял из широкого ремня из шкуры нерпы, морского льва, собаки или оленя и подвешенных к нему металлических конусовидных трубок. Иногда к концам подвесок-погремушек прикреплялись металлические зооморфные фигуры духов-помощников. Основная функция шаманского пояса — оберег: звон, шум, создаваемый подвесками, отгонял злых духов. Пояс служил символом среднего (“земного”) мира, исходя из трехчленной модели мира.

Иногда шаман танцевал с двумя палками или молодыми елочками в рост человека. Сверху на них оставлялась часть кроны, ствол же очищался от веток. Они выполняли функцию ударных музыкальных инструментов. Существует несколько способов игры на бубне. Чаще всего ударяют колотушкой по мембране. При этом образуется низкий звук, богатый обертонами. Другой способ игры — удары по ободу бубна. Звук получается звонким, шелкающим, более высоким. Ино-

гда бубен встряхивали, при этом возникало гулкое негромкое звучание с массой обертонов. В некоторых случаях применяется трение колотушкой по мембране. Бубен мог использоваться в качестве резонатора. В этом случае шаман пел, держа его вертикально около губ, при этом бубен отражал звук в определенном направлении.

Внеобрядовые музыкальные инструменты делятся на несколько групп.

Варганы встречаются двух видов: пластинчатые и дугообразные. Форма пластинчатых варганов разнообразна. Наиболее распространены вытянутые, суживающиеся к одному концу (латунные, деревянные варганы). Вдоль пластинки вырезан узкий язычок, на концах корпуса просверлены отверстия, в которые продеты шнуры. Длина латунных инструментов – 80–100 мм. Деревянный варган мог иметь трехступенчатую форму, он отличался большими размерами. Травяной варган (протоварган) использовался только летом. Дугообразные варганы представляют собой более поздний тип. Они имеют вид железной подковки с вытянутыми концами, длиной 85–100 мм. Диаметр кольца – 33–38 мм, в середине укреплен язычок с загнутым концом. Раньше использовался инструмент большей длины с небольшим кольцом. Приемы игры на варганах те же, что и у других народов Сибири.

При игре инструмент прикладывается ко рту исполнителя, и в процесс игры включаются голосовые резонаторы – ротовой, носовой, глоточный и грудной. Исполнители могут чуть слышно проговаривать гортанью отдельные слова. При игре на варгане постоянно звучит один основной звук и верхняя обертоновая мелодия. Так возникает двухголосие с темброво-контрастными линиями. Варган выполняет бытовую функцию. На нем обычно исполняют песенные мелодии, звукоподражания птицам и животным, импровизации. Б.О. Пилсудский (1990. С. 87) писал: “Ниспайн начинал играть свою любимую мелодию на небольшом деревянном или железном варгане. Дрожащие, тихие, чаще всего жалобные звуки варгана отвечали его погруженной в мечтания душе”. Такое сдержанное звучание характерно и для многих других инструментов нивхов, что связано с их общей эстетикой.

У нивхов встречаются различные виды аэрофонов. Многообразны свистки *n'евс*, *n'евриш* из различных растений. Свисток из тростника *т'иф* (олх) *n'евс* имеет язычок и обычно 2–4 отверстия. Размеры инструмента – 180–270 мм. Свисток из тальника *куйны* *n'евс* в длину – 100–150 мм. Нижний конец трубки из коры закрывали пробкой, сверху вставляли пыж с небольшим срезом. Вверху инструмента вырезали отверстие. Обычно на инструменте не было пальцевых отверстий. Свисток из кости *нынъф* *n'евс*, *нанъгыф* *n'евриш* имеет длину 80–200 мм. Его обычно изготавливали из птичьих костей. Встречаются два вида костяных флейт: с игровыми отверстиями (3–6) и без них. Свисток из реброплодника (обертоновая флейта) – длиной 300–400 мм. На его скошенном конце вырезали отверстие. Инструмент при игре опускали вниз, скошенный конец вставляли под верхнюю губу, нижнее отверстие открывали и закрывали указательным пальцем. Помимо этого встречается свисток из стебля зонтичного растения – закупоренная одиночная продольная флейта без боковых отверстий, длиной от 70 до 150 мм. Во время игры исполнитель вдует в его верхнюю часть воздух, направляя его на край инструмента. Свистки имеют различную функцию. Чаще всего они используются как звуковая игрушка. Кроме этого, на тростниковом и тальниковом свистке исполняли звукоподражания, играли мелодии различных песен. Тальниковый и костяной свисток охотники использовали в качестве манка для ловли птиц, а свисток из реброплодника – как манок для нерпы.



Игра на однострунном смычковом инструменте

Нивхи. Сахалинская область, Ногликский район, пос. Ноглики. Фото В.В. Подмаскина, 1974 г.

Вихревой аэрофон *пувс*, *хирэн* имеет две разновидности: вытянутая пластинка с острыми концами и двумя отверстиями, в которые продеты веревки-шнурки, и круглая большая деревянная пуговица. При игре вихревой аэрофон быстро вращается вокруг своей оси и создает жужжащий звук без определенной высоты. Со временем он изменился по функции: от ритуального инструмента, способного вызывать ветер, до детской игрушки.

Тынгрын – однострунный смычковый инструмент. Корпус инструмента представляет собой полый берестяной цилиндр диаметром 90–110 мм, высотой 130–160 мм. С верхней стороны он затянут мембраной из рыбьей кожи. Деревянный гриф (шириною 12–17 мм и длиною 800–900 мм) в широкой части заканчивается головкой, иногда имеющей зооморфное изображение. Важной особенностью грифа является желоб, усиливающий резонирующий эффект. К ножке грифа прикреплена струна из сухожилий животных или конского волоса. Натяжение струны регулирует деревянный колок. Между струной и мембраной находится подставка под струну. Смычок по форме напоминает охотничий лук с тетивой из конского волоса. При игре на *тынгрыне* используют два способа: обычную игру и игру с помощью дополнительного резонатора (рта исполнителя).

В процессе игры исполнитель изменяет объем полости рта и гортани, прикасается к струне языком. В результате нижние звуки на открытой струне тремолируют, рождая обертоновые призвуки, и образуется темброво-контрастная мелодия. Раньше *тынгрын* использовали в похоронном обряде. На нем играли в процессе героических сказаний, исполняли песенные наигрыши.

Подвески-погремушки *выч*, *ват* обычно являлись деталью одежды: их пришивали на подол халатов, пояса, головные уборы и т.д. При движении они выполняли функцию звукового украшения. Чаще всего их делали из латуни, бронзы. Их форма разнообразна: в некоторых случаях они имеют абстрактный рисунок,

иногда просматриваются зооморфные или антропоморфные черты. Все подвески имеют названия: *тамкпарават* (“похожая на кисть руки”), *банилхпарават* (“собачий язык”) и др. Использовались и другие виды подвесок. Так, комплект погремушек над детской колыбелью выполнял магическую функцию оберега. При покачивании колыбели погремушки издавали тихие мелодичные звуки. Считалось, что с помощью своего магического “голоса” они отгоняли злых духов. Иногда к концам перекладины на колыбели прикрепляли деревянные колечки-колокольчики, имеющие одно или два звена диаметром примерно 2 см. Когда люльку покачивали, они мелодично звенели, успокаивая ребенка. Таким образом, основная функция всех подвесок-погремушек – охранительная. Кроме этого, они являются архаическими звуковыми инструментами.

Наиболее древними жанрами нивхского фольклора являются звукоподражания и сигналы. Они обычно представляют собой имитацию звуков природы, подражания голосам животных и птиц. По функции звукоподражания можно разделить на несколько основных групп: натуралистические, непосредственно связанные с промысловой деятельностью и являющиеся звуковой имитацией голосов животных; символические, использующиеся в различных обрядах; культурно-художественные, связанные с игрой на музыкальном инструменте или с песней. Порой различные виды переплетаются между собой. По типу интонирования звукоподражания относятся к разным видам. Они могут иметь речевой, возгласный, подражательный, вокальный и инструментальный тип.

Нивхский музыкальный фольклор имеет изначально устную природу. На первый взгляд нивхские мелодии не сложны по конструкции: в их основе лежат всего 3–4 ступени. Однако они не остаются неизменными, постоянно варьируются. В большинстве случаев мелодии являются импровизационными. Одна и та же песня или инструментальный наигрыш звучит каждый раз по-новому, хотя и находится в рамках традиционных музыкальных норм. В основе композиции обычно лежат мелодико-ритмические формулы, иногда объединяющиеся в строфы. Все песни звучат одностольно, без музыкального сопровождения. Инструментальная музыка также имеет сольную природу. Различают несколько способов песенного интонирования, среди них выделяется пение горловой трелью, являющееся весьма архаичным. При такой манере исполнения звук становится богаче, объемнее. Звучание раннефольклорной нивхской музыки порой противоречит эстетическим нормам общеевропейской традиции. Ее красота заключается в тончайшей нюансировке, микродвижениях, импровизационности, порой непредсказуемости развития. Она обладает богатейшими выразительными возможностями при минимальности средств.

Декоративное искусство. Традиционное декоративное искусство нивхов подразделялось на женское и мужское. Женщины украшали одежду, обувь, головные уборы, постельные принадлежности, берестяную посуду. Как правило, все эти предметы богато орнаментировались. Чаще всего узоры из рыбьей кожи приклеивали к основе и пришивали нитками из сухожилий или крапивы. Применялись аппликация и мозаика окрашенными и неокрашенными кусочками рыбьей кожи. Раскраска рыбьей кожи была довольно редким явлением. В этом нивхи отличаются от своих тунгусо-маньчжурских соседей. Применение техники меховой мозаики сближает нивхское искусство с искусством народов Чукотки и Камчатки (Иванов, 1963. С. 376).

Наиболее характерная этническая традиция в женском искусстве – украшение предметов быта кусочками собачьей, нерпичьей, оленьей, лосиной шкуры, которые мастерицы прокладывали между швами. Иногда использовали и узкие

полоски цветного сукна, чаще всего, красного цвета. С середины XIX в. возникла новая традиция – применение различных тканей. На изделия из этого материала мастерицы наносили различные узоры, обшивали их кантом из материи другого цвета, вышивали цветными нитками по фону украшаемого предмета, делали накладные узоры, вырезаемые из материи по берестяным трафаретам, образцы которых бережно хранили.

Подлинными произведениями искусства были нивхские халаты из рыбьей кожи. Их ворот, левую полу, спинку и обшлага рукавов украшали кружевом; ворот, кроме того, расшивался стеклярусом. Своеобразным украшением были небольшие стоячие воротники с округленными концами, ажурные металлические украшения, а также раковины различной формы. В настоящее время они представляют собой большую редкость.

Великолепный нивхский халат из рыбьей кожи хранится в фондах музея археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета. Ворот и кромка верхней части левой полы обшиты полоской зеленой кожи, ниже по краю полы проходят еще две кожаные полосы – желтая и синяя. У ворота и немного ниже на левой поле пришиты медные пуговицы, на правой поле – петли из рыбьей кожи. На обшлагах декор в виде синей и желтой полосы. Оригинально декорирована спинка халата – здесь и аппликации из рыбьей кожи в виде стилизованных завитков, S-образных фигур, и изображения в виде рыб, петухов, причудливых по форме спиралей.

Один из халатов, которые можно увидеть в Сахалинском областном краеведческом музее (кол. № 92-7), привлекателен утонченным рисунком орнамента и изяществом расцветки. Он шит из хорошо подобранных кусочков рыбьей кожи. Ее охристо-золотистый цвет удачно сочетается с узорами-аппликациями. Декор халата – парные спирали, заключенные в своеобразный пальметтообразный узор. На спинке халата и вокруг ворота изображены парные спирали с завитками по бокам. На халатах, которые женщины носили в летнее время, широко представлен зооморфный орнамент, но он настолько стилизован, что его основа и содержание рисунка угадываются с большим трудом.

Своеобразно украшалась юбка-передник *косык*. Для юбки подбирали обычно красивую нерпичью шкуру с крупными пятнами *алпалак ныпр*. Не менее нарядно выглядела и юбка из рыбьей кожи. Она имеет мелкие складки у пояса и украшена в швах кисточками из зеленых и красных ниток. На кромке подола и немного выше нашивались ленты красной бумаги с полосками черного и светлого меха.

Богатством и красочностью орнаментальных мотивов отличались традиционные головные уборы. В фондах Томского музея археологии и этнографии Сибири хранится нивхская шапка из хлопчатобумажной материи. Верх ее серый, а подкладка – голубая. Тулья шапки круглая, переходящая в большие наушники и в выступающую в виде треугольника затылочную часть, к которой пришиты две красные ленты. На наружной части тульи и наушников нашито 12 белых пуговиц, окруженных бисером. Снаружи наушники расшивались цветными нитками, узор состоял из причудливых завитков и стилизованных изображений рыб.

В декоре рукавиц *вамк* широко использовались мотивы растительного орнамента. Вся тыльная поверхность рукавиц украшалась ярко-зеленой и ярко-красной вышивкой, рельефными нитями-швами, аппликациями из рыбьих кож с изображением фигурных скобок, пальметок, рыб. В композиции узоров легко угадываются мотивы “рогового орнамента”. В целом рукавицы запоминаются яркой декоративностью, композиционной завершенностью.

Национальная обувь нивхов *ки* шилась преимущественно из рыбьей кожи и нерпичьей шкуры. Голенище мужских и женских унтов, особенно отвороты, украшали вышивкой из цветных ниток. Среди орнаментальных мотивов преобладали геометрические и растительные. Колорит декора, составленный из красного, желтого, оранжевого цветов, отличался чрезвычайной теплотой и яркостью. Верхняя часть женской обуви декорировалась тисненым орнаментом. Голенище мужской обуви *утку ки* шилось из трех полосок шкуры, причем передняя часть из шкуры светлой пятнистой нерпы *пыпи*. По бокам располагали более темную часть. Верхняя часть голенища заканчивалась узкой и более темной полосой меха с орнаментом из треугольников.

Большой художественный интерес представляют праздничные нарукавники из широкой полоски кожи или ткани черного цвета. Они обшивались узкими полосками ткани желтого и красного цветов и украшались вышивкой. Симметричный по композиции орнамент состоял из двух больших парных спиралей, напоминающих рога и побеги трилистника. Узоры расшивались шелковыми нитями золотистого, ярко-красного, зеленого и голубого цветов. К орнаментированным закругленным концам пришивались завязки. Иногда они представляли собой художественно сплетенные из тонких шнурочков декоративные ленты с розовой узкой полосой посередине или черными зигзагообразными линиями.

Оригинальны по своей форме и декору сумки *понтк* из рыбьей кожи, мелкие сумочки-кошельки, подвешивавшиеся к поясу на халате. Они снабжались обычно клапанами-крышками из разноцветных тканевых полосок и кусочков меха с закругленными нижними углами. Вся поверхность сумки украшалась аппликацией – треугольниками из рыбьей кожи более темного цвета, а клапаны декорировались еще и темно-коричневыми кожаными квадратиками и кистями гладкого меха выдры или тисненой крупной розеткой из двух парных спиралей с ромбиком посередине. Ремешок, за который сумка подвешивается к поясу, представляет собою декоративную узкую тканевую ленту, украшенную по всей длине геометрическим орнаментом-плетенкой, как бы сотканной из очень тонких прямых линий светлых тонов.

Среди малоизученных предметов материальной культуры нивхов большой интерес представляют традиционные подголовники *мот*. В коллекции художницы Е.К. Эвенбах, собранной во время ее творческих поездок на Нижний Амур, имелся образец аппликации для нивхского подголовника работы Н. Канин из с. Кальма. Это квадратик белой бязи, украшенный аппликацией темно-голубой, красной и черной ткани, обшитой белой каймою. Причудливые завитки спиралей и рогов расположены в строгой геральдической композиции, образуя своими очертаниями и цветовыми пятнами своеобразную розетку. Исполняя этот орнамент, мастерица использовала трафарет-шаблон из бересты. У каждой женщины раньше скапливалось много таких шаблонов. Трафарет нашивался на материал, обшивался нитками. Когда его снимали, оставался узор, оконтуренный швом. Иногда трафарет приклеивали клеем или пришивали к подголовнику и целиком заполняли нитками. Получалась как бы выпуклая вышивка (Эвенбах, 1959. С. 11–12).

Один из древних способов украшения берестяных изделий – тиснение. Рисовали тисненные узоры на бересте костяным ножом *латуш тякко*. Тиснение производилось на фигурной дощечке *хи турш*. Распространено было и украшение берестяных изделий резьбой. Обычно какой-либо предмет, сделанный из двух слоев бересты, украшали орнаментом на наружном слое. Чтобы орнамент выделялся цветом, для наружного слоя мастерицы подбирали более темную бересту (Гонтмахер, 1988. С. 95).



Берестяные трафареты. Начало XX в.

1 – для украшения кормы лодки; 2 – для украшения носа лодки

Нивхи. Рис. Н.В. Кочешкова



Солонка из бересты

Нивхи. Сахалинская область.

Фото В.В. Подмаскина

Широкое применение находила аппликация по бересте. Узоры из бересты пришивались к украшаемому предмету нитками из сухожилий или крапивы. Существовала и так называемая вышивка по бересте, основным инструментом для которой служило шило *плотггош* с острым концом. Вышивка производилась еловыми корешками, предварительно обработанными.

Оригинальны в декоративном отношении летние мужские конические шляпы *токко хак*. Для них подбирали бересту особенно красивой текстуры, мягких светло-охристых тонов. На ее фоне выразительно читается накладной орнамент, раскрашенный в красный, черный, изредка в синий цвета. Художественные достоинства таких шляп в интересной декоративной композиции и красивом золотистом колорите. Гармонично сочетаются чередующиеся между собою крупные черные завитки спиралей с более мелкими темно-коричневыми. Ободок шляпы как бы испещрен золотистыми и черными тонкими поперечными линиями. Часто встречаются сложные переплетения узоров-арабесок, изображения птицы, повторяющиеся четыре раза.

Изумительны по красоте цилиндрические и прямоугольные туески, в орнаментике которых было много общего с искусством нанайцев, ульчей, орочей. Некоторое отличие состояло в более крупных, чем у тунгусо-маньчжурских народов, узорах и в более яркой цветовой гамме изделий. С помощью берестяных трафаретов нивхи наносили также рисунки на лодках, чаще всего это были изображения птиц на носовой части.

Мужское искусство, в отличие от женского, имело ряд признаков художественного ремесла. Многие изделия выполнялись на заказ. Самым доступным

материалом его было дерево. Нивхи использовали для изготовления предметов различные породы. Богатая терминология, знание свойств и текстуры древесины – свидетельства глубокой древности традиции деревообработки.

Самый простой способ художественной обработки дерева заключался в том, что на поверхности изделия при помощи ножа с узким лезвием *назв дякко* наносился контур узора. После этого резчик приступал к самой резьбе *наур кусид* (букв.: делать углубление по намеченному рисунку). Другой способ состоял в том, что перед нанесением резьбы рабочая поверхность покрывалась рельефными нарезками, создававшими фоновое поле.

Большим мастерством отличались нивхи в архитектурной домовой резьбе. Прочные и красивые летники-амбары нивхов по конструкции и декоративному убранству похожи на ульчские. Их резные столбы почти по всей поверхности покрыты орнаментом из парных спиралей, перевитых лент, узоров, напоминающих звенья цепи, и мелких дополнительных элементов – розеток, треугольников, кружков и др. Орнамент по традиции окрашивался в черный цвет, а резные линии (фоновые части) оставлялись светло-золотистыми. В процессе обработки дерево несколько раз пропитывали нерпичьим или рыбьим жиром. Это делало его более долговечным и придавало ему матово-золотистый оттенок.

Фронтонные доски украшались орнаментом ленточного типа (лента окаймляла каждую половину фронтона с трех сторон и в нескольких местах образовывались петли). Сложное ленточное переплетение в виде крупного медальона помещалось в центре обеих сторон фронтона. Кроме лент, на фронтоне вырезались круги с четырьмя отходящими от них отрезками, из которых два образовывали на конце парные завитки, бескрылые профильные птицы с переплетением в центре, маленькие кружки и более крупные птицы с закрученным хвостом и поднятым крылом. Изображения птиц, держащих в клюве какой-то предмет, трактовались стилизованно (Иванов, 1953. С. 280).

Замечательными произведениями искусства являлись ковши *нипыр* для “медвежьего праздника” и ложки-черпалки. Большинство ковшей имело одинаковую конструкцию, но декор их был всегда разным. Обычно с одной стороны ковша делали остроугольную лопаточку, а с другой – фигурную ручку, на них вырезали скульптурные изображения медведя. На многих ковшах можно увидеть целые композиционные сюжеты, рассматривавшиеся исследователями как своего рода охотничью хронику (Иванов, 1954. С. 393).

На деревянной посуде, употребляемой на медвежьем празднике, кроме скульптуры имеется еще сложная орнаментика, преобладающий элемент которой – кривая линия-лента, оканчивающаяся спиральным завитком. Характерная особенность этой орнаментики заключается в том, что ленты очень часто переплетаются между собой. Это переплетение свойственно только мужскому искусству и встречается в декоре деревянных и отчасти костяных предметов.

Своеобразна по форме и декору ритуальная посуда, использовавшаяся для “кормления воды”. В ней без труда угадываются очертания птиц и морских животных. Деревянные изображения птиц занимают также значительное место в мужском искусстве нивхов. Фигуры гагары и кукушки можно часто увидеть в декоре корытообразной посуды *тол нир*, использовавшейся во время жертвоприношения хозяину воды. Фигуру гагары устанавливали на носу лодки, как бы придавая лодке качества, присущие этой птице.

У нивхов до недавнего времени существовала традиция художественной обработки кости кита, оленя, собачьих позвонков. Резьба по кости была доступна не каждому. Перед обработкой кость долго распаривали в горячей воде или подогревали на огне. Большую художественную ценность представляют костяные ножи дня снятия шкур животных, табакерки, игольники и ложки. Костяные

игольники *нухсис* делались по традиции в виде сплющенного полого цилиндра, вся поверхность их была покрыта орнаментом из поперечных линий. На других экземплярах поверх простой нарезки нанесены резьбой спирально-ленточные узоры, характерные для архитектурного орнамента и для деревянных коробок.

Нивхские резчики делали удивительно красивые костяные пряжки. Круглые или овальные с фестончатыми и фигурными краями, они отличались исключительной чистотой отделки. Техникой резьбы мастера придавали пряжкам не только причудливую форму, но и удивительную красоту узоров, строящихся на сочетаниях спиралей, овалов, фигурных скобок, треугольников с полукруглой стороной, кружочков.

Для художественного стиля нивхских изделий из металла – копий, ажурных подвесок, украшений – характерна изысканность формы при простоте орнамента и хорошо продуманной конструкции каждой вещи. Большинство подвесок имеют форму круга, правильного или слегка сплюснутого. В декоре нет ничего лишнего, все продумано и осмыслено.

Старинные нивхские копья декорировались стилизованным орнаментом, выполненным в технике инкрустации серебром, медью и бронзой по тагеру. В сюжет орнаментальной композиции входили “облачные” узоры, четырехлепестковые и более сложные розетки, различные завитки, чешуйки, стилизованные изображения птиц и рыб.

Многие декоративные элементы мужского искусства нивхов отражают их историко-культурные контакты с другими народами. Так, часто встречающиеся в орнаментике нивхов серии полукругов с ромбиками между ними, чередование широких и узких полос характерны и для искусства эвенков и эвенов. Фигурные металлические подвески, особенно их профилировка, некоторые конструктивные детали (наличие кожаной петли, с помощью которой подвеска прикрепляется к поясу и др.) делают их близкими к подобным предметам тюрко-монгольского кочевнического мира.

Нивхами была создана своеобразная классика мужского искусства со своим неповторимым художественным стилем. К сожалению, эти традиции и этот стиль ныне во многом утрачены. Традиции национальной резьбы по дереву сегодня продолжают немногие сахалинские нивхи.

В истории современного искусства нивхов нельзя не отметить и появление профессиональных художников. Одним из первых представителей нивхской станковой живописи был Сергей Гурка (1938–1986). Темой его полотен, справедливо названных “этнографической живописью” (*Гонтмахер*, 1974. С. 293), стали жизнь и быт нивхов, переданные с поразительной этнографической точностью. Живопись С. Гурка необычайно колоритна и темпераментна, многие темы своих произведений художник черпал из национального фольклора. Характерно, что большинство своих произведений С. Гурка писал “по памяти”, по наблюдениям детства.

Талантливый художник-самородок, к сожалению, безвременно ушел из жизни. Из современных нивхских художников-профессионалов назовем Зою Роник, выпускницу Владивостокского художественного училища. Совмещая труд педагога детской художественной школы с творческой работой, она пишет небольшие по размерам бытовые и пейзажные полотна.

НИВХИ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Демократизация общественной жизни страны в конце 80-х – начале 90-х годов XX в. породила у нивхов надежды на большие перемены в своей жизни, стала главным фактором их общественного движения за новые экономические отношения. В начале 1990-х годов под лозунгом национального возрождения в районах расселения нивхов возникли десятки родовых хозяйств, некоторые семьи стали возвращаться на места своих старых поселений. К сожалению, первый опыт экономической самостоятельности не принес ожидаемых результатов. Переход на новую хозяйственную структуру не решил проблем занятости нивхов. Она еще более обострилась. Только в 1994–1996 гг. занятость сократилась на 29%. В условиях рыночных реформ коренное население оказалось самой незащищенной частью населения, а характер социально-экономических проблем был вполне сопоставим с началом XX в.

С начала 2000-х годов ситуация в социально-экономической сфере стала постепенно улучшаться. Новые хозяйственные объединения нивхов, а их сегодня насчитывается около 130, накопили определенный опыт работы, местные органы власти стали уделять им больше внимания. Следует сказать, что далеко не все зарегистрированные общины являются действующими. Так, в Николаевском районе Хабаровского края из 33 зарегистрированных общин в 2006 г. реально работало лишь 22.

Основные направления хозяйственной деятельности общин – рыболовство и переработка рыбы, лесозаготовки. Отдельные общины занимаются также заготовкой и реализацией недревесных продуктов леса, обеспечивают дровами учреждения бюджетной сферы, жителей национальных сел. Численность постоянных работников в общинах невелика – обычно от 3 до 10 человек. На период путины некоторые общины нанимают сезонных рабочих. В общине “Власьево” на Нижнем Амуре, например, на путине работает до 80 сезонных рабочих. Налоговые платежи общин заметно пополняют бюджеты всех уровней. В Николаевском районе в 2006 г. общины перечислили в бюджеты всех уровней около 2320 тыс. руб. налогов.

Выделяемые общинам квоты на вылов рыбы для осуществления традиционного образа жизни и традиционной хозяйственной деятельности не велики – они колеблются от 1 до 3 тонн. С такими объемами промысла трудно рассчитывать на успешную экономическую деятельность, но даже такие квоты получает не каждая община. Квот лишаются, как правило, общины своевременно не представившие заявки на вылов рыбы или отчеты в налоговую инспекцию. В лучшем положении общины, которым удастся получить промышленные квоты, но таких немного.

За последние годы материально-техническая база общин заметно упрочилась. Некоторые общины приобрели скороморозильные камеры, холодильники, рефрижераторные контейнеры, современные плавсредства. Не имеющие подобного оборудования арендуют его или пользуются услугами других хозяйственных организаций. Большинство действующих общин принимает активное участие в социально-экономическом развитии сел. Они обеспечивают дровами пенсионеров, ведут вылов нормовой рыбы для населения, оказывают спонсорскую помощь Ассоциациям коренных малочисленных народов, школам, детским садам, пенсионерам, выделяют денежные средства на ремонт школ, проезд одно-

сельчан к месту учебы и лечения, на проведение праздников, различных национально-культурных мероприятий.

Для поддержки и координации деятельности родовых хозяйств, общин и национальных предприятий в последние годы стали создаваться соответствующие структуры. На Сахалине создана промыслово-аграрная фирма "Абориген Сахалина", объединяющая около 100 таких хозяйств, в Николаевском районе Хабаровского края – Союз родовых хозяйств. Тем не менее, большинство новых хозяйственных объединений нивхов продолжают испытывать большие трудности: не хватает продуктивных промысловых участков, выделяемые лимиты на вылов рыбы в лучшем случае покрывают лишь внутренние потребности хозяйства, нет стартового капитала, большие проблемы с кредитованием. Большинству руководителей таких хозяйств явно не хватает знаний рыночной экономики, предприимчивости.

На фоне сложной социально-экономической ситуации поражает высокая жизнестойкость нивхского народа, стремление людей сохранить свою культуру и традиции. Многие элементы традиционной духовной культуры, наполняясь новым содержанием, являются органичной частью повседневной жизни нивхов. Регулярно проводятся праздники народов Севера, соревнования по национальным видам спорта, работают фольклорные ансамбли ("Эри", "Пила кэн" и др.), этнографические музеи, центры прикладного декоративного искусства. Высокой активностью отличается нивхская интеллигенция. В районах проживания нивхов регулярно проходят выставки, colloquiums, пресс-конференции, презентации книг нивхских авторов (Р.П. Хайлова "Нивхское имя", Е.П. Гудан "Месяц орла наступил" и др.), недели нивхского языка. На нивхском языке стала издаваться детская литература, выходит ежемесячная газета "Нивх диф" (Нивхское слово).

Заметно активизировалась общественная жизнь. Образована Ассоциация малочисленных народов Севера (Союз коренных народов Сахалина). С целью координации усилий нивхов по возрождению своего культурного наследия созданы и успешно действуют общественные организации: Центр по сохранению и развитию традиционной культуры коренных малочисленных народов севера Сахалина в Охинском районе, Национальный центр культуры коренных народов Севера в г. Николаевск-на-Амуре. На Сахалине создан областной Совет старейшин (родовых вождей) нивхского народа.

Налаживается процесс взаимодействия общественных организаций нивхов с органами местной власти. Они принимают активное участие в формировании нормативно-правовой базы, регулирующей жизнедеятельность коренных народов. Подписано соглашение о сотрудничестве между Ассоциацией коренных малочисленных народов Севера и администрацией Сахалинской области. Расширилось представительство общественных организаций нивхов в местных органах власти. Сахалинская областная Дума учредила институт представителя от малочисленных народов Севера области, который работает на постоянной основе, входит в структуру думы и обладает правом законодательной инициативы. Закон об уполномоченном представителе коренных малочисленных народов Севера принят в Хабаровском крае. Аналогичные представительства работают при законодательных собраниях в Охинском, Поронайском и Николаевском-на-Амуре районах. Нивхи входят в состав районных законодательных собраний, возглавляют ряд сельских администраций.

Распространенной формой взаимодействия общественных формирований нивхов с местными органами власти всех уровней стало проведение совместных мероприятий, совместная деятельность по обеспечению жизнедеятельности ко-

ренного населения. Состоялось несколько съездов народов Севера, в том числе 1-й съезд нивхов Сахалина и Нижнего Амура. Он проходил в селе Некрасовка Охинского района, участие в его работе приняло 60 делегаций от всех родовых общин нивхов Хабаровского края и Сахалина. Участники съезда обсудили проблемы сохранения культуры нивхов Сахалина и Нижнего Амура.

Для общественных организаций нивхов Сахалина характерна активная деятельность по защите среды обитания при освоении территории их проживания предприятиями нефтегазового комплекса. Реализация нефтяных проектов ставит под угрозу традиционное природопользование аборигенов. Долгое время взаимоотношения коренных народов и нефтяников Сахалина носили весьма напряженный характер. Многочисленные акции протеста принесли результаты. В ходе трехсторонних переговоров представителей коренных народов, нефтяных компаний и областной администрации достигнуты компромиссные соглашения. Создан Наблюдательный совет, в состав которого вошло три представителя коренных малочисленных народов, разработан "План содействия развитию коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области". На финансирование мероприятий "Плана" компания "Эксон нефтегаз лимитед" ежегодно выделяет 300 тыс. долларов. Создан Фонд мини-грантов на развитие культуры коренных народов. По результатам этноэкологической экспертизы компания внесла существенные изменения в технологию строительства трубопроводов, произвела компенсационные выплаты за изъятие пастбищных угодий.



ЧУВАНЦЫ

ГЛАВА I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Чуванцы (*этэль, этал* – чукотск. – “юкагир.”) – народ в Российской Федерации. Согласно Всероссийской переписи 2002 г. насчитывают 1380 человек. Большинство чуванцев живет в Анадырском районе Чукотского автономного округа, в селах Марково, Чуванское, Ламутское, Усть-Белая, Снежное, в г. Анадырь. Подразделяются на две группы – оседлых и кочевых. Язык, предположительно близкий к юкагирскому, утрачен. Говорят на русском и чукотском языках (кочевые чуванцы) и “марковском” диалекте русского языка (оседлые чуванцы).

Русские землепроходцы, осваивавшие в XVII в. Северо-Восток Сибири, называли чуванцами группу “инородцев”, расселенную на большой территории в р-не Шелагского мыса, в верховьях рек Амгуэмы, Чауна, Большого Анюя и Малого Анюя, Анадыря. Первые документальные сведения о чуванцах содержатся в донесениях и “сказках” служилых людей. Так, Семен Дежнев в одном из своих донесений сообщал: “Да в прошлом во 161-м (1653. – *Е.Б.*) году ходили мы в поход на неясачных людей чуванзей, и они люди оленные” (Колониальная политика, 1936. С. 123; ДАИ., 1851. № 17). В более поздних документах название “чуванзи”, “чувандзы” стало передаваться в другом написании – “чуванцы”, “чаванцы”.

Этногенез и этническая история чуванцев тесно связаны с юкагирами. В.И. Иохельсон, автор фундаментальных трудов по этнографии коряков и юкагиров, считал, что чуванцы “несомненно, представляли ветвь юкагирского рода” (*Иохельсон*, 2005. С. 29). И.С. Вдовин, известный советский исследователь Северо-Востока Сибири, писал: “Историю образования (сложения) чуванцев надо рассматривать как этническое развитие восточной ветви юкагиров” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16-а. Л. 1). Связь чуванцев и юкагиров подтверждается в первую очередь письменными источниками. Во многих документах XVII – начала XVIII в. говорится о чуванцах как о юкагирском роде (иногда – орде), как об “анадырских юкагирах”. Этногенетическая связь чуванцев и юкагиров, по мнению ряда ученых, подтверждается и этнонимией. Так, чукчи и коряки называли юкагиров и чуванцев общим этническим именем – “атад или этэл”, то есть считали “представителями одного племени” (*Иохельсон*, 1994. С. 227).

В.Г. Богораз обратил внимание на то, что этническое имя *чуванцы* созвучно названию легендарного племени *чаачет*, жившего, согласно чукотским преданиям, по р. Чаун: “Название саасет в его русифицированном виде будет “чаванцы” или “чаунцы”, так что оно почти тождественно со словом чуванцы” (*Богораз*, 1934. С. 7). И.С. Вдовин тоже связывал происхождение этнонима “чуванцы” с названием р. Чаун: «Чаун... не чукотское название, а чуванское. По имени этой реки и называлось племя юкагиров, жившее на ней, так называемые “чавандзи”. Аналогичные племенные названия имели и другие юкагирские племена: омолондзи..., хорходондзи... и т.п.». (*Вдовин*, 1944. С. 250). Русские землепроходцы XVII в., по мнению Вдовина, несколько изменили эти этнонимы и таким образом вместо названия “чавандзи” возникло “чуванцы” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16-а. Л. 15–16). Некоторые исследователи связывают этническое имя “шелаги”, встречающееся в отписках служилых людей начала XVIII в. и в чукотских преданиях, с этнонимом “чуванцы” (*Антропова*, 1957. С. 112). Надо отметить, что относительно происхождения этнонима “чуванцы”, так же как и его носителей, до сих пор в науке нет единодушного мнения. Автор многих работ по языкам и ономастике Севера А.А. Бурыкин считает, что по этим вопросам “наблюдается полная неясность” (*Бурыкин*, 2006. С. 185). Но все же большинство исследователей традиционно связывают происхождение чуванцев с юкагирами.

В числе других юкагирских групп чуванцы одними из первых были обложены ясаком. В упомянутой выше отписке С. Дежнева указывалось: “Да того ж 162-го году... взяли мы для государева ясаку их неясачных людей чуванзей два мужика” (ДАИ, 1851. № 17). Со временем количество ясачных чуванцев существенно возросло. Платя ясак российскому государству, чуванцы выступали посредниками в торговых операциях между русскими и чукчами, обменивавшими пушнину на изделия из металла (наконечники стрел, копий, топоры, ножи, медные котлы). Документы свидетельствуют, что чуванцы привлекались к участию в военных походах русских служилых людей против “неясачного” населения. Так, в 1697 г. 60 человек юкагиров Ходынского и Чуванского родов участвовали в походе Владимира Атласова на Камчатку (*Колониальная политика*, 1936. С. 26). Часть чуванцев в XVII–XVIII вв. приняли христианство и в культурном отношении постепенно сблизилась с русскими. По данным Б.О. Долгих, в конце 1680-х годов около 10% всех юкагирских и чуванских женщин проживали вне мест обитания своих сородичей, так как стали женами или наложницами казаков либо промышленных людей (*Долгих*, 1960. С. 440).

Считаясь подданными российского государства, чуванцы, как и другие группы юкагиров, тем не менее, вели себя достаточно независимо, и нередко между ними и русскими казаками вспыхивали конфликты. Весьма показательна, в этом плане отписка капитана Петра Татаринова Якутскому коменданту: “Сего де 714 году, декабря в 2 числе, идучи из Алюторского острогу с казною великого государя на Таловской вершине Анадырского острогу ясачные юкагири, обе орды, Чюванские и Ходыньские, великому государю изменили и казну великого государя всю отбили” (Памятники сибирской истории, 1885. С. 57). О продолжении истории с украденной государевой казной рассказывает донесение дворянина Степана Трифонова и сына боярского Филиппа Антипина (1716 г.): “В прошлом 715 году, по указу великого государя, посланы мы со служилыми людьми в Анадырский острог для выручки казны великого государя и военной службы. И апреля по 30 число дошли со служилыми людьми до хребта Яблонского в добром здоровье. И ниже того хребта, на речке Алучине, того же апреля в 27 день нашли на изменника Чюванского рода – на Ому с родниками – и к нему – Оме – посылали для

переговору того же Чюванского роду Алина¹ да Кривоного, которых взяли из нижняго Ковымского для переговору. И он, Ома, для переговору приходил и на словах в измене и в воровстве своем винился. А которая казна великого государя отбойная была де у него Оми, и ту великого государя казну отдал де он Омо в Анадырском капитану Петру Татаринову...” (Памятники сибирской истории, 1855. С. 126).

В 1740–1750-х годах чуванские стойбища подверглись массированным набегам чукчей, после чего большая группа чуванцев переселилась в Анадырский острог. В 1751 г. чуванцы приняли участие в восстании коряков в Анадырском остроге и на какое-то время откочевали вместе с ними в “корякскую землю” (Вдовин, 1944. С. 258). С упразднением в 1770 г. Анадырского острога юкагирские и чуванские семьи, проживавшие здесь, переместились в Гижигу под защиту местного гарнизона. Впоследствии гижигинские чуванцы подверглись заметному культурному влиянию коряков, сблизившись с ними и в языковом отношении. Часть анадырских чуванцев переселилась на восток, в верховья р. Ангарки. О них упоминает участник экспедиции Биллингса – Сарычева К.Г. Мерк: “Вокруг маленького острога у Ангарки, куда теперь казаки из Нижне-Колымского острога приходят только ко времени прихода туда чукчей, живет род юкагиров, числом примерно человек двадцать, которые называют себя чуванцами и представляют собой остатки живших ранее на Анадыре. Они говорят на своем, особом языке, теперь же, когда они все крещены, тоже и по-русски; они имеют лишь немного оленей, питаются охотой, почему они постоянно меняют свое местожительство; также ловят они диких оленей, частично сетями из лосиных ремней” (Этнографические материалы, 1978. С. 151).

В самом конце XVIII в., после установления мирных отношений русских с чукчами, на р. Анадырь начали вновь переселяться отдельные группы чуванцев и русских старожилов, привлекаемые богатыми рыбными угодьями и, в особенности, возможностью добывать дикого оленя во время его ежегодных миграций через р. Анадырь и его притоки (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 45).

К середине XIX в. сформировалось две этнографические группы чуванцев: русскоязычные оседлые “речные” чуванцы, освоившие в значительной степени русскую культуру, и кочевые чуванцы – близкие по культуре и языку оленным чукчам и корякам. Оседлые чуванцы – потомки русских казаков и их жен – представительниц сибирских народов – юкагиров, эвенов, чукчей – жили преимущественно в с. Марково и других небольших селениях по р. Анадырю. Поэтому по-другому их называли “марковцами”, “анадырцами”, “анадырщиками”. Кочевые чуванцы передвигались с оленями по анадырской тундре.

Подробные данные о расселении и численности оседлых чуванцев в конце XIX в. привел в своем отчете о поездке на Чукотку в 1893 г. офицер-адъютант командующего войсками Приамурского военного округа А.В. Олсуфьев. (Олсуфьев, 1896. С. 144). Численность всех оседлых жителей этого региона составляла, по его данным, около 500 чел. обоего пола. Они жили в нескольких поселках разбросанных на территории бассейна р. Анадыря и ее притоков, и в этнокультурном и административном отношении представляли собой единое целое: “Все живут одной жизнью; все знают друг друга и часто видятся между собой, все не знают другого языка кроме русского. Наконец, все приписаны к Марковским обществам” (Там же. С. 30).

В конце XIX – начале XX в. оседлые чуванцы жили не только в селениях бассейна р. Анадыря, но и близ Нижне-Колымска: “На р. Колыме было 13 обрусев-

¹ Чуванцы Алины, проживающие в настоящее время в с. Марково, по-видимому, являются потомками этого представителя «Чюванского роду» начала XVIII в. (См.: Туголуков, 1974).

ших чуванских поселенцев (7 мужчин, 6 женщин), которые жили в Нижнеколымске или ближайших поселениях” (Иохельсон, 1994. С. 229). “В Нижнеколымском обществе тоже есть несколько чуванских семей, живущих по займам. Смешавшись с остальным населением, они здесь не представляют собой племенной индивидуальности” (Калинников, 1912. С. 53–54).

О местах кочевий оленных чуванцев в этот период В.И. Иохельсон писал следующее: “Большинство оленных чуванцев кочевали между чукотскими поселениями вдоль верхнего течения р. Анадырь и его притоками, в Анадырском округе, иногда добираясь до р. Омолон в Колымском округе, небольшое количество их кочевало среди чукчей в Колымском округе и около двадцати человек среди коряков в бассейне р. Иенжины” (Иохельсон, 1994. С. 228). По его данным, кочевые чуванцы в 1900 г. насчитывали 177 чел. (Там же. С. 227).

Ареал расселения чуванцев издревле являлся территорией интенсивных межэтнических контактов. Одной из распространенных форм контактов была меновая торговля, которая сосредоточивалась вокруг крупных поселений и проходила преимущественно между оседлым населением и оленными чукчами, прикочевывавшими в места расселения чуванцев из различных регионов Чукотки.

О межэтнических контактах чуванцев в последние десятилетия XIX в. позволяют судить метрические книги Анадырской церкви, где в разделе “о бракосочетавшихся” указывается этническая принадлежность женихов и невест². Эти документы свидетельствуют, что крещеные анадырские чуванцы вступали в браки с ламутами (эвенами) трех разных родов, с юкагирами, чукчами, гижигинскими мещанами и сами отдавали своих дочерей в жены своим иноэтничным соседям. Многие чуванцы, юкагиры, русские, проживавшие в этом регионе, находились между собой в родстве и свойстве. Осознание русскоязычным населением Северо-Востока своего смешанного происхождения выразительно запечатлено в песне, записанной В.Г. Богоразом на Колыме в конце XIX в.:

Мой-от дедушка по-чукотски ломат,
За переводы кахтаны получают.
Моя бабушка чуваночка,
А вторая-то чукчаночка,
Уж как третья-то русаночка.
Что чуваночка обуточки сошьет,
А русаночка олады напекот,
А чукчаночка гостить ко мне идет,
В поводу она каргиночку* ведет,
Во хонбах** мне сиводушечку*** несет.

В целом коренное население бассейна р. Анадырь, судя по метрическим книгам, представляло собой четко выраженный локальный эндогамный ареал. Однако обитателей его объединяло помимо эндогамии осознание языкового и культурного единства и общей сословной принадлежности.

На протяжении трех столетий, как свидетельствуют письменные источники и этнографические наблюдения, чуванский этнос прошел сложный путь развития. Чуванцы утратили некоторые традиционные элементы хозяйства и культуры, в

² На метрические книги Анадырской церкви, как на важный источник по этнокультурным и брачным связям чуванцев во второй половине XIX в., впервые обратил внимание В.А. Туголуков (Туголуков, 1974). Данные метрических книг о брачных связях чуванцев приведены также в статье И.С. Гурвича (Гурвич, 1992).

* Каргин – убойный олень чукотской породы.

** Женская меховая одежда у чукоч.

*** Лисица пепельно-серого цвета (Богораз, 1901а. С. 226).

том числе и родной язык, но сохранили память о своем историческом прошлом и представление о своем этническом единстве, и о своем отличии от других народов Северо-Востока Сибири.

Об устойчивости чуванской этнической общности свидетельствуют данные переписей. Так, Всероссийская перепись 1897 г. выявила 275 русскоязычных и 177 “бродячих” чуванцев, из них в Анадырской округе Приморской области – 262 оседлых чуванцев и 144 кочевых, в Гижигинской округе – 15 человек, в Колымской округе Якутии – 32 человека. Похозяйственная перепись 1926/27 гг. зафиксировала 707 чуванцев. Из них оседлые составляли 55%, кочевые – 45% (Терлецкий, 1932. С. 18–19). С 1927 по 1989 г. в переписях и других официальных документах чуванцы не фиксировались как самостоятельный народ. Всесоюзная перепись населения 1989 г. выявила 944 чуванца (Всесоюзная перепись, 1990), Всероссийская перепись 2002 г. – 1380 чуванцев (Богоявленский, 2005). Кочевые и оседлые группы в значительной степени смешались друг с другом и с соседними народами.

История изучения. В литературе чуванцы впервые упоминаются в известной книге Витзена (*Witsen*, 1705. С. 668). С тех пор к истории и этнографии чуванцев в той или иной связи обращались многие исследователи, но специальных работ, посвященных этой этнической группе, до настоящего времени очень мало.

Наиболее полное этнографическое описание чуванцев XIX в. принадлежит учителю церковноприходской школы с. Марково А.Е. Дьячкову (*Дьячков*, 1893)³. В его книге “Анадырский край” содержатся интересные зарисовки быта чуванцев, приводится описание их обычаев, даются образцы фольклора. В обширном предисловии к этой работе, написанном Ф.Ф. Буссе, представлены демографические данные по Анадырскому краю в 1880-е годы (*Буссе*, 1893).

Сведения о чуванцах XIX – начала XX в. содержатся в публикациях официальных лиц, посещавших места проживания чуванцев по долгу службы. Помимо личных наблюдений, эти авторы использовали в своих исследованиях документы Колымского и Анадырского управлений. Таковы работы колымского исправника Г.Л. Майделя (*Майдель*, 1894), адъютанта командующего войсками Приамурского округа полковника А.В. Олсуфьева (*Олсуфьев*, 1896). Подробные сведения о жителях Анадырского округа, в том числе о расселении, численности, хозяйственных занятиях чуванцев, даны в работах Н.Л. Гондатти (*Гондатти*, 1897 а, б, в, г, д; 1898), возглавлявшего Анадырскую округу в 1893–1897 гг., Н.П. Сокольников, сменивший Н.Л. Гондатти на этом посту и проживший в Маркове с 1897 по 1907 г., подробно описал народную медицину, быт и родильные обряды марковцев в специальной статье (*Сокольников*, 1912). В коллекциях, собранных Н.Л. Гондатти на Чукотке и хранящихся в музеях Санкт-Петербурга и Хабаровска, содержатся предметы материального быта чукчей, кереков, чуванцев и других народов. Н.П. Сокольниковым также была собрана большая коллекция – более 2600 предметов, представляющих культуру коренных народов Северо-Востока, в том числе чуванцев. В сборе и обработке коллекции принимала участие жена Сокольникова Евдокия, имевшая чуванско-корякское происхождение.

Материалы о чуванцах, основанные на личных наблюдениях и исследованиях содержатся в работах В.Г. Богораза (*Богораз*, 1900; 1934) и В.И. Иохельсона (*Иохельсон*, 1994; 1997). Особую научную ценность представляют фольклорные материалы, записанные у чуванцев В.Г. Богоразом.

³ Об Афанасии Ермиловиче Дьячкове (1840–1907), чуванском просветителе и краеведе см.: *Жихарев Н.А.* Повесть об Афанасии Дьячкове // А.Е. Дьячков. Анадырский край. Магадан, 1992.

Упоминания о чуванцах имеются и в фундаментальной работе Н.В. Слюнина, участника Охотско-Камчатской экспедиции (1895–1898) (Слюнин, 1900. С. 355 и др.), в известной монографии Н.Ф. Калининкова, исследовавшего в 1908–1909 гг. по поручению губернатора Приморского края Чукотский полуостров (Калининков, 1912).

В советский период вышло немного работ, специально посвященных чуванцам. Это, в частности, объясняется тем, что они в течение шести десятилетий не имели статуса самостоятельного народа. Чуванцы сохраняли самосознание и этническое самоназвание, но их официально относили к русским, юкагирам, чукчам, камчадалам. Тем не менее, источники и историография по чуванцам в советское время пополнились.

Вопросы, связанные с историей чуванцев, их численностью и расселением в XVII–XVIII вв., их взаимоотношением с юкагирами, чукчами, коряками, русскими рассматривались в советский период в уже упоминаемых выше общих работах по истории народов Крайнего Северо-Востока Сибири (Вдовин, 1944; Долгих, 1960; Гурвич, 1966б; Афанасьева, 1999 и др.).

Интересная публикация, посвященная истории чуванцев (“юкагирам чуванского рода”) в XVIII в., принадлежит И.С. Гурвичу (1957б). В ней автор приводит и анализирует чрезвычайно информативный документ 1754 г. – “Список имущества, захваченного чукчами при разгроме юкагиров на р. Налуче”, позволяющий судить о хозяйстве и быте, материальной культуре чуванцев в этот период.

Содержательными источниками по истории и этнографии чуванцев в 1920–1930-х годах служат отчеты и доклады членов Дальневосточного отделения Комитета содействия народностям северных окраин при Президиуме ВЦИК РСФСР (1924–1935 гг.) (ГАРФ. Ф. Р-3977). В этих документах наряду с другими народами Дальнего Востока часто упоминаются чуванцы, характеризуется их социально-экономическое положение в первые десятилетия социалистических преобразований.

Советские этнографы, фольклористы проводили специальные полевые исследования среди чуванцев. Известные североведы И.С. Вдовин, И.С. Гурвич, руководившие Северной экспедицией Института этнографии АН СССР (с 1991 г. – Институт этнологии и антропологии РАН), в 1960–2000 гг. неоднократно посещали чуванские селения. Полевые дневники и отчеты об этих поездках хранятся в Архиве ИЭА РАН (Ф. 44 и др.) и в Архиве МАЭ РАН (Ф. 36 и др.).

Несколько специальных статей по истории и этнографии чуванцев было опубликовано в 1970–2000 гг. (Савоскул, 1974; Туголуков, 1974; Гурвич, 1992; Батьянова, Горохов, 1994; Шенталинская, 2000; 2003). Они представляют собой изложение сведений о чуванцах, дополненных собственными экспедиционными наблюдениями и архивными материалами. В этот же период был опубликован ряд работ, посвященных фольклору чуванцев (Савоскул, 1982; Шенталинская, 1983; 1995; 1996; 1999; 2004; 2008; 2009а; 2009б; Батьянова, 2005).

Надо отметить, что в работах 1990–2000 гг. (Гурвич, Батьянова, 1991; Гурвич, 1992) особое внимание уделяется этническому самосознанию чуванцев, их этносоциальному статусу как в современном постсоветском обществе, так и в предшествующие периоды. Исследователи отмечают большую социальную активность чуванцев, которая прослеживается начиная с XVII в. до настоящего времени. Разнообразные весьма информативные сведения, касающиеся этнического самосознания чуванцев, содержатся в монографии Н.Б. Вахтина, Е.В. Головки и П. Швайцера “Русские старожилы Сибири: социальные и символические аспекты самосознания” (М., 2004). Чуванцы-марковцы рассматриваются в этой работе как этнографическая группа русских сибиряков. Сведения об этни-

ческой истории, материальной и духовной культуре чуванцев даются в интерпретации как самих авторов, так и их информаторов. Работа основана на оригинальных полевых и архивных материалах.

Большой интерес участников 2-го конгресса арктических исследований (Финляндия, Рованиemi, 1995 г.) вызвал доклад о чуванцах О.Ю. Артемовой “Один этноним, два этноса”, подготовленный ею на основе собственных полевых наблюдений (Artyomova, 1995).

Фундаментальных монографических работ, специально посвященных чуванцам, до настоящего времени не опубликовано. В 1993 г. в Анадыре вышла брошюра А.А. Бурыкина “Чуванцы: Происхождение и этническая история. Материальная и духовная культура (конец XIX – начало XX в.)”, где кратко обобщены материалы по истории и этнографии чуванцев. В архиве МАЭ (Кунсткамера) хранится рукопись монографического исследования И.С. Вдовина “Чуванцы” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16), посвященного преимущественно их материальной культуре.

ОСНОВНЫЕ ВИДЫ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Чуванцы в XVIII в. вели кочевой образ жизни. Они жили в переносных конических чумах с остовом из жердей, крытых корой и дерном. В документах того периода упоминаются также “ровдужные чумы” чуванцев. (Гурвич, 1957б. С. 251–257).

В XIX в. оседлые чуванцы проживали преимущественно в селениях, расположенных по р. Анадырю и его притокам, часто вместе с русскими старожилами, юкагирами, ламутами (эвенами). Селения чуванцев были малочисленными. Как заметила Г.М. Афанасьева, они были “ вдвое меньше по числу хозяйств и занятых в них людей, чем селения, принадлежащие этническим группам морских зверобоев” (Афанасьева, 1999. С. 116). Это обстоятельство исследовательница объясняет тем, что условия охотничьего и рыболовного жизнеобеспечения чуванцев не позволяли создавать большие поселки. Наиболее крупное из чуванских селений Марково⁴. С учреждением в 1888 г. Анадырского округа с. Марково было определено его административным центром. Это способствовало развитию его инфраструктуры, росту численности населения. Постоянное пребывание здесь государственных чиновников стимулировало особое внимание к нему центральной власти: “Понадобилась регулярная связь с устьем Анадыря, куда ежегодно в летнее время приходил военный корабль, доставлявший из Владивостока для начальника управления и его команды продукты продовольствия, почту и т.п., а также товары для марковских торговцев” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 123). В конце 1890 -х годов в Маркове жили, по свидетельству Н.Л. Гондатти, 304 человека (140 мужчин и 164 женщины), составлявших 60 семей. 149 человек из них (24 семьи) значились в официальных документах чуванцами. Остальное население представляли юкагиры (36 чел., 9 семей), ламуты (эвены), чукчи, русские казаки, мещане, представители духовенства.

Помимо Маркова, оседлые чуванцы жили в этот период в следующих поселках: Еропольский (130 верст от Маркова), Оселкино (20 верст выше Маркова), Солдатово, “У Банной”, “За Марковкой” (Гондатти, 1897г). В каждом из этих поселков проживало от трех до 20 семей чуванцев. О поселке Еропольском Н.Л. Гондатти сообщает следующее : “ В поселке тринадцать дворов и четыре хозяйства, в числе ... построек находится часовня и три амбара, принадлежащие трем жителям села Марково, складывающим здесь оленьё мясо, приобретаемое ими от кочующих поблизости в весьма большом количестве оленеводов” (Гондатти, 1897г. С. 71).

Селения оседлых чуванцев включали до трех десятков срубных домов, обычно с плоской или покатой крышей, без потолка, деревянным или земляным, застланным оленьими шкурами полом. Дома строились из местных пород строевого леса: лиственницы, осины и тополя, нередко для строительства использовали и наносной лес. Крыши заваливали жердями, камнями, покрывали мохом или дерном, осиновой корой. Пол и потолок делались из грубо обтесанных досок.

⁴ Летом 1999 г. марковцы торжественно отметили 350-летие основания землепроходцем Семеном Дежневым Анадырского острога, которое они приурочивают к дате основания их селения.

В стенах прорубали три-пять маленьких окон. Оконные проемы закрывались пленками, изготовленными из китовых кишок, или специально выделанными, очень тонкими оленьими кожами – “окончиной”. Во время зимних морозов к окнам примораживали вырубленные квадратом льдины. На ночь окна закрывали ставнями или завешивали оленьими шкурами. Стеклозанные окна в конце XIX в. встречались у чуванцев очень редко.

Другим видом жилища оседлых чуванцев были так называемые юрты – деревянные постройки, представлявшие усеченную четырехгранную пирамиду. На зиму юрты утепляли, обкладывая их дерном или заваливая землей, и они лучше сохраняли тепло, чем дома. Характерно, что слово “юрта” для обозначения жилого помещения сохраняется у пожилых чуванцев до настоящего времени. В самосознании младшего поколения это понятие фигурирует как один из признаков этнической идентичности: «Юрта – это не яранга, яранга – это чукотская: а у нас, чуванцев, были юрты, они также были шкурами покрыты выделанными: только яранга куполообразная, а юрта – нет. Само название “юрта”, конечно, не северное, но бабушки все говорили: “Юрта, юрта”. Это что-то наподобие чума: но чумом не называли, а говорили именно – юрта» (ПМА, 1999, Марково).

Чуванские селения не имели улиц. Н.Л. Гондатти писал, что в с. Маркове “все постройки стоят без всякого порядка, без какого-либо даже намека на улицу, в разброс и иногда на довольно большом расстоянии друг от друга, до ста и более саженой, вследствие этого опасности большого пожара не существует, и старики не помнят большого пожара” (Гондатти, 1897в. С. 115). “Каждый дом стоит отдельно, и хозяин его не обращает никакого внимания на то, какой стороной обращен он к соседнему, заботятся главным образом только о том, чтобы окна были обращены на юг” (Гондатти, 1897г. С. 89).

Важнейшими общественными сооружениями чуванских селений были церкви и часовни. Первая церковь в с. Маркове была построена по инициативе чуванцев в 1862 г. В с. Еропольском в 1889 г. была построена часовня.

Дома и юрты обогревали чувалами – очагами из тонких жердей, скрепленных плетнем и обмазанных снаружи и внутри глиной – “нечто вроде широкого овальной формы камина с широким и высоким почти до потолка отверстием и с низкой прямой трубой, закрываемой после топки снаружи (сверху) оленьими шкурами” (Гондатти, 1897в. С. 113). В зажиточных семьях сооружали в домах печи из сырцового кирпича. Внутреннее помещение дома или юрты состояло обычно из кухни и спальни, иногда разделенной перегородкой на две части. В некоторых домах имелись сени, служащие также кладовкой. Справа от входа из сеней находился чувал.

Предметами мебели в жилых помещениях были столы (обычно очень низкие), лавки. Спали чуванцы на деревянных самодельных кроватях со спинками, на нарах, лавках, на полу. Для маленьких детей делали люльки – “зыбки”, которые подвешивали к потолку. Из утвари у чуванцев были распространены ковши, ведра, корыта, тазы, деревянная посуда, ножи. Для чистки металлической утвари употребляли печную золу, при мытье пола использовали мелкие камешки. Одна из жительниц Маркова рассказывала об этом следующее: “Нас (детей) посылали на речку и (мы там) искали мелкие камни в крапинку, когда речка мелела. Потом камни на сильном огне накалялись и дробились. И это... называлось дресва. С ней мыли дощатые полы” (ПМА, 1999, Марково).

Некоторые семьи жили зимой в землянках, посредине которых разжигался костер; выходом для дыма служило отверстие, сделанное сверху. Оно закрывалось прозрачной льдиной и одновременно служило окном.

Из хозяйственных построек оседлых чуванцев наиболее важными были кухни-поварни. Это были невысокие постройки – чуть выше человеческого роста, с

земляным полом, с небольшим окном или без окна. Внутренняя площадь таких поварен около 12 кв. м. Убранство их составляли невысокие столики, а также нары-уруны, используемые как лавки. Пищу в поварнях готовили на шестке – специальном ящике из досок, засыпанном землей, на которой разводили костер, дым от него выходил через отверстие в крыше. Над костром подвешивали на тагане (толстая палка с крюком на конце, прикрепленная к перекладине, положенной поперек дымового отверстия) посуду, в которой и варили пищу (Архив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 6. Д. 1088. Л. 61–62). Для хранения продуктов строились лабазы – маленькие срубы с двускатной крышей на сваях: “При жилье устраивается обыкновенно лабаз, четырехугольный сарай на столбах, вышиною $\frac{1}{2}$ – 2 аршина, лестницей служит по преимуществу бревно с нарубками для ног, крыты они так же, как и жилые помещения. Делаются иногда на ножках, главным образом из-за весенних наводнений, которые заливают почти все здания местных поселков, а также в защиту от мышей” (*Гондатти*, 1897 в. С. 114–115). В дневниках этнографов, посещавших поселки чуванцев-оленоводов в 1960-х годах, также имеются упоминания о лабазах: “При домах устроены также лабазы (конструкция – вроде козел); варианты с использованием живых деревьев, пней. На лабазах хранятся зимние вещи” (Архив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 6. Д. 1095. Л. 54). Лабазы сооружали и на местах летних рыбалок.

В некоторых хозяйствах для хранения продуктов строили амбары, иногда двухэтажные.

Весной во время половодья, когда поселки затапливались водой, жители переезжали из домов в лабазы; некоторые жили на крышах своих домов, или в лодках, которые привязывали к деревьям и домам.

Для хозяйственных нужд повсеместно использовались также вешала – четырехугольные деревянные сооружения в рост человека, на которые клали длинные жерди, на них подвешивали и вялили рыбу и оленье мясо. Зимой на вешалах хранили нарты, лодки и пр.

В некоторых хозяйствах были бани. Н.П. Сокольников так описывает бани чуванцев-марковцев: “Бань в Маркове всего четыре: все они черные и очень маленькие – просто сруб, вместимостью около 70–75 кубических аршин с потолком, прикрытым землею, без крыши и с дверью прямо на двор. Пользуются ими, но довольно редко, хозяева и еще весьма немногие” (*Сокольников*, 1912. С. 73).

Кочевые чуванцы в XIX–XX вв. жили в ярангах чукотского типа – меховых шатрах со спальным пологом. По наблюдениям И.С. Вдовина, “полога у чуванцев и зимой стоят мехом наружу, они их не снимают и не выколачивают, как это делают северные чукчи. Обычно стоит в яранге 1-2 полога... Для гостей часто ставят особый полог” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1 Д. 65. Л. 61 об.).

В советское время, после перевода кочевников-оленоводов на оседлость и переселения оленеводческих семей в поселки, яранги нередко ставились рядом с домами и использовались в качестве летнего жилища. Это отмечено в дневнике В.П. Монастырной, посетившей чуванцев в 1968 г. в составе одного из отрядов Северной экспедиции Института этнографии АН СССР: “Почти у каждого дома, где живут чуванцы, стоит яранга (иногда – облегченное сооружение из нескольких конструктивных элементов яранги, покрытых шкурами или брезентом), которая служит летней кухней; старики предпочитают летом жить в ярангах – там устроены пологи” (Архив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 6. Д. 1095. Л. 54).

В 1980–1990-е годы оленеводы вместо яранг часто стали использовать меховые палатки. Тем не менее, яранги бытуют у оленеводов до настоящего времени: “Еропол – старинное село. Когда я родилась, там жили в домиках, а на лето ставили яранги. В яранге меньше комаров, чем в деревянных (домах. – *Е.Б.*). Сейчас

в тундре-то конечно есть яранги. ... У нас в поселке была яранга. Каждое лето ее ставили. Когда мама умерла, мы ярангу сожгли. А когда я уехала в тундру, мы палатку только ставили. Летом – брезентовую, а зимой – меховую. Конечно, удобнее в палатке жить” (ПМА, 1999, Марково). “Сейчас по-современному ставят яранги в Чуванском. Сверху шкура, а внизу вместо шкур – брезент” (Там же).

Хозяйство и культура оседлых и кочевых чуванцев существенно различались. Оседлые чуванцы-марковцы, подобно юкагирам вели комплексное хозяйство, включавшее рыболовство, охоту на дикого оленя на речных переправах, разведение ездовых собак. Основу хозяйства кочевых чуванцев составляло крупнотабунное оленеводство чукотско-камчатского типа, для которого характерны слабая прирученность оленей, отсутствие пастушеской собаки, использование оленя в качестве транспортного животного только в упряжке. Многие из оседлых чуванцев имели собственных оленей, которые выпасались в стадах их кочевых соседей – чукчей и чуванцев.

Рыболовство. Важнейшую роль в хозяйстве оседлых чуванцев играло рыболовство. Объектом лова были речные, морские и озерные рыбы. Как отмечал И.С. Вдовин, “перешедшие на оседлость аборигены, естественно, заимствовали от русских комплекс орудий, технику рыболовства и способы заготовки рыбы впрок, разные рецепты изготовления рыбных блюд” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 78). Среди орудий рыболовства чуванцев – невода, сети, **езы**, (заграждения из кольев и прутьев, устанавливаемые поперек реки), мережи, крюки и уды (*Гондатти*, 1897в. С. 115). Сезон активного рыболовства начинался весной: «После ледохода, лишь только вода “дрогнет”, то есть пойдет на убыль, что обыкновенно бывает в первой половине июня, редко во второй, как почти все жители покидают селение и разъезжаются по разным местам: одни едут со всеми семьями вниз по Анадырю промысливать по большой еще воде... рыбу сетками, а после неводами и остаются там до половины июля, когда возвращаются назад, чтобы ловить красную, за это же время промысливают также и внешнюю птицу; другие едут тоже с семьями, на летники, где поправляют поварни, вешала, карбасы, ветки и вместе с тем, занимаются ловлей рыбы, прежде сетками, а потом, в июле, и неводами» (*Гондатти*, 1897 г. С. 85). Весной ловили преимущественно белую рыбу: чира, горбуна, востряка, нельму. Наибольшее хозяйственное значение имел лов красной рыбы, который производился во время ее рунного хода с середины июля до середины сентября. А.Е. Дьячков писал: “Хотя и есть в Анадыре нельма, чир, налим, горбун, востряк, щука, хариус, сельдь, мальма, горбуша, пильга и конек, но все эти породы водятся в малом количестве и в случае недостатка красной рыбы не устраняют голода” (*Дьячков*, 1893. С. 55)⁵.

Все жители поселков вместе с собаками находились во время хода красной рыбы в летних поселениях, вблизи от рыбных тоней. Красную рыбу: кету, горбушу, нерку, чавычу ловили в больших количествах. Для ловли использовали неводы, сети, удочки, сачки, остроги. При хорошем ходе рыбы одним неводом добывали до 7500 рыб за лето. На зиму рыбу заготавливали преимущественно в виде юколы, приготовленной из красной рыбы. По описанию В.И. Вдовина, “пойманную рыбу принято было обрабатывать не ранее чем через сутки после того, как она побудет в воде в специальной загородке у берега. Делалось это для того, чтобы рыба немного обмякла и стала более податливой при разделке” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 91). По наблюдениям Т. С. Шенталинской, сделанным на

⁵ Об изобилии в реке Анадыре красной рыбы писал в свое время Семен Дежнев: “А рыбы красной приходит много. И та рыба внизу Анандыру от моря идет добра, а вверх приходит худая, потому что та рыба замирает вверх Анандыру-реки, а назад к морю не выплывает” (Русские мореходы, 1952. С. 128–129).



Рыбалка на Анадыре. Заготовка икры
Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Марково.
Фото Т.С. Шенталинской, 1981 г.

рыбалке в Маркове в 1981 г., рыбу после ее вылова сразу разделявали на специальных столах, стоящих на берегу. (Устное сообщение Шенталинской). После этого рыбу разрезали вдоль по спине и по брюху на два пласта и развешивали на вешалах, где она вялилась все лето. В начале сентября юколу складывали в амбары.

В советское время рыболовство продолжало оставаться важнейшим хозяйственным занятием. По свидетельству И.С. Вдовина, “в 1960 году в колхозе им. 1-го Ревкома Чукотки... из значительного количества добытой кеты готовилась юкола, которая шла в распределение на трудодни. Сохранились все основные орудия и способы рыбодобычи, теперь несколько усовершенствованные и приспособленные для коллективного промысла: невода, плавные и ставные сети на лососевые и частичковые породы рыб, связанные из готовой дели, капроновые и т.д.” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 30). Для личного потребления чуванцы занимались рыбной ловлей круглый год, используя для каждого времени года различные орудия и приемы: “Едва начнутся забереги, как начинается ход чира



Рыбалка на Анадыре. Заготовка юколы
Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Марково.
Фото Т.С. Шенталинской, 1981 г.

и сельдятки, их ловят сетками. Зимой реку перегораживают заборами из тальниковых, ольховых прутьев, оставляя несколько ворот-проходов, в которые ставят вентиля без открылков. В это время ловится налим, иногда попадается нельма” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 65. Л. 34).

Рыболовство продолжает играть большую роль в хозяйстве чуванцев до настоящего времени.

Охота. Важнейшим из охотничьих промыслов оседлых и кочевых чуванцев была охота на дикого оленя. Стада диких оленей ежегодно совершают два больших перехода по территории Прианадырья. Весной они мигрируют с юга на север, осенью – в обратном направлении. Кочевые чуванцы имели возможность охотиться на дикого оленя все лето, так как кочевали в тех же местах, где проводили лето дикие олени, которые нередко очень близко подходили к их стадам. Оседлые чуванцы охотились на диких оленей в местах их переправы через р. Анадырь в 200–400 км от Марково. Весной, в мае – июне, оленей добывали на льду или (после половодья) на воде. Для этого из Маркова отправляли охотничью

артель в составе 10–15 человек. На охоту выезжали на долбленых лодках-каюках. Весенняя поколка продолжалась около недели, за которую каждому охотнику удавалось добыть по 10–20 оленей.

Весеннюю охоту марковцев на дикого оленя так описывает Н.Л. Гондатти: “Весною ход открывают важенки, которые спешат перейти реку, чтобы успеть до тельбы найти себе удобные места; все важенки переходят реку по льду; за ними идут быки, причем многие запаздывают и переходят реку уже по воде, летом же идут все более или менее вместе. Когда олень идет по снегу или льду, то его бьют почти исключительно из ружей, причем бывает, что на одном месте сразу добывают до 30–40 штук... В случае хорошего наста оленя гонят собаками, но делается это редко; также иногда промышляют и при помощи луков-самострелов и петель, расставляемых на тропах. Когда олень плышет, то его редко бьют из ружей, по большей части колют железным копьем, насаженным на длинное до двух саженой древко или на один из концов весла. Лишь только стадо войдет в реку и отплывет несколько десятков саженой от берега, как навстречу ему или вдогонку... устремляются на легких деревянных лодках-ветках или в кожаных, сделанных из кожи нерпы или оленей, байдарках промышленники, по одному в каждой ветке или байдарке... Пока стадо не достигает другого берега... успевают в зависимости от величины стада и ловкости убить несколько десятков” (Гондатти, 1897в. С. 130).

От добытых весной оленей использовали преимущественно мясо. Нередко в весенний период это мясо служило для оседлых чуванцев и их собак единственным средством спасения от голода. Характерно, что именно с весенней охотой на дикого оленя был связан обычай “равной доли”: “Все, добытое весной, делится поровну между всеми участниками охоты, которые в свою очередь делятся со всеми родственниками и знакомыми так, что добытый корм делается почти общим достоянием” (Гондатти, 1897б. С. 134). Шкуры “весенних” оленей из-за их плохого качества не использовались для изготовления ровдуги (замши), из них обычно делали летние пологи, служащие защитой от дождя, мошек и комаров. Весной оленей добывали сравнительно немного.

Более важное значение имели осенние поковки оленей, которые проходили с середины августа по октябрь. В осенних половках принимали участие даже женщины. Каждый охотник добывал в это время обычно по 40–50 оленей. Н.Л. Гондатти писал, что “летнего оленя добывают гораздо больше и не только из-за мяса, но и из-за шкуры, из которой в это время получают наилучшие ровдуги” (Там же). Впрочем, некоторые оседлые чуванцы не охотились в августе на оленей, так как время перекочевки оленей совпадало со временем хода красной рыбы, имевшей для хозяйства более существенное значение, чем добытое оленьё мясо. Как заметил Гондатти, “промышляют дикого оленя далеко не все, только те, у кого или семья очень большая, или нет собственного завода (т.е. невода и карбаса) для лова рыбы и если кто по каким-либо причинам не мог соединиться с другими семьями” (Там же. С. 132).

Мясо оленей, добытых в августе, запасали на зиму. Для этого его разрезали на части и вялили на вешалах. Сушеное мясо складывали на зиму в мешки. С оленей, добытых в сентябре, снимали только шкуры. Их туши сохраняли в целом виде, а если оленя добывали после сентября, то его хранили вместе со шкурой – вынимали только внутренности.

Охота на дикого оленя приносила существенную помощь хозяйству чуванцев и в 1990–2000-е годы. Традиции этого старинного промысла сохранились: “Сейчас мы стараемся мяса заготовить, настрелять. Копаем яму большую, как холодильник делаем в яме. И туда складываем мясо, чтобы оно замерзло. В октябре же

стреляешь, когда морозы хорошие. Так мясо заготавливаем. Так и в старину делали. На переправах сейчас тоже охотятся, но очень далеко (ПМА, 1999, Марково).

Из пушных зверей чуванцы более всего охотились на зайца, лисиц, песцов, горностаев. Меньше охотились на белку, волка, росомаху, медведя. В качестве орудий охоты использовали ружья, капканы и различные ловушки (пасти, клепцы, чирканы). Капканы приобретались через чукчей у американских моряков и торговцев. У них же старались приобрести и огнестрельное оружие. “Прежде и еще очень недавно, — писал Н.Л. Гондатти, — ружья здесь были исключительно кремневые, затем появились пистонные, которые сохранились в настоящее время, но, преимущественно, дробовые, употребляемые для охоты за птицей. За зверем же теперь охотятся также и с винчестерами разного калибра..., приобретаемыми через чукоч от американцев и в настоящее время некоторые ими обзавелись, но в общем сравнительно мало” (Гондатти, 1897в. С. 136). Добытую пушнину обменивали у торговцев на кирпичный чай, сахар, табак, муку, медную и железную посуду. Эти товары в случае крайней необходимости обменивались у кочевых чукчей на оленье мясо: “Отец пушнину добывал, охотником был. Он у американцев закупал посуду, все необходимое и обменивал у чукчей на мясо” (ПМА, 1999, Марково). “За красную лисицу, — писал Н.Л. Гондатти, — дают 3, а весной и 2 кирпича чаю с фунтом сахара и 4 фунта черкасского табаку... Что касается до горностаев, то они вносятся за свечи в местную церковь, которая потом их продает с аукциона, причем в 1894 г. они пошли по 25 коп. за штуку” (Гондатти, 1897в. С. 135–136). По мнению И.С. Вдовина, пушная охота в традиционном хозяйстве чуванцев играла менее важную роль, чем другие промыслы. Правда, исследователь оперировал при этом данными середины XX в.: “Об относительно слабом развитии пушного промысла чуванцев, — писал он, — можно судить по оснащенности бригад охотников соответствующим снаряжением. В 1960 г. в Чуванске на 113 хозяйств сельского совета было только пять охотничьих собак, 15 мелкокалиберных ружей, один карабин, 58 капканов. Члены охотничьих бригад занимались охотой лишь в осенне-зимний сезон, а летом — рыболовством. Такое совмещение этих промыслов практиковалось во всех отделениях Марковского и других совхозов Прианадырья, что определялось традиционным порядком промысловой деятельности оседлых чуванцев” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 25).

Из птиц преимущественно охотились на гусей, куропаток и лебедей. Весной для охоты на птиц использовали почти исключительно ружья, реже птиц ловили с помощью капканов. Гондатти отмечал, что при весенней охоте на птиц “идет самый усиленный расход пороха и свинца; стреляют рубленой картечью, пулями, а за недостатком свинца... мелкой галькой, нарезанными кусками твердого дерева, иногда рубленой медью, если есть старые чайники, котлы и т.п.” (Гондатти, 1897в. С. 141–142). На лебедей и гусей охотились почти исключительно из-за мяса: “На пух и перо спроса нет, и лебедь идет только на удовлетворение домашних потребностей; лебяжьи же шкурки иногда продаются в Гижиге, по рублю за штуку” (Там же. С. 142).

Главный птичий промысел — линный — начинался с конца июня и продолжался до окончания линьки птиц. Охотились в это время главным образом на гусей. Основным орудием охоты на линных птиц была шатина. Она представляла собой древко, изготовленное из лиственницы, на переднем конце которого было привязано четыре железных зубца. Шатину метали в ныряющего гуся. Добытая птица служила пищей не только для людей, но и собак. Из-за недостатка соли птичье мясо редко запасали на зиму. Поздней осенью (иногда до Рождества) и ранней весной (до ледохода) чуванцы промыслили куропаток.

По свидетельству И.С. Вдовина, “чуванцы и юкагиры в с. Усть-Белая еще в 50-х годах XX века ловили молодых гусят (птенцов), держали на чердаках своих домов, выкармливали, а осенью забивали. Некоторые охотники оставляли гусынь на зиму, а весной использовали их в качестве манка, привязывая на песках около своих скрадок” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 22).

Иногда чуванцам удавалось охотиться и на морских животных (нерпу, лахтака), которые во время рунного хода лососевых поднимались вслед за ними вверх по Анадырю вплоть до Маркова и даже до устья р. Белой. На морских зверей охотились с помощью ружей и копий. В документах XVIII в. упоминаются “невода ременные”, которые, по мнению И.С. Гурвича, чуванцы, по-видимому, использовали при охоте на нерпу (Гурвич, 1957б. С. 249).

При охоте на некоторых животных и птиц, при употреблении их мяса в пищу существовали определенные правила и ограничения. Особенно это касалось медведей и лебедей.

Оленеводство. В списке имущества, захваченного чукчами при разгроме юкагиров чуванского рода в 1754 г., значатся олени. И. С. Гурвич, анализируя эти сведения, отмечает: “Из документа следует, что все юкагиры владели оленями. Наиболее богатые имели по 275–300 оленей, бедные – по 3–6. Быки ценились по 6 руб., важенки (самки) по 8, телята по 2 руб.” (Гурвич, 1957б. С. 248). По подсчетам И.С. Вдовина, сделанным на основе этого же документа, “в стойбище Ядачи Соболякова, состоявшего из 6 чумов, было 300 голов оленей, из них 78 упряжных быков (?), 35 «санок возовых, крытых ровдугами, т.е. грузовых, 23 “езжалых санок” для легкой езды. В стойбище “князца” Наями (?) Соболякова было три чума и имелось 275 оленей, из них упряжных было 5, грузовых нарт 24, легковых 17» (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 47). В этом же списке упоминаются оленье упряжь, оленье седла, различные изделия из оленьей кожи и пр. (Гурвич, 1957б).

Оседлые чуванцы и в XIX, и в XX в. имели оленей. “Что касается домашних оленей оседлого населения, – писал Гондатти, – то они им служат в трудные годы неулова рыбы, дикого оленя или морского зверя, больше для одежды и пищи, чем для езды; только у одной семьи есть свое стадо в 80 голов, а у других они разбиты по несколько штук по родственникам и знакомым оленеводам...” (Гондатти, 1897в. С. 161). В 1894–1895 гг. у оседлых анадырцев было около 170 голов домашних оленей (Там же. С. 163).

Крупнотабунное оленеводство кочевых чуванцев ничем не отличалось от чукотско-корякского. О возникновении этой хозяйственной отрасли у чуванцев И.С. Вдовин писал следующее: “На протяжении конца XVIII – первой половины XIX в. они (чуванцы. – Е.Б.) постепенно перешли к пастушескому оленеводству чукотско-корякского склада, усвоили способы ведения такого хозяйства, весь его обиход, быт, включая ярангу с пологам и даже язык... Такой трансформации экономических основ жизни чуванцев, их этническому состоянию способствовали ряд причин: сокращение численности диких оленей, почти полное исчезновение лосей и значения охоты на парнокопытных, как основного источника существования; благоприятные природно-географические условия для развития оленеводства, родственные связи с коряками-оленеводами. Во второй половине XIX – начале XX в. они уже превратились в пастушеских оленеводов, владельцев значительных стад оленей” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 55).

Об образе жизни кочевых чуванцев свидетельствует ветеринарный врач И. Нигголь, обследовавший оленеводство Гижигинского уезда в 1911 г. В отчете о своей командировке он упоминает “два лагеря чуванцев по 5 юрт в каждом. Имели они по 2000 оленей каждое. Кочевали чуванцы также три юрты с пятью табунами на р. Олое (на Колымской стороне Станового хребта), четыре хозяина

с четырьмя табунами по р. Аянке и западнее Еропола четыре хозяина с четырьмя табунами” (ПФА РАН. Ф. 250. Оп. 5. Д. 114. Л. 17).

По данным Приполярной переписи 1926–1927 гг., в восьми кочевых хозяйствах чуванцев Пенжинского района и 13 хозяйствах Марковского района насчитывалось 23 697 оленей (Итоги переписи, 1929. С. 200, 207). И.С. Вдовин, анализируя данные Приполярной переписи, обратил внимание на то, что среднее количество оленей “на одно чуванское хозяйство составляло 1124 головы, тогда как у чукчей 387, у коряков – 367, у эвенов – 7” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 56).

В то же время И.С. Вдовин выделяет группу “малооленных” чуванцев на р. Белой и ее притоках, совмещавших оленеводство с охотой и рыболовством (Там же. Л. 59–60).

Дальнейшее развитие получило оленеводство у чуванцев после коллективизации. В этот период на Чукотке стали использовать оленегонных лаек. На базе местного чукотско-чужанского оленеводства в 1960-х годах был создан один из крупнейших на Чукотке оленеводческий совхоз “Марковский”. Нововведения периода коллективизации прижились в этом совхозе. Так, И.С. Вдовин, посетивший Марково в эти годы, писал: “Во всех стадах Чужанского отделения Марковского совхоза имелись оленегонные лайки ближнего и дальнего действия, которые были завезены в совхоз вместе с инструкторами-ненцами в 1932 году” (Там же. Л. 62). До конца 1980-х годов в Маркове находился собачий питомник, представляющий оленегонных лаек для оленеводческих хозяйств Чукотки.

Помимо колхозных, впоследствии совхозных, оленей, чуванцы в советское время имели и небольшое количество оленей личных. По сведениям И.С. Вдовина, “на 1.1. 1961 г. в 44 хозяйствах чуванцев имелось 566 оленей в личной собственности (Там же. Л. 65).

Собирательство. Традиционно собирательством занимались и оседлые, и кочевые чуванцы. Это считалось женским занятием. Летом собирали и ели ягоды: морошку, шикшу, голубику, бруснику, смородину, жимолость. На зиму ягоды сушили, а собранные поздней осенью – замораживали.

В большом количестве собирали коренья, служившие приправой для мясной и рыбной пищи. О собирании населением бассейна р. Анадыря кореньев есть упоминание в документе 1763 г.: “А бабы и девки... все ходят и копают коренья, кое и запасают в зиму для употребления с икрою рыбы” (Там же. Л. 80).

До недавнего времени собирали “дикую картошку”. Традиции, навыки собирательства до сих пор передаются младшим поколениям: “Меня одна бабка учила собирать дикий картофель. Она говорила, что его собирают в конце августа, когда должен быть вот такой вкус. А потом она мне показывала: когда картофель собран чуть попозже, у него уже совсем другой вкус” (ПМА, 1999, Марково).

Осенью корни съедобных дикоросов собирали в мышиных норах: “Женщины в октябре месяце ходят по лесам, смотрят, где много мышиных нор, тут рубят землю топором и находят коренья кучками в так называемых мышиных амбарах, где мыши складывают запасы на зиму: коренья едят сырыми и кладут в похлебку (Дьячков, 1893. С. 11).

Продукты собирательства широко применялись в народной медицине. В качестве лекарственных средств чуванцы использовали кедровый стланик, багульник, золотой корень, листья морошки, соцветия пижмы, тысячелистник, ягоды рябины, шиповника, Иван-чай (кипрей), ольховые листья, полынь. Сбор и применение лекарственных растений сопровождалось религиозными обрядами. Листья и стебли некоторых растений заквашивали и запасали на зиму, используя их как средство, предупреждающее цингу. Секреты медицинского применения растений народные лекари передавали избранным родственникам.



В.П. Брагина с битками для сбора ягод
Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район,
пос. Марково. Фото Т.С. Шенталинской, 2000 г.

Традиции собирательства в значительной мере возродились в 1990-х годах, в период экономического кризиса в стране. Собирательство стало тогда одним из важных способов жизнеобеспечения населения чуванских селений. Об этом рассказывали мне в конце 1990-х годов жители Маркова: “Самое плодотворное и трудное время сейчас у нас. Здесь растет черная и красная смородина, брусника, голубика, шикша. Ягод очень много. Люди до морозов собирают. Если есть лодка или мотоцикл, то проблем нет со сбором. Но сейчас трудности с бензином. Грибы собираем. Коренное население раньше никогда не собирало и не ело грибов. Женщины приезжие меня научили консервировать грибы. В Ваегах мухомор собирают. Знаю, что старики пользуются им в основном в шаманских и в лечебных делах” (ПМА, 1999, Марково).

Извоз и торговля. Чуванцы издавна занимались посреднической деятельностью в меновой торговле чукчей с населением Охотского побережья. О существовании на Анадыре так называемой “юкагирской ярмарки” писал участник Великой Северной экспедиции Яков Линденау (см.: Вдовин, 1944. С. 256). Доку-

менты XVIII в. свидетельствуют, что у юкагиров “чуванского рода” в тот период бытовало “значительное число предметов русского производства, по-видимому, приобретенных... у русских промышленников, торговых и служилых людей”. (Гурвич, 1957б. С. 248).

Важным средством жизнеобеспечения оседлых чуванцев в XIX – начале XX в. было занятие извозом. Марковцы за приличный заработок возили на собаках торговцев, чиновников, переправляли различную кладь. Основные поездки осуществлялись в Гижигу, Каменское, Мариинский пост, на Анюйскую ярмарку, по кочевьям оленеводов и по “местным торжкам”. Путь в один конец до Гижиги занимал 18–25 дней, до Анюйской ярмарки – 14–18 дней. “В хорошие годы, – писал Гондатти, – при обилии корма и при отсутствии болезней на собак многие успевают сделать по три-четыре конца на зиму” (Гондатти, 1897в. С. 148).

Огромную социально-экономическую значимость в жизни чуванцев имела Анюйская ярмарка, организованная в начале XIX в. купцом П.А. Барановым и просуществовавшая почти сто лет. Здесь помимо товарообмена, проводилось крещение “инородцев”-язычников, собирався ясак.

Меновая торговля обычно происходила зимой и ранней весной: “Лишь только начнутся морозы и почва закрепнет, иногда еще до снега и до полного рекостава, в первой половине октября все торгующие отправляются за товарами, прежде ездили исключительно в Гижигу, а теперь, кроме нее, еще в селение Каменское... и в Ново-Мариинский пост” (Гондатти, 1897в. С. 154).

В декабре к пос. Марково подкочевывали оленные чукчи. Они располагались от поселка верстах в пяти-тридцати и оставались там около двух недель. В течение этого срока шла интенсивная “меновая торговля привезенной ими пушниной, мамонтовой и моржовой костью, ремнями, шкурами морских животных, их жиром, китовыми костями (употребляемыми на полозья...), выпоротками, иногда, но теперь очень редко китовым усом (скупают больше американцы) и в небольшом количестве американскими товарами, винчестерами с патронами, порохом и свинцом, ситцем, дрелью, капканами, крупчаткою, иногда спиртом. Меняют все это преимущественно на шкуры пыжиков и росомах, черкасский табак, медную и железную посуду, кирпичный чай с сахаром и на разные мелочи”. (Там же. 1897в. С. 150). По свидетельству Гондатти, в 1894 г. во время торгова, продолжавшегося с 25 января по 2 февраля, местными жителями “было приобретено 156 красных лисиц, 16 сиводушек, 19 речных бобров, 1 выдра, 43 белых песца, 4 росомахи, 4 бурых и 1 белый медведь, 1 волк, 885 белок, 684 выпоротков, 6 пыжиков, 38 недоростей, 122 ровдуги от ламутов, 15 камлей, тоже от ламут, причем каждая камлея делается из трех ровдуг, 3 пуда мамонтовой кости, 1 ½ пуда моржовой, 6 фунтов китового уса, 2 пары китовых костей под полозья, 8 пупков жира морских животных (пупком называется шкура нерпы, сделанная вроде мешка и набитая жиром), два винчестера; кроме того, были американские ситцы, дрель, порох со свинцом, которые разошлись по рукам бедноты, причем средняя стоимость одного аршина прекрасной дрели равняется в переводе на деньги 8–10 коп., цена ситца приблизительно такая же, но он очень плохого качества, легко рвется. В замен полученного было дано инородцам 256 кирпичей чаю, 42 фунта байхового чаю, 152 фунта сахару, 20 пудов 27 фунтов черкасского табаку, 2 пуда 27 ½ фунта медной посуды и 2 пуда железной, 14 шарфов (чукчи и ламуты их очень любят), 4 пары чашек, несколько платков, гренок, игл и ружейных замков” (Гондатти, 1897 г. С. 75).

Домашнее производство. Среди имущества, захваченного в 1754 г. чукчами у чуванского князца Ядачи Соболюкова, упоминаются “двои мехи”. “Не является ли это, – писал Гурвич, – свидетельством того, что юкагиры (чуванского рода. – Е.Б.) занимались кузнечеством?” (Гурвич, 1957б. С. 249).



К.Г. Беляева обрабатывает шкурку камендервой (скребком)
 Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Марково. 1960-е годы.
 Архив Т.С. Шенталинской

То, что среди оседлых чуванцев были кузнецы, в свое время отметил Н.Л. Гондатти, который писал: “Во всех почти поселках есть люди, знающие кузнечное дело, позволяющее им не только исправлять разные домашние вещи, но и приготавливать для мены, преимущественно с оленными инородцами на оленей, на лахтачи шкуры, ремни, жир морских животных и тому подобные разные изделия. Делают ножи мужские и женские, первые – узкие, а вторые – широкие, называемые здесь полешками; гатки – нечто вроде японских маленьких топориков; утки – кружки, которыми, вставив их в деревянные палки, в пять–шесть четвертей длины, пользуются при выделке шкур; копыя, огнива, небольшие котлы и т.д.” (*Гондатти*, 1897в. С. 148.). Недостаток железа был серьезной помехой для кузнечного дела. Материалом для чуванских кузнецов служили железные детали с американских судов, поставляемые в порядке обмена оленными чукчами.

Предметом домашнего производства оседлых чуванцев были также труты из тополя, осины, березы, изготавливаемые преимущественно для кочевого населения, а также табакерки – колтоны, которые через оленных чукчей попадали даже “к инородцам островов Берингова пролива и противоположного берега Американского материка” (Там же. С. 149).

Домашним ремеслом женщин-чуванок были преимущественно выделка оленьих шкур, изготовление ровдуги – оленьей замши и шитье меховой одежды, торбасов, рукавиц, перчаток. Чуванки славились своим умением обрабатывать оленьи шкуры. Занимались этим с декабря до половины марта, до начала Анюйской ярмарки, куда и отправлялась ровдуга. Ее выменивали на ситец, платки, иглы, гребни, чай, сахар.

Средства передвижения. Зимним видом транспорта у оседлых чуванцев были собачьи и оленьи упряжки. И.С. Вдовин отмечал, что “в летнее время чуванцы ездили на оленях верхом... Верховая езда и выючное использование оле-

ней чуванцами, видимо, не отличались от аналогичного использования оленей эвенами... с которыми они находились в тесных взаимоотношениях... Позднее чуванцы утратили почти полностью использование оленей для верховой езды” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 110, 113).

Как отмечал И.С. Вдовин, оленья упряжь чуванцев и чукчей совпадала в деталях.

Предпочтение чуванцы безусловно отдавали собачьему транспорту. “Самыми необходимыми домашними животными, — писал Гондатти, — являются для оседлого населения собаки, без которых невозможна оседлая жизнь, так как ни олень, ни тем более лошадь, не может жить при тех условиях, при каких живет собака” (Гондатти, 1897в. С. 157). При хорошей погоде на собачьих упряжках марковцы за пять–шесть дней проезжали около 500 верст. К езде собак приучали с шести-восьмимесячного возраста. Лучшим для ездовой собаки считался возраст от двух до двенадцати лет.

Собачья нарта обычно состояла из 8–14 собак, запряженных попарно в легкие нарты, сделанные из березы. Части нарт скреплялись с помощью кожаных ремешков. На одной нарте можно было перевозить груз в 12–18 пудов.

Собачий транспорт использовали не только зимой, но и летом. С помощью собак перевозили грузы на лодках вверх по реке, когда не было попутного ветра. Осуществлялось это таким образом: “От мачты лодки идет бечева, веревка или чаще моржовый ремень, к концу которого пристегиваются собаки до восьми штук, выпускаемые на берег, где только есть возможность им пройти; идут они бегом и за ними бежит человек, поддерживая бечеву и сбрасывая ее с встречных кустов или камней. Таким способом подвигаются вперед со средней скоростью 4–5 верст в час” (Там же. С. 160–161).



Я.Д. Созыкин на собачьей упряжке

Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Марково. Конец 1960-х годов.

Архив Т.С. Шенталинской

Марковцы славились на Чукотке как искусные собаководы. Почти каждая семья держала от 8 до 24 ездовых собак. Ежегодно весной в Маркове устраивались гонки на собачьих упряжках.

В советское время количество собак у оседлого населения Прианадырья резко сократилось. Перепись 1926/27 г. выявила у анадырских чуванцев 47 ездовых собак и 70 нарт. По свидетельству И.С. Вдовина, “в селе Чуванское в 1961 году имелось только две упряжки собак, и те принадлежали русским. У чуванцев же оставались только дворовые собаки, а в качестве транспортных средств зимой они использовали оленей” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 20). Совхоз “Марковский” в начале 1960-х годов имел одну нарту собак.

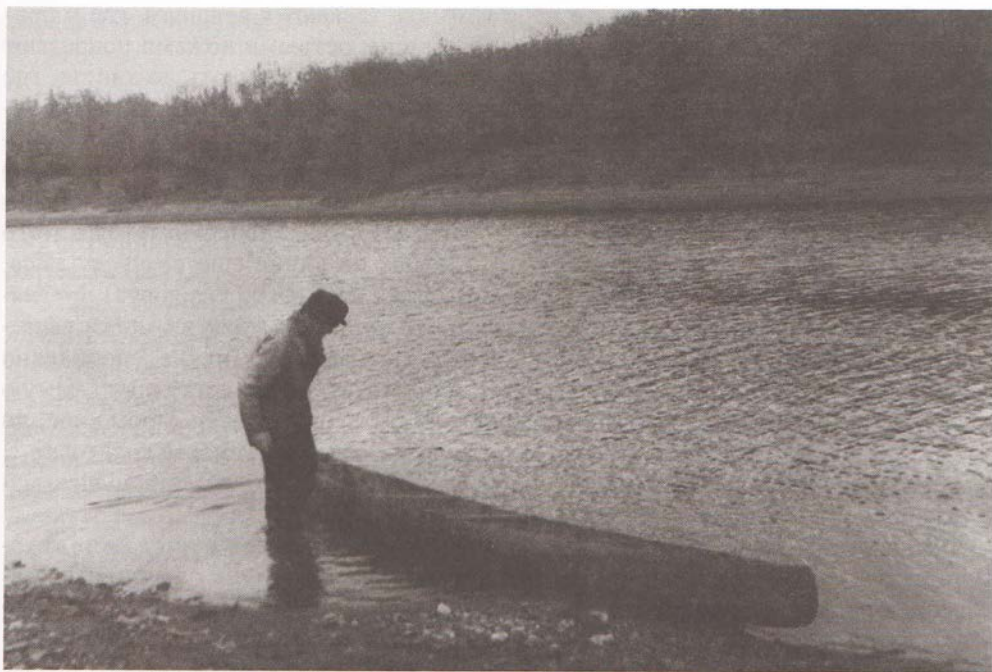
В 1980-х годах собачий транспорт был почти совершенно вытеснен “Буранами”. Транспортное собаководство начало “возрождаться” в чуванских селениях в середине 1990-х годов. Тем не менее, по мнению некоторых марковцев, оно трудно совмещается с получившим большую популярность в поселке огородничеством: “Я сам ездил на собаках. У меня самого две упряжки было. Собаки совсем недавно исчезли, потому что их невыгодно держать, потому что надо подоходный налог платить на каждую собаку. Потом – огороды, а собаку не удержишь... Привязанными держать – комары изъедают, мошка съест. Все же, если отсюда не уеду, то придется завести упряжку” (ПМА, Марково, 1999).

У кочевых чуванцев главным средством передвижения были олени упряжки.

Для передвижения по воде марковцы использовали преимущественно три типа лодок: карбасы, “каюки” и ветки.

Карбас – это большая лодка, длиной до 6 м и шириной в 1–2 м, с выгнутыми бортами, острым носом и кормой. Такую лодку делали из тополевого леса, связанного между собой кедровыми корнями и тальником; швы забиваются мохом, за отсутствием смолы их не смолят. (*Гондатти*, 1897в. С. 117). Карбас отличался устойчивостью и был легок на ходу. У чуванцев бытовало три основных типа карбасов: “четыrehвесельные (12,5 аршин длиной), двухвесельные (10 аршин длиной) и тоже двухвесельные, но маленькие (?)”, так называемые неводчики. На первых двух устанавливались мачты в носовой части для паруса, который делался из ровдуги, а весь такелаж – из лахтачьих ремней. Большие карбасы помимо 8 человек поднимали до 50–60 пудов груза и еще 6–7 собак” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 135).

Каюк – долбленая лодка длиной 3–4 м и шириной не более полуметра. Каюком пользовались во время охоты, для передвижения на короткие расстояния. И.С. Вдовин, среди нововведений советского периода в водном транспорте марковцев отмечал бытование у них в 1960-х годах вельботов, привозных моторных лодок, и с сожалением констатировал, что “исчезло и забывается некогда так необходимое искусство изготовления из местных материалов плавсредств” (Там же. Л. 137). Тем не менее, каюки до настоящего времени бытуют у марковцев. 28-летний житель Маркова Роман Гунченко рассказал о изготовлении каюков следующим: “Еще сейчас строят каюки... Тщательно выбирался... высокий, стройный тополь без сучков. Много лет ходили, его высматривали, потом спиливали, обшкуривали и переплавляли в поселок. А здесь специальными инструментами (в кузнице из топора делали специальное долото) выдавливали сердцевину, придавали ему заостренный вид. Высверливали отверстия и вбивали колышки, чтобы ровно получилось, и по этим колышкам ровно стесывали все края. Получался он толщиной сантиметра в полтора. Затем вымачивали в воде: грузили на него все что угодно, привязывали камни, и он тонул. Замачивали его недели на две.... Затем доставали его оттуда и находили большой хороший холуй (дерева, нанесен-



И.И. Куркутский со своим каюком

Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Марково. Фото Т.С. Шенталинской, 1981 г.

ные во время половодий) на косе, разводили костер, ставили бочку с водой. Ставили рядом с костром и делали распорки по всей ширине каюка. Сырое дерево под действием тепла раскрывается, расширяется, и в него забиваются распорки. Потихоньку эти распорки сгоняются на нет к самому началу и к концу. Широкие распорки полуметровые – 60 см вставляли в середину. На этом разводка каюка заканчивалась. Если лопался где, его подмазывали, смолили. Он высыхал и был готов. Его могли смолить или обуглить, чтобы дерево эрозии меньше поддавалось... Каюки-то издревле делали, очень давно, в них передвигались один-два человека. У меня тоже есть каюк” (Гунченко Р.Э. – ПМА, 1999, Марково).

Кочевые чуванцы переправлялись через реки на плотках, обычно треугольной формы (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 110).

При охоте на оленей на переправах использовались стружки (“ветки”). Ветка представляла собой “одноместное сооружение из трех тонких досок. Одна из них составляла основу (днище), к которому пришивались две другие, формировавшие борта. Управлялась ветка двухлопастным веслом, один конец которого был оснащен копьём, которым пользовались при поклке оленей на воде... весила она всего лишь около 20 фунтов” (Там же. Л. 130).

Широко бытовали лыжи. В документах XVIII в. у чуванцев многократно упоминаются лыжи “с подволоки камасными”, т.е. подбитые камусами лосей и оленей (Гурвич, 19576. С. 250–261).

Пища. Оседлые чуванцы питались главным образом рыбой и оленьим мясом.

Рыбу ели в сыром, замороженном, вареном, вяленом, соленом виде. Сырыми ели обычно рыбы глаза, которые считались деликатесом.

На зиму рыбу заготавливали преимущественно в виде юколы. Процесс приготовления юколы так описал Н.Л. Гондатти: “Красную рыбу... нанизывают...

под жабры по десятку на прутья и на коромысле таскают к вешалам, где и бросают на подостланные ольховые ветки... Женщины острыми ножами подрезают мясо с обеих сторон у головы и срезают его вдоль костей вплоть до хвоста, где перерезают позвоночный столб так, что получаются две пластинки мяса, соединенные хвостом. Это и называется юкола. Оставшаяся часть скелета с небольшим количеством мяса (внутренности вынимаются) зовется костью; две кости прутьями связывают вместе и так же, как и юколу, перебрасывают через вешала. Иногда юколу делают тонкой, чтобы она могла скорее подсохнуть, для этого с внутренней стороны каждой пластины срезают по длине еще по куску мяса, которая зовется телом; кроме того у самца-казака (как здесь его зовут) предварительно срезают брюшную часть, называемую пупком, а у самки-матки вынимают икру; тела и икру вешают также на вешала, только маленькие, специально для этого устроенные, а пупки или солят, или коптят, и они составляют самую лакомую часть рыбы. Хрящеватую верхнюю часть головы едят в сыром виде, но предпочитают дать ей прежде закиснуть в особых колодках, иногда солят и ее... по недостатку соли рыба да и вообще всякая пища, употребляется большею частью пресной" (Гондатти, 1897в. С. 123).

Вдовин отмечал также, что чуванцы "из чиров, горбунов и востряков готовили белую юколу. ... Такая юкола считалась деликатесом, ее обычно заготавливалось не много" так как она не выдерживала длительного хранения (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 74, 94). Юколу ели обычно, макая ее в растопленный жир.

Помимо юколы, чуванцы делали также юхалу. «Она готовилась только в конце августа – начале сентября, когда было уже достаточно холодно. Готовили ее как юколу с той разницей, что "тела" не срезали, а мясо, чтобы не загнило, надрезали поперек в нескольких местах и вывешивали. Юхала оставалась сыроватой, ели ее только вареной» (Там же. Л. 95). «Юхала? Только рыбу поймали, сразу распластали, без костей как юколу сделали, только чуть-чуть на костре ее немножко подержали и чтоб солнце ее взяло, чтобы она пленкой покрылась – все. Можно ее наварить и – с картошкой" (ПМА, 1999, Марково).

Готовили также блюдо, которое называлось *кепля*. Для этого рыбу разрезали по хребту и сушили в целом виде, небольшие куски, срезанные с хребта, сушили отдельно.

Использовался в пищу и рыбий жир; его готовили "из костей, молоко и кишок речной рыбы, которые кипятили в больших котлах. Всплывающий наверх жир счерпывали ложками и сливали в сосуды для хранения" (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 96).

Чуванцы применяли и другие способы заготовки и консервации рыбы: ее квасили в ямах, в небольших количествах солили, зимой только что выловленную белую рыбу замораживали. Строганина из белорыбицы была весьма популярным блюдом. Излюбленными рыбными блюдами были вареные пупки кеты и квашеные рыбы головы.

Вареную рыбу ели обычно без соли. Часто варили рыбные супы. Сушеную икру бросали в суп вместо крупы. Такой суп назывался "калявка". Некоторые блюда представляли собой смесь рыбы с ягодами: "Вареную кетовую молоку смешивали с ягодами смородины и такую смесь замораживали". "Молоки из кеты сварят и с ягодой-голубикой смешивали" (ПМА, 1999, Марково).

Рыба была основной пищей не только для людей, но и для собак. Их кормили юколой или похлебкой из рыбы. Вяленая щука использовалась также преимущественно для корма собак. И.С. Вдовин отмечал, что чуванцы "кетовую икру... употребляли в пищу только в скудные годы", она "шла исключительно на корм

собакам и использовалась при выделке шкур” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 16. Л. 94).

Важнейшим пищевым продуктом было оленье мясо. Мясо домашних оленей оседлые чуванцы получали от своих соседей – кочевых чуванцев и чукчей – в обмен на выделанные ровдуги, кузнечные изделия, нарты. На дикого оленя оседлые чуванцы охотились во время его сезонных перекочевков. Мясо употребляли в вареном, сушеном и вяленом виде. Иногда мясо варили “по-чукотски”, т.е. без приправ, иногда готовили его с приправой из корней – продуктов собирательства.

Праздничным блюдом, как у оседлых, так и у кочевых чуванцев считался *прэрэм*. Оседлые чуванцы делали его таким образом: измельченное мясо, главным образом оленьи языки, смешивали с костным мозгом и замораживали.

Использование в пищу молочных продуктов отмечено у оседлых чуванцев еще в середине XIX в. В эти годы один из местных торговцев завез в Марково несколько коров и быка. Со смертью хозяина коровы постепенно вымерли. Характеризуя хозяйственные занятия марковцев, Гондатти писал в 1894 г.: “В селении имеется 1 бык, 1 корова с теленком, две свиньи и гнездо кур” (Гондатти, 1897 г. С. 91). В советский период употребление чуванцами в пищу коровьего молока стало нормой, тем более что в селе была открыта молочная ферма. Тем не менее, еще в 1960-е годы использование молочной пищи не стало у кочевых чуванцев традицией: “Помню, я маленькая была, коровы были. Мы не знали, что творог можно делать из молока или кашу сварить... Коровье молоко просто пили и все. Ох, помню я, много молока выливали, некуда было девать. Сейчас бы уже не выливали” (ПМА, 1999, Марково).

Чуванцы использовали в пищу и овощи. О занятиях чуванцев огородничеством писал Н.Л. Гондатти: “В селении три семьи занимаются огородничеством, начали давно, лет 20 тому назад, но, в общем, дело идет довольно плохо... В 1894 г. было посажено 6 фунтов картофеля и посеяно 4 чайных ложки семян репы, снято до четырех пудов картофеля и до девяти репы... Урожай репы считается здесь средним, а картофеля – выше среднего” (Гондатти, 1897 г. С. 88).

Мучные продукты были редки и считались деликатесом. Хлеб, пироги марковцы пекли преимущественно по праздникам. Из напитков изготавливали хмелевую брагу (бурдук), в больших количествах пили плиточный чай, который получали путем обмена у торговцев.

Для готовки и хранения пищи использовались ведра, кадушки, ушаты, бачки.

Пища кочевых чуванцев состояла в основном из мяса домашнего и дикого оленя. Вареное, квашеное мясо, кровь оленя употребляли вместе с продуктами собирательства: “В бригадах мы ели кислую кровь: в желудок оленя кладут копыта, панты рубят, потом варят, заливают кровь, кладут корни, травы (собирали их бабки старые). Какой-то период времени все заквашивается” (ПМА, 1999, Марково). Кровь варили также вместе с дикой картошкой и с золотым корнем.

Использовали в пищу и оленье молоко: “Наши у оленей брали молоко, заливали в мешок из-под желудка и варили в этом желудке, а потом разрезали и ели. Как творог. Жирное оленье молоко” (Там же).

Содержание оленьего желудка также считалось ценным пищевым продуктом: “Раньше, помню, бабушка шикшу собирала, потом смешивала ее с оленьей требухой зеленой – они же (олени) зелень одну едят. Бабушка в таз вывалит все это из желудка оленьего и потом долго-долго все это процеживает, остатки листьев, ягеля выкидывает, и остается жижа зеленая. В эту жижу бабушка бросала шикшу и потом замораживала. Вкусно было” (Там же).

Как и марковцы, кочевые чуванцы делали из оленьего мяса прэрэм: “Мякоть мяса сильно отварят. Крошат ножом... как через мясорубку, костное масло туда добавляют и смешивают, а сверху олений мозг” (Там же).

Ритуальной пищей у чуванцев считался мухомор. Подобно оленним чукчам и корякам, чуванцы верили, что, приняв мухомор, можно совершать путешествие в мир мертвых и, пообщавшись там со своими родственниками, узнать будущее. В.Г. Богораз писал о торговле мухоморами в Анадырском крае: “Анадырские мелкие торговцы (русские или обруселые) привозят на Анюйскую ярмарку некоторое количество сушеного мухомора на продажу чукчам, конечно, тайно, так как мухомор продавать запрещено. Три сушеные мухомора составляют для крепкого мужчины прием, достаточный для опьянения; но, по рассказам, мухоморное опьянение отличается от алкогольного и напоминает опиум или гашиш” (Богораз, 1934).

Употребление мухомора, так же, как его собирание, у чуванцев было строго регламентировано: “Надо найти обязательно семейство мухоморов, одну семейку найти... Надо их завязать в одну связку. Если, например, чужой взяла один из одного, другой из другого семейства, они (мухоморы. – Е.Б.) будут бороться. И, когда человек употребил их, он ничего не сможет увидеть, много узнать. Но не все его употребляют, а только те, которые как бы ясновидящие. Говорят, надо посушить мухоморы – где-то на воздухе надо сушить. Резать нельзя. Подсушат, заворачивают и прямо водой запивают и глотают. Не жуют... целиком глотают. Если большой, его хорошенько заворачивают. Прямо с водой, как таблетку. Одну-две штуки. Больше нельзя. И вот он как будто все видит, мухомор. Конечно, если много выпьешь, отравишься. Но тогда же они понимали, знали все, сколько надо выпить”. “Ножку то ли шляпку сначала съедают... Что-то одно из двух. Одну часть они съедают – улетают. А потом там напарник должен с ним быть, который должен дать ему вторую часть, чтобы он пришел оттуда. Мой дедушка этим занимался в Чуванском”. “Мухомор старики понемножку собирали и сушили. Я смотрела, как едят мухомор. Его сушат и целиком глотают. Нельзя жевать мухомор. Редко бывало, что женщины употребляют. Одни только старики. Молодежь-то нет. Раньше говорили старики, что надо съесть, и они покажут потери оленей, где они находятся” (ПМА, 1999, Марково).

В советский период, особенно в 1960–1980-е годы, пищевой рацион чуванцев, как и всех народов Севера, существенно изменился. Привозные продукты значительно потеснили продукты традиционные. Сказалось также занятие оседлых чуванцев огородничеством, животноводством. Почти в каждом хозяйстве марковцев имелись огороды, теплицы. В 1980-е годы многие держали коров.

Среди чуванцев бытует мнение, что одна из причин, по которой молодежь отказывалась в 1980–1990-е годы заниматься оленеводством, была связана с питанием: “Старики из оленеводства ушли, а молодежь не та: она прошла через интернатское воспитание. А человека, который через интернат прошел, вернуть в тундру очень сложно. Я сам через это прошел. В тундре с малых лет питались мясом, рыбой, травами. Не было там манки, не было там крупы... После интерната молодой человек попадает в тундру... там надо сидеть только на рыбе, только на мясе, а он не привык, он требует манку, молоко, печенье, варенье. А этого ничего нет. Это начинает влиять на психику, на физические его возможности. Он уже не сможет выдержать три-четыре километра бежать в день, а там надо 20 км бежать, иной раз даже и не кушать. Поэтому отток большой из тундры. Старики уходят, а на замену никого нет. Вот и упадок. Я с малых лет работал в тундре, еще старых оленеводов застал. Нравилось мне очень. Тогда было все по-другому...

Тогда завозили целыми вертолетами продукты, и молоко, и сгущенку, и печенье, а сейчас все прервали” (Ю.Б. Дьячков – ПМА, 1999, Марково).

Во время экономического кризиса 1900-х годов продукты рыболовства, охоты и собирательства, огородничества заняли ведущее место в пищевом рационе северян: “Рыбы хватает. Мы ее засаливаем. Немножко юколу делаем. Мясо нам периодически высылают из тундры”. “Грибы раньше не собирали, а теперь собирают все”. “На одной рыбе долго не проживешь. Но духом не падаем. Почти у всех теплицы, огороды”. “При советской-то власти сильно не собирали ягоды, потому что полно было в магазине всяких компотов, а сейчас все собирают”. “Вокруг нет промышленности. Питаемся в основном дикоросами. Вокруг Маркова в радиусе на 10 км ягоды выбирают полностью. Население стало меньше, а потребление возросло” (ПМА, 1999, Марково).

Одежда. И.С. Гурвич, сопоставив все упоминания об одежде чуванцев, имеющиеся в опубликованном им документе 1754 г., пришел к выводу, “что у юкагиров чуванского рода преобладали палеоазиатские глухие формы одежды. Упоминаются мужские и женские парки из оленьих шкур, преимущественно пыжиковых, парки из волчьих шкур, из шкур степных баранов, кухлянки из оленьих шкур, камлеи ровдужные, как разъясняется в реестре: “Яко то есть наверхник” ...У большинства юкагиров были “малахайчики” с корольками (бисером. – Е.Б.) и серебряными кругами, в одном случае упомянут “пояс ровдужный бисером нашит”. Среди имущества князца Ядачи Соболякова имелось два шелковых платка. Из обуви упоминаются гачи (наколенники) из оленьих и волчьих камусов с обутками камусными и торбаса” (Гурвич, 1957. С. 249).

В конце XIX–XX в. мужчины-чуванцы носили меховую одежду чукотского типа – поверх ситцевой или ровдужной (замшевой) рубахи они надевали двойную кухлянку (меховая рубашка с небольшим капюшоном) из пыжиков и двойные штаны.

Женщины носили более длинную кухлянку – “парку”. Она обычно была оторочена “упованом” – широкой полосой, украшенной меховым узором. Летом и мужчины, и женщины носили камлейку – глухую одежду с капюшоном, того же покроя, что и кухлянка, но из ровдуги или ткани. Как отмечалось выше, чуванские женщины славились искусной выделкой ровдуги.

Носили чуванки и шубы. Их часто шили из черного сукна, внизу – выпороток, опушка белая.

Летней одеждой мужчин-марковцев служили рубахи и штаны из ровдуги. Женщины носили платья из привозных материалов. Нарядом невесты служило длинное белое платье из ситца “бриллиантина” или из сатина. Спереди – на пуговках, юбка – обрезаемая. Украшениями служили лента на голове, бусы.

Обувью и у мужчин, и у женщин служили торбаса – меховые сапоги с мягкими подошвами. Их изготавливали из оленьих камусов (шкура передней части голени), нерпичьей кожи, ровдуги. Торбаса надевали поверх “унтов” или “тяжей” – меховых чулок из пыжика. Летней обувью у чуванцев были “сары” – род сапог с мягкими подошвами, которые для тундры шились из кожи оленя или нерпы, а для дома – из толстой замши. Марковские женщины дома носили “калিপляки” – кожаные сапоги. Голенище калипляков делалось из тонкой дымленной кожи. Низ покрывался черным сукном, которое украшалось вышивкой цветным шелком и полоской из белой мандарки (Архив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 6. Д. 1088. Л. 66–67об.)

Для новорожденных шили специальные керкеры – “немайки”. По описанию Сокольниковой, “немайка” представляет собой как бы чехол для ребенка, – это рубашечка, сшитая нераздельно со штанами и чулками; концы рукавов в ней за-

шиты наглухо круглыми вставками; спереди во всю продольный разрез, продолжающийся вдоль промежности и доходящий до копчиковой кости (“хвостик”)... Немайки шьют двойными (шерстью внутрь и наружу) из оленьих выпоротков; передний разрез завязывается 4 парами ровдужных завязок, ворот обшивают чем-либо матерчатым (“партань”))» (Сокольников, 1912. С. 158).

Зимними головными уборами у мужчин служили чукотские капоровидные шапки (малахай). Их изготавливали из лисьих лапок, шкурок выдры. Весной для защиты от яркого солнечного света к малахаям прикрепляли “напэрники” – “род привязного козырька, сделанного из оснований стволов гусиных перьев” (Там же. С. 100). Для этой же цели использовались “самодельные очки из дерева, моржовой кости и тонких металлических пластинок; в них прорезаны горизонтальные длинные, узкие щели” (Там же).

Прически и головные уборы у девушек и замужних женщин отличались. Девушки носили косу с бантом. Косу отпускали после десяти лет, до этого волосы стригли. Замужние женщины заплетали две косы и носили “колпак” из материи любого цвета. Выходя на улицу, поверх колпака надевали платок. Колпак с лентами, немного свисающий сзади, назывался “убор”. Его надевали на праздник, на вечерку.

Поверх платков женщины часто надевали капюшон парки или камлейки. Описывая головные уборы чуванок, Н.П. Сокольников отметил следующее: “Так как у женщин голова постоянно повязана, а у девочек и девушек почти всегда покрыта головным платком (платок, “накидка”), то расчесыванием волос занимаются не очень прилежно” (Там же. С. 74). “Всегда носили повязки на голове; бабки без головного убора не ходили; женщины наши любили красные повязки”, – вспоминают марковские старожилы (ПМА, 1999, Марково). Женские шапки обычно шили из выпоротка. Они были круглыми с длинными ушами.

Из беленой ровдуги изготавливали перчатки. Их вышивали цветным шелком вдоль пальцев с тыльной стороны. Перчатки надевали только мужчины.

Изысканным предметом туалета считались у марковцев носовые платки. Сокольников писал, что “носовые платки (“русник”), иногда даже шелковые, есть далеко не у всех; в них не сморкаются, а пользуются ими лишь для помахивания во время танцев и для обтирания вспотевшего лица” (Сокольников. 1912. С. 74).

Оседлые чуванцы в XIX – начале XX в. носили также одежду американского образца, которую покупали у чукчей: жилетки, куртки, сапоги, картузы и пр. Широко использовали русскую одежду, которая в XX в. почти полностью вытеснила одежду национальную. По воспоминаниям жительницы Маркова Е.Е. Голубевой, “здесь у чуванцев одежда не отличалась от русской. Только обувь отличалась. Летние торбаса были. Мама до старости носила летние торбаса. А я, когда в школу пошла, уже стеснялась их носить” (ПМА, 1999, Марково).

Одежда кочевых чуванцев почти ничем не отличалась от одежды их соседей-чукчей. По наблюдениям Вдовина, отличия эти сводились к следующему: «У них (чуванцев. – Е.Б.) кухлянки без упована и без капюшона, т.е. “стаканчик”, тогда как у ваегских (чукчей. – Е.Б.) обязательно нашивки, не обязательно с рисунком, а капюшон непременно. У ваегских есть кагагли⁶, у чуванцев – нет. У ваегских малахай с уголками и ушами, у чуванцев – круглые. Меховые штаны здесь имеют более высокий пояс, тогда как у ваегских едва прикрывают ягодицы» (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 65. Л. 61–61об.). Вдовин отмечал также, что керкеры у старух-чуванок имеют узкие рукава, как у корячек (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 65. Л. 46об.). Впрочем, эти особенности одежды чуванцев не были повсеместны.

⁶ Кагагли (гагагли) – рубахи, надеваемые поверх кухлянки.

А вот запись А.Б. Спесивова 1983 г. о чуванцах села Слаутное (Пенжинский район Корякского автономного округа)⁷: «Одежда чуванцев раньше мало отличалась от чукотской. Кухлянки были такие же, как у чукчей, с тем лишь отличием, что и нижняя, и верхняя кухлянки шились с капюшонами. У чукчей только верхняя кухлянка имела капюшон... Обувь шилась, как у чукчей. Различия заключаются в том, что мужские торбасы были немного ниже, чем у чукчей. У чуванцев получили распространение также длинные торбасы до паха. Подобная (короткие и длинные торбасы) обувь аналогична обуви "местных русских" Колымы» (Там же. Д. 656. Л. 23–24). Обувь шили из нерпичьей кожи. Иногда ее красили черной краской, получаемой из ягоды шикша. Для изготовления торбасов иногда использовали подошвы с медвежьих лап: "Подошвы с ног медведя снимают, сушат, выделывают и затем подшивают их под торбасы" (Там же. Д. 65. Л. 48об.).

⁷ По данным А.Б. Спесивова, в с. Слаутное в 1983 г. проживал 51 чуванец: 36 из них были записаны русскими (Архив МАЭ. Ф.36. Оп. 1. Д. 656. Л. 28).

ОБЩЕСТВЕННЫЕ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Социальное устройство чуванцев в XVII–XVIII вв. было аналогичным таковому у юкагиров (Гурвич, 1969; 1970в; Этногенез народов Севера, 1980).

В обществе чуванцев XVII–XVIII в. отмечалось социальное неравенство. В документах этого периода фигурируют имена “князцов”, “лутчих людей”, наряду с рядовыми чуванцами. Между семьями существовали существенные имущественные различия, на что обратил внимание И.С. Гурвич: “Если имущество князца Ядачи Соболякова оценивалось в 1988 р. 41 к., князца Наямы Соболякова в 1749 р. 91 к.”, “лучшего юкагира Ононды Черноусова в 352 р. 50 к., то имущество рядовых юкагиров Малчата Тудобоева в 64 р., Айчи Менчатова в 87 р. 50 к. и т.д... У наиболее богатых и знатных юкагиров были кольчуги (куяки), представлявшие, по-видимому, большую ценность и редкость, так как перечень имущества начинался с них” (Гурвич, 1957б. С. 248).

Относительно существования у чуванцев XIX в. рода бытуют различные мнения. “Чуванцы, – писал А.Е. Дьячков, – подразделяются на три рода: чуванцев, ходынцев и коряков. Последние два рода присоединены к ним по их малочисленности” (Дьячков, 1893. С. 65–66). Конечно, применение понятия “род”, относительно этих трех подразделений весьма условно. Другие исследователи XIX – начала XX в. считали, что род у чуванцев в то время отсутствовал: “Говорят, что такое деление соответствует родовому управлению. Я не знаю, может, роды и имеют значение где-либо западнее, но по той местности, что объехал я, родового начала нет. Оседлые живут деревнями, и каждый хозяин вполне независим от своего соседа; кочевые же прямо кочуют, даже не родством, а товариществами, сообразно количеству рабочих рук и оленей. Товарищества эти страшно непрочны: на зиму они устраиваются в одном соседстве, а на лето его меняют и пристраиваются к другому... На востоке от Нижне-Колымска и Маркова нет никакого устройства, ни родового, ни общинного, да и около этих центров родовое начало, я думаю, или пережиток старины, или недоразумение, основанное на незнании быта инородцев” (Калинников, 1912. С. 56).

И.С. Вдовин, основываясь на собственных полевых данных, писал о чуванцах середины XX в.: “Никаких признаков родового деления, подобно ламутам, они не помнят” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 65. Л. 57)⁸.

Коллективной обязанностью чуванцев была уплата ясака. В конце XIX – начале XX в. все оседлое население Анадырского края входило в пять административно-податных единиц – обществ. Наиболее крупным было Чуванское общество, насчитывавшее, по данным Дьяčkова, 256 душ. Остальные были малочисленны: Ламутское – 39 душ, Мещанское – 34 души, Крестьянское – 12 душ (Дьячков, 1893. С. 65–66). Так как численность Чуванского податного общества очень сократилась, чуванский “князец” (староста) подал “прошение о пополнении общества вольными людьми, не принадлежавшими ни к какому обществу”. В ре-

⁸ Некоторые родственные группы чуванцев связывали происхождение своих предков с медведем, волком, другими животными, что дает основание предположить существование у чуванцев в прошлом родового культа.

зультате Чуванское общество пополнилось ходынцами и несколькими коряками. В него вошло также несколько семей колымских юкагиров. Таким образом, Чуванское общество в рассматриваемый период включало представителей различных этнических групп.

Сохранение этнонима чуванцы для именования в значительной степени обрусевшего населения способствовало официальному имени податной единицы – Чуванское общество.

Так же, как и повсеместно по Сибири, у чуванцев имело место несовпадение хозяйственной и податной единицы: “В каждом порубежном месте осели чуванцы, ламуты, юкагиры, чукчи между пришлым русским элементом. И несмотря на то, что там и здесь они образуют одно общество, одну административную единицу, каждый из отдельных народов имеет своего старосту, составляет свое общество в обществе. Таким образом, в Нижне Колымске и Маркове 5 обществ и 5 старост” (Калинников, 1912. С. 55–56).

Помимо старосты обязанности управления “обществом исполнял” “старшина”: “В каждом обществе избирались староста и старшина, старосте вручался от общества кортик, а старшине – общественная печать, также данная от правительства. Если общество жило рассеянно, тогда старшина ездил по обществу за сбором ясака и смотрел за порядком. В случае, если староста обвинялся в несправедливости, общество обращалось к старшине, старшина с помощью собранного общества имел право судить старосту... Если старшина сделал против общества какую-либо несправедливость, то общество обращается к старосте” (Дьячков, 1893. С. 96–97).

Некоторые исследователи конца XIX – начала XX в. отмечали несуразность, с их точки зрения, податной системы в этом регионе: “Почему-то крестьянин и мещанин платят податей 4 копейки, а ламут, чуванец, юкагир, чукча – его соседи – 1 рубль 50 копеек. Кочевые же, более обеспеченные и более зажиточные, уже потому, что, являются хозяевами часто крупного имущества, вносят добровольный ясак, который ложится совершенно неравномерно: один дает песка, другой выпоротка, а третий не дает ничего” (Калинников, 1912. С. 56).

По-видимому, чуванцы жили большими неразделенными семьями, так как, по данным А.Е. Дьячкова и Ф.Ф. Буссе, в Маркове в 24 домах проживало 190 чел., а в семи юртах – 64 чел. чуванцев, т.е. на каждый дом приходилось около восьми, и на каждую юрту – около девяти человек. Характерно, что Буссе отмечает у чуванцев существование отдельных домов, где проживали вместе несколько вдов с детьми. Он обратил внимание также на численное преобладание среди чуванцев мужчин. Анализируя распределение “чуванских христиан” по возрасту, Буссе пришел к следующему выводу: “Полносильный класс составляет немного меньше $\frac{2}{3}$, малосильный возраст немного больше $\frac{1}{3}$, а непроизводительная часть около $\frac{1}{4}$ всего числа христиан. По сравнению с губерниями европейской России и заграничными государствами, где полносильные рабочие составляют меньше $\frac{1}{2}$ населения, Анадырский округ может похвалиться несравненно более высокими соотношениями между производительным и потребляющим возрастом” (Буссе, 1893). Скорее всего, такое соотношение возрастов было вызвано тем, что большая часть чуванского населения не доживала до “малосильного возраста”, вследствие довольно тяжелых условий жизни. А.Е. Дьячков упоминает три “голодных” года за 30 лет, когда от недоедания полностью вымерли собаки и, по-видимому, какая-то часть населения.

И.С. Вдовин отмечал у чуванцев “много примеров неравных браков. При этом, как правило, женщины намного старше своих мужей” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 65. Л. 52). Церковные книги XIX в., а также хозяйственные книги со-

ветского периода свидетельствуют о большом количестве смешанных в этническом отношении браков, с участием чуванцев.

Заключая браки с представителями своей этнической общности, чуванцы не соблюдали фамильной экзогамии. Так, в 1883 г. чуванец Иоанн Павлович Кобелев женился на чуванке Прасковье Кобелевой, чуванец Иосиф Ефимович Дьячков – на чуванке Улите Дьячковой (ГАЧАО. Д. 17). В книге за 1884 г. имеется запись о том, что трое кочевых чуванцев по фамилии Кобелевы взяли в жены кочевых чуванок под той же фамилией. В то же время “у чуванцев считалось неприличным брать в жены двоюродную сестру. Лучшим считался брак на совершенно посторонней женщине” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 65. Л. 57).

Есть свидетельства свободы добрачных сексуальных отношений у чуванцев (Олсуфьев, 1896; Вахтин, Головкин, Швайцгер, 2004). В отношениях между членами семьи и другими родственниками отмечены обычаи избегания (Дьячков, 1893). И.С. Вдовин зафиксировал у кочевых чуванцев обычай *уэвтумгыт* (“товарищи по жене”), аналогичный таковому обычаю у чукчей.

О воспитании детей в чуванской семье так вспоминала одна из старожилов Маркова: “У нас, в нашей семье, очень было строго. Мы уже сами знали: папе перечить нельзя ни в коем случае. Он нам ничего не сделает, но... будет воспитывать. Мама-то нас жалела, но если надо сделать – хочешь, не хочешь, надо вставать и делать. На меня оставляли маленьких детей, когда ездили на сенокос. Мне было шесть лет, и уже оставляли детей. А к возвращению взрослых я должна им сварить, чтобы не разбежались” (Вахтин, Головкин, Швайцгер, 2004. С. 181). Таким образом, детей с раннего возраста приучали к труду. Мальчиков с малых лет брали на охоту, рыбалку, прививая им навыки промысловиков. Как рассказывают марковские старожилы, “раньше с семи лет мальчик знал, как пользоваться оружием, знал, что это не игрушка, что по какой-то птичке просто так нельзя стрелять, что по кустам нельзя стрелять – там человек может быть...” (ПМА, 1999, Марково).

Отношения между членами семьи, как и внутри всего чуванского общества, характеризовались высокой степенью коллективизма и взаимопомощью.

Важнейшие хозяйственные работы чуванцы делали сообща. Во время вылова лосося марковцы организовывали рыболовные артели, включавшие семью владельца невода и две-четыре семьи, не имевшие неводов. В артелях вместе трудились и мужчины, и женщины. Такие объединения позволяли обеспечить рыбой все население. Некоторые зажиточные семьи оседлых чуванцев держали работников.

А.В. Олсуфьев писал о жителях Анадырской округи: “Продолжительные совместные путешествия и артельный способ производства многих промыслов способствовали развитию крепкой товарищеской связи жителей, составляющих... как бы одно семейство, проникнутое высоким чувством взаимной помощи. Эти братские отношения, выражения которых мы видели на каждом шагу, явились также следствием изолированности этого маленького общества, находящегося под вечным страхом голода, грозящего здесь, при стечении некоторых обстоятельств, невероятным бедствием” (Олсуфьев, 1896. С. 79).

Охота на дикого оленя, лось так же, как и рыболовство, являлась коллективным промыслом. “Если охотник добывал зверя – сохатого (лося) или оленя – охотнику всегда доставалось сердце. Все остальное делили. Естественно, кто добыл, тому больше” (Р.Э. Гунченко – ПМА, Марково, 1999). До сих пор жива традиция, по которой охотник делится частью своей добычи со стариками своего селения: “Сейчас есть обычай: охотник идет и старикам всем по кусочку дает... Обычно родственникам носят” (Дьячков Ю.Б. – ПМА, Марково, 1999).

Обязательная коллективная взаимопомощь предполагалась при проведении свадеб, похорон, при строительстве домов: “Если семья большая, то все постройки делает она сама; если же малая и своих сил не хватает, то приглашаются на помощь родственники...” (*Гондатти*, 1897в. С. 114–115).

В годы неурожа и неудачной охоты на дикого оленя оседлое население голодало. Спасали марковцев кочевые чуванцы и чукчи, безвозмездно снабжая их оленьим мясом. Традиции взаимопомощи сохраняются среди населения Прианадьры до настоящего времени.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Духовная культура чуванцев в XIX в. представляла собой сложный синтез элементов русской, юкагирской, корякской, чукотской и эвенской культур.

Смешанные браки оседлых чуванцев с русскими способствовали переходу их на русский язык, распространению среди них норм русского быта, православных обрядов. Документы свидетельствуют, что уже в XVIII в. среди чуванцев было много крещеных. В XIX в. в их домах имелись иконы и церковные книги. Марковцы в русских традициях отмечали церковные праздники. Так, на Святках “маскарадили”: ходили ряженные по домам и пели колядки (*Вахтин, Головкин, Швайцгер*, 2004. С. 200), гадали.

Тем не менее, языческие, в том числе шаманские представления и обряды были важной составляющей их культуры.

Марковцы почитали духов, леса, тундры: “Чудинко – это духи леса, сам лес. Это, когда лес шумит. Листья когда шелестят. Ветер когда сильный. Как будто чудится, грезится. Везде свой хозяин – в лесу свой, у речки – свой, в тундре – свой” (ПМА, 1999, Марково).

Подобно многим народам, марковцы верили в магические свойства огня и совершали “огненные” обряды, аналогичные чукотским и корякским. “Марковцы верят в очистительную силу огня, – писал Сокольников, – и еще не так давно приезжавшие из мест с “поветрием”, должны были перед поселком или отдельным жильем проезжать между горящими кострами. Да и теперь, лишь только в Маркове забегают и закричат, что едут дальние (издалека), как женщины начинают выбрасывать на улицу горящие головешки или горячие угли” (*Сокольников*, 1912. С. 76).

Языческие элементы прослеживались и в народной медицине марковцев, что отметил Сокольников. “Некоторые способы лечения, – писал он, – перешедшие еще от “досельных” (старинных) шаманов – язычников, применяются только вечером, “когда зора гаснет” (Там же. С. 77). Иногда марковцы “обманывали болезнь, меняя имена навсегда”. До недавнего времени распространенным способом лечения были заговоры. Об исцелении глаз с помощью заговора пожилая жительница пос. Марково рассказала следующее: “У меня сильно глаза болели, вообще я не могла смотреть. Там (в тундре) один был. Он повязал мне на голову маленький кусочек материи. И что-то говорил-говорил. Я уснула. А проснулась завтра – начала смотреть. А то раньше вообще не могла – целый год... не видела” (ПМА, 1999, Марково).

Кочевые чуванцы одухотворяли природу. Приносили жертвы горам, сопкам, тундре. Большое распространение у кочевых чуванцев имели различные амулеты – деревянные, кожаные, костяные фигурки, изображавшие людей и животных, кусочки меха и др., а также камни для гадания, аналогичные корякским аня-пелям. Имелись у них и иконы.

Православие оказало большое влияние прежде всего на семейную обрядность оседлых чуванцев. Рождение, вступление в брак и смерть человека обязательно сопровождалась церковными обрядами.

Родильные обряды. У чуванцев, как и у других северных народов, вся жизнь беременной женщины (ее поведение, передвижение, пища, взаимоотношения с окружающими людьми и пр.) регулировалась множеством запретов и предписаний.

Большинство из них имели магический характер. Так, беременной нельзя было перешагивать через собаку – “младенец родится мохнатый”, есть заячий язык – “ребенок родится заикой” и пр.

У оседлых чуванцев за здоровьем беременной женщины следила “бабушка”, которая впоследствии принимала у нее роды: “При первых признаках беременности (“понеслась”) обыкновенно заручаются “бабуской”. Она массирует... при болях, “правит младенца”, дает разные наставления и вообще все время блюдет беременную Специальные обязанности “бабушки” при нормальном течении послеродового периода, кончаются на 9-й день после родов, но обыкновенно она продолжает проводить “родимницу” до 40-го дня” (Сокольников, 1912. С. 137–138).

Рожали чуванки в сидячем положении. Роды помимо “бабушки” принимала ее помощница – кто-либо из пожилых родственниц роженицы. При трудных родах давали пить роженице наговоренную воду, просили священника открыть в церкви Царские врата, служили молебен Богородице, открывали сундуки и развешивали мешки в доме. Муж обычно присутствовал при родах и в случае трудных родов исполнял специальные магические обряды: «Муж, брат или кто-либо другой из домашних незаметно от роженицы заряжает ружье пулей, выходит на двор и, подойдя к тому окну, возле которого она лежит, стреляет, предварительным сказав: “Как ружье палит скоро, тоби и зенстина разресьлас скоро; как пуля вылетат скоро, тоби и младенец родилса скоро”» (Там же. С. 142, 143).

Пуповину новорожденного относили в лес и привязывали к дереву. Кочевые чуванцы “во время родов около яранги строили маленький шалаш из стланца. Туда выносили послед, туда же выносили мох, который подстилали под роженицу, в общем все, что выделялось после родов” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 65. Л. 58об.). Подобные обычаи существовали у многих сибирских народов.

Частью родильного обряда было надевание на новорожденного керкера: “Ребенок только родился, и на него надевают маленький, мягкий керкер. Шапочка мягкая. Бусинки пришивают на рукаве. ... Пыжиковый керкер. Я еще застала, как принимали так роды” (ПМА, 1999, Марково).

Подобно чукчам и корякам чуванцы верили, что умершие возрождаются в новорожденных. “Когда кто родится, говорят: “Вот, далекий кто-то пришел к своим. Вернулся. Дедушка пришел”. Не называли, а просто говорили: “Дедушка пришел” (ПМА, 1999, Марково). Поэтому имена детям часто давали по признакам сходства с умершими родственниками или после специального гадания, определявшего, кто из родственников “издалека пришел”: “Если новорожденный сильно и долго плачет, то говорят, что он гадания просит, и обращаются с просьбой к “знающему” человеку, чтобы “во сне посмотрел”, кто в лице этого младенца “далеко пришел”. Если угадает, то плач прекратится” (Сокольников, 1912. С. 150). Марковцы крестили новорожденных в церкви.

У кочевых чуванцев существовал обычай, по которому родители дарили каждому новорожденному оленей, ставя на них особое тавро. К тому времени, когда ребенок вырастал, количество его личных оленей умножалось.

Считалось, что очень старый человек для того, чтобы продлить себе жизнь, мог украсть душу ребенка. Чтобы охранить ребенка от злых духов, от болезней, на его одежду нашивались амулеты.

Свадебные обряды. Оседлые чуванцы справляли свадьбу по русскому обычаю с венчанием в церкви. Перед свадьбой в доме невесты устраивали девичник, на котором брачующиеся обменивались подарками. На свадьбе исполняли старинные песни. Играли на балалайке, скрипке. Наиболее подробное описание свадебного обряда оседлых чуванцев приводится в книге А.Е. Дьячкова, кото-

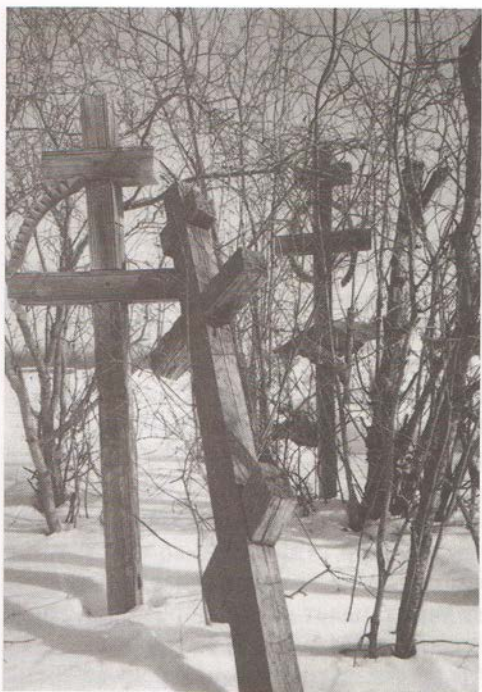
рый так рассказывает об этом: “Сговор жениха и невесты производится посредством сватов. Вечером накануне брака собрание молодежи бывает в доме невесты и называется девичником. От жениха и при посредстве тысяцкого и простых поезжан числом около 6 человек, присылаются к невесте подарки, т.е. одежда, в которой она должна идти под венец. При каждом выходе и входе посланцев салютуют из ружей. На девичнике певицы поют разные песни. Когда тысяцкий с подарками от жениха приходит к невесте, то прежде всего подают на подносе накрытые подарки отцу невесты, а отец ставит поднос с подарками на голову дочери, потом отдает их в распоряжение свах. Затем тысяцкий по просьбе отца невесты садится с своим поездом и их угощают чем Бог послал. Во время этого действия девицы все поют свои песни. Потом невеста посылает свои подарки жениху, складывая их на подносах, которые были принесены от жениха. Последним подарком от невесты приносится перина (если она есть), подушка и прочие принадлежности – вот и вся вечерняя церемония перед браком.

По утру жених в сопровождении поезда отправляется в дом невесты, а невеста приготавливает для жениха место, на которое сажат малолетнего брата или другого родственника, и когда входит жених, то он садится на приготовленное не прежде, как заплотив сидящему на его месте мальчику. Сначала он кладет деньги на стол, а мальчик говорит: “Моя сестра не полтинная, а рублевая”. Жених второй раз кладет деньги, а мальчик говорит: “Моя сестра не рублевая, а сторублевая”. Тогда он кладет третий раз денег. Мальчик встает с места, берет руку своей сестры и подает ее жениху, тогда жених уже садится. Все эти деньги кладет не жених, а тысяцкий. После благословения отцом и матерью невесты и жениха отправляются в церковь. Во время венчания в доме жениха приготавливается стол для родственников невесты. По возвращении жениха и невесты из церкви они благословляются отцом и матерью жениха на крыльце женихова дома и только тогда входят в дом, садятся за стол и отправляют к родственникам невесты приглашения, последние приходят не раньше как после третьего зова” (Дьячков, 1893. С. 106).

В приданое невесты обычно входили кровать, перина, подушки, заячье одеяло, одежда, посуда.

Женатый человек, получал новый статус, предоставлявший ему в том числе право на совершение определенных магических ритуалов: “Пооленьей лопатке может гадать только тот, кто женатый, не молодой” (ПМА, 1999, Марково).

Похоронные обряды. Оседлые чуванцы умерших хоронили по православным нормам, на кладбище. Но в их похоронном обряде присутствовали и дохристианские традиции. В монографии “Русские старожилы Сибири” приводится рассказ одного из жителей Маркова (уроженца с Еропола) о чуванских похоронах: «Делали “живую могилу”. Копали яму, потом ставили помост, чтобы внизу была пустота, на помост ставили гроб, чтобы не на землю. Его все туда клали [все вещи покойника в гроб]. Говорили, все пригодится, надо будет ему. Например, нож, но только кончик обламывали, чтобы не был острый. Иголку женщине – тоже кончик обламывали. Потом шили мешочки маленькие... для продуктов, там, говорили, вырастет все равно. Папиросы, табак, мешочки [с продуктами] клали. Обязательно старику клали под правую руку посох, тоже маленький [20–25 см длиной], тоже там вырастет. Если верующая, то иконку клали, чтобы там молилась за благополучие детей, которые остаются. Крест у всех ставили. Раньше же ездил батюшка...» (Вахтин, Головкин, Швайццер, 2004. С. 194). После похорон устраивали поминки, на которых пили в память умерших бражку. В восприятии “того света” у многих марковцев переплетаются христианские и дохристианские представления: “Обычно на кладбище во вторник ходишь – у них выходной считается, у покойников. Все остальное время они работают. Можно прийти, помя-



Кресты на старом марковском кладбище

Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Марково. Фото Т.С. Шенталинской, 2000 г.

нуть их, не отрывая от работы. В Ваегах до сих пор покойников сжигают, а здесь при похоронах в гроб клали маленький чайник, котелочек, набор ниток, иголки, трут или кремь, немного мха, украшения... . Все, что живому человеку надо. Здесь обычно на могилу четное носят, живым – нечетное” (ПМА, 1999, Марково). В гроб мужчине часто клали табак, а в гроб женщине – бусы. “Я всех хоронила с бусами. Почему-то нельзя было без этого” (Там же).

Кочевые чуванцы хоронили своих умерших согласно погребальному обряду оленных чукчей: “Ох, некрасиво у нас хоронят. Рыли небольшую могилку, только чтоб землей закрыть и сверху тонкий круглый листвяк. Человека не видно. На сопке-то видели старые захоронения? Бабушку по-старому хоронили мою. Тогда еще яранги были. Не рыли могилку, потому что тогда ящиков-то не делали. Только шкурой заворачивали, просто палки сверху клали. У нас не было различия, своей смертью умер или нет – одно кладбище. Шкурами обложат, если у тебя есть олень, а если нет, то просто палки положат”. “После смерти хозяина, когда человека похоронят, его ездовых оленей убивали... . Обкладывали могилку шкурами, рогами, мясо раздавали. Или собаку... (если это его собака) тоже резали, убивали. Это было в 1960-х годах. Старик умер, его оленей ездовых привезли из бригады, он сам-то пенсионер – его оленей там убили, собаку потом убили. Маркар Петрович, который “ножи глотал”, вот его оленей тоже убили ездовых, но собаку не убивали, потому что это ее была собака, бабкина”. “Был дед Ранакургин. Он при мне умирал... Он умер в Ламутске. Мне потом рассказали, что он очень был сильный шаман. Хоронили его, как он сказал. На сопке большой. Вскрыли ему полностью грудную клетку, живот, открыли все, оставили, ушли. Через несколько дней пришли, все это закопали. Птицы должны были ему расклевать, унести все это, как бы все душу что ли. А все останки камнями обкладывали”.

“В старину обкладывали деревьями, бревнами и оставляли. Не сжигали. В Чуванске за ягодами ходили – смотришь: бревна лежат, а тут рога – значит, кто-то похоронен. Чукчи-то сжигали. Марковские хоронили в землю. В Ламутске в 1970-м году (старик) умер, его хоронили по-старинному: сжигали, жилы резали. Он прыгал, как живой” (Там же).

Описание похоронного обряда у жителей пос. Чуванское есть в полевых материалах И.С. Вдовина: “Хоронили людей в земле, сначала без гробов, но сверху делали, как они говорят, маленькую сайбу и ставили крест. Остатки такой традиции захоронения покойника еще есть на местном кладбище, где они хоронили с момента организации колхоза (1936–1938 гг.). В настоящее время (1960-е годы. – Е.Б.) они кладут покойника в гроб и уже не делают сайб. [Раньше] покойника клали в могилу в одежде, закрывали лицо “слюнявчиком” и закапывали” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 65. Л. 57–57 об.). Вдовин упоминает также о похоронах оленевода Чайвуургина: “Его одежда была разрезана. Расчленены были конечности. Забиты были олени” (Там же. Л. 59).

Обряды благодарения. И у оседлых, и у кочевых чуванцев были распространены обряды благодарения. Они были посвящены светилам, различным объектам природы, духам убитых на охоте зверей и пр.: “Восходу солнца ему не молятся, а с ним разговаривают, его благодарят. Конечно, я разговариваю с восходом: выйдешь и поговоришь. Это... душу успокаивает... Вот старик мой, когда солнце выходит, разговаривает с солнцем что-то” (ПМА, 1999, Марково).

Каждую весну чуванцы приносили жертвы р. Анадырю, бросая в реку во время ледохода “подарки”: чай, мясо, жир, бусы, монеты, обращались к ней со словами благодарности: “Кормилец наш, Анадырь-река! Спасибо тебе, батюшка, за все!”. Некоторые клали перед половодьем приношения на берегу, “чтобы река сама взяла”. “Когда ледоход, то с рекой разговаривают, дарят ей что-то... Я... среди чуванцев оседлых воспитывалась. Когда родители мои умерли, взяли меня на воспитание Соболюковы. Бабка собирала все: чай, мясо, масло и бросала (в реку) и разговаривала с рекой... и молилась: “И чтобы наша кормилица, как кормила, так и корми нас, чтобы полно было рыбы”... Бросает только, когда ледоход. А наши (кочевые) чуванцы рорат отварят и возле речки чаюют и говорят реке: “Вот я вам забиваю оленей”. Ножом тыкнет, серединку “оленя” отрежет и кинет: “Вот я оленя забил Вам. Взамен нам чтобы много рыбы было”. “Когда ледоход в Маркове начинался, бабки ходили, мама, ну, наши все ходили, помню, на речку... и бросали туда бусы, белые, красные. Обязательно белые почему-то надо было. И варили рорат (кровяную колбасу), и речку кормили. Нарезали и кормили. Бусинки бросали в речку. В последнее время я тоже бросаю... 4 бусинки. Рорат обязательно надо. Потом начинали ловить лед – чай пить, в посуду его складывали и носили домой” (Там же). Жертвоприношения реке совершались “кланами”, т.е. родственными группами. Современные марковцы, до сих пор поддерживающие эту традицию, объясняют ее следующим образом: “Нас кормит река. Река и мясо, и рыбу нам дает, все сводится к реке. Все возле реки. Не знаю, как другие семьи, а мы одобряем речку. Бабушка меня учила одобрять речку именно весной. Речку одобрили, чаю попили, посидели там, вспомнили умерших, где кто охотился, где кто рыбачил. Небольшой праздник. Но это праздник чисто семейный” (Дьячков Ю.Б. – ПМА, Марково, 1999). Чтобы река “не брала утопленников”, в нее бросали гладкие белые палочки.

Промысловые обряды. И у оседлых, и у кочевых чуванцев существовали промысловые обряды. Как и у многих народов Северо-Востока, первая удача мальчика на охоте отмечалась праздничным ритуалом: “Мальчик добыл первую утку или зайца. Во-первых, бабка должна была выгнать этого мальчика из дома. Такой обряд она делала, чтобы он удачливый был. Радоваться сильно нельзя было.

Потому что после радости всегда идет огорчение. С уткой он идет или зайцем, выгоняли его, а перед этим родственники договаривались. Вот он идет с уткой или зайцем, говорят: “Подожди, сейчас бабушка выйдет”. Он хнычет, а она его выкидывает, выкидывает. Я помню в первый раз с зайцем с такой радостью пришел. Было мне уже девять лет. Бабка схватила меня и давай выкидывать, выкидывать. Я давай орать, реветь, кричать. Потом праздник устроили. Объяснили, что так и должно быть, когда первую утку добыл или зайца” (Там же).

Особый праздник устраивали в честь добычи медведя. “Старики говорили, что наши предки произошли от медведей. Нельзя говорить *кень*, звали его *анпанно* – дедушка. Иногда охотились, но не так, чтобы выслеживали его. Редко. И сразу всех приглашали в поселке, чтобы все сразу съели, ничего не осталось. Вот пируют три дня, вываривают, съедают. Голову обваривают, чтобы на ней не оставалось мяса и куда-то уносят старики, в тундру” (Там же).

У некоторых групп чуванцев существовали религиозные ограничения на охоту на лебедей: “Лебедей нельзя было убивать. Лебедь какой-то обожествленный был, и потому, если его убьешь, дите какое-то у тебя может умереть или заболеть сильно. Были такие случаи” (Там же).

Игры и развлечения. Досуг оседлых чуванцев носил многие черты русского деревенского праздничного быта. Об играх и развлечениях оседлых чуванцев так писал А.Е. Дьячков: “Обыкновенная жизнь анадырских жителей в сороковых годах и позднее совсем не походила на теперешнюю марковскую жизнь, потому что тогда жили очень развлекательно. Даже тогдашние 60-летние старики больше нынешних детей занимались играми. Все население выходило на улицу и, связав две оленьих шкуры в мячик, забавлялось им весь день – с утра до вечера, участвовала не только молодежь, но даже ни одного старика не оставалось дома. Вечером собирались на вечеринки, а в летнее время выходили на гладкую дорогу и играли лаптой из кожаного лоскутка наподобие шарика величиною с трехфунтовую гирику, которым забавлялись весь летний день. Бегали пешком и гребли в ветках в запуски; боролись, устраивали ременный огород, в котором играли в шкурки (?), занимались не только на месте жительства, но даже ходили пешком верст за 50 и за 100 для одной лишь игры» (Дьячков, 1893. С. 113).

Календарные праздники. Из календарных праздников у чуванцев известен праздник, связанный с наступлением весны и напоминающий русскую масленицу: “У чуванцев был праздник встречи солнца. Весной справляли. Бабушка мне рассказывала. Устраивали на собаках гонки, весной, как солнце всходило. Бежали, прыгали, песни пели, плясали, в большой избушке собирались, как раз, когда весна уже собиралась, цикл прошел зимний. Весну встречали. Собирались в доме самом большом, и кто кого перепляшет. Несколько часов подряд. Месяц скорее всего март–апрель. У народов Севера это считается новый год... Весной все по новой. Утки прилетают, трава вырастает, все по новой” (ПМА, 1999, Марково).

Духовная культура кочевых чуванцев в большей степени, чем культура оседлых, подверглась чукотскому и корякскому влиянию. Их сезонные праздники были связаны с оленеводческим хозяйственным циклом и сопровождались жертвоприношениями собак и оленей, помазанием кровью⁹. Порядок проведения таких праздников до сих пор знают пожилые чуванцы: “Кильвей отмечают – варят грудинку оленя. Тайныквыт (деревянные антропоморфные изображения, используемые для добывания огня трением. – Е.Б.) выносят и кормят их мозгом за

⁹ И.С. Вдовин писал, что у чуванцев, в отличие от соседних вагских чукчей, помазание кровью оленей во время праздников “совершенно отсутствует” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 65. Л. 61). Мои полевые материалы не подтверждают этого.

ярангой. Именно по ходу солнца выходят. Покормят их, потом заходят и продолжается праздник, а этих тайныквыт опять кладут за полог – пусть охраняют. Тайныквыт – это деревянные боги. Их только на кильвей кормили и осенью, когда пригоняют оленей после летовки¹⁰. Тут их кровью мажут: лоб, щеки, и нас (детей) тоже мажут... Вот забили оленя первого и сразу мажут. Потом в яранге каждый угол мажут... Когда пригоняют после летовки (оленей)... едят на улице после забоя, а вечером каждый в своей яранге. Маленький яранг с ручкой специально для этого праздника берут и вокруг костра яранги пляшут. Один бьет – все пляшут под бубен. Я видела это в 1942 году” (Там же).

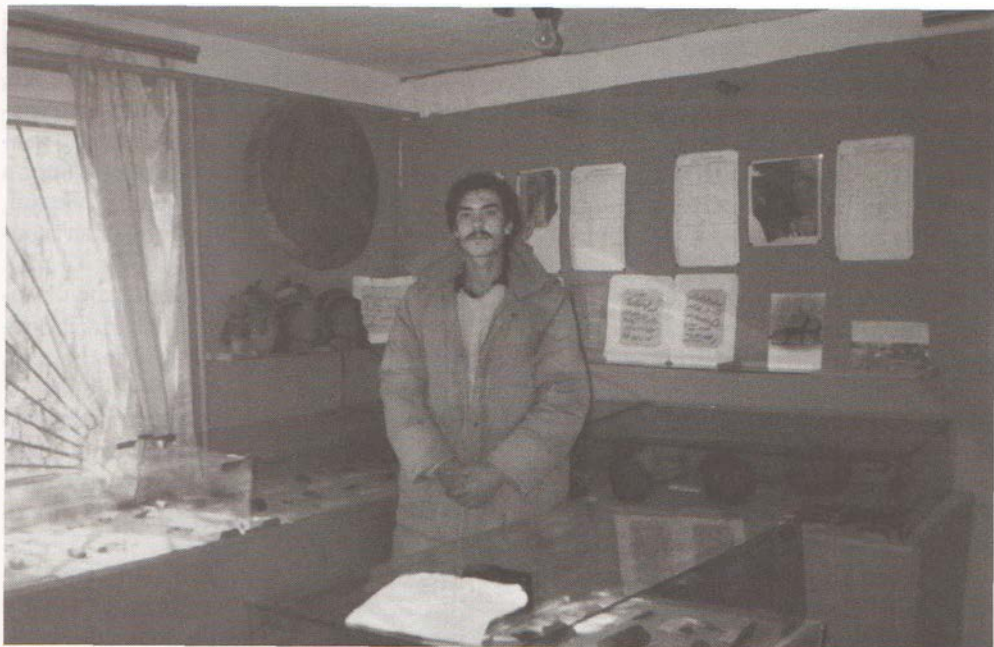
Так же как и у чукчей, жертвоприношения у чуванцев на праздниках нередко имели игровой, символический характер: “В бригадах раньше отмечали рождение теленка, отел. Потом, когда пригоняли с летовки, когда прикочевывали, забивали обязательно оленя. Я помню, тетка моя (я в 75 году была в бригаде) делала рождение теленка. Я в первый раз видела. Из палочек сделала оленей небольших. Из жилки сделала как будто бы уздечку. Как будто бы теленка ее завязывала. Потом мне говорит: “Забей”. Как будто бы я должна забить. Я ж только приехала в тундру в первый раз за всю жизнь. Надо своих предков задобрить... Я имитировала. Палочкой забила. Тетка мисочку дала мне, там нарезанная печенка, мозги от ног, легкое, сердце. Все это нарезано, перемешано, а потом, я уж забыла, какие-то слова мне сказала: “Произнеси”. И на восход солнца раскидывала я. Сначала я кормила идолов деревянных [тайныквыт], один большой, средний и маленький. Я их покормила: жиром, мозгом мазала. Потом раскидывала, и все пошли кушать... Дома каждый осенью забивают личных своих оленей – в первую очередь их (тайныквыт. – Е.Б.) кормишь... Мама их держала на чердаке, в кожаном мешке. Потому что нельзя же, чтобы их видели” (Там же).

На праздниках кочевых чуванцев, как и чукчей, было распространено гадание по оленьей лопатке. “Снимали лопатку оленью целиком. Надо, чтобы не повредить – снять... И на этой лопатке все будет видно, какая зима будет. И все или над лампадой, или над костром смотрят. Я видела, как отец это делал, чтобы посмотреть, что будет зимой” (Там же).

Во время традиционных праздников оленеводов коллективная игра на бубне была необходимой церемонией. О впечатлении от этой игры уроженец Маркова Юрий Дьячков рассказал следующее: “Раньше чуванцы собирались в одной яранге, закрывали ее плотно и пускали большой дым. Все сидели низко, и дым выходил сверху, и начинали в бубен бить. Я пацаном был, застал это в бригаде. Всех собрали. Какой-то праздник справляли, не помню, какой. И старики как бубны схватили, настроили эти бубны, специально настраивали возле костра. И потом они начали: “...Бу-бум, бу-бум”... До того страшно было, мы оказались в совсем другой атмосфере. Мне показалось, что я там где-то на небе и рядом никого нет... И... они бубнили: “Бу- бум, бу-бум, бу-бум, бу-бум”. И выгоняли злых духов, все болезни... эти бубны, несколько штук. И вот они идут, или мухомора поели, или что.... А вот он переходит: “Ба-бам, ба-бам, та-там, та-там, ба-бам, ба-бам, та-там, та-там”.... Это до того было красиво. Я на всю жизнь запомнил. Этот грохот.... Под стук сердца что ли. Получается, что ты весь с ними. И это сердцебиение. Звук уходит к стенке яранги, потом назад возвращается” (Там же).

Бубен сопровождал жизнь чуванца с раннего детства: “У нас дедушка-то был. Я помню вечером начинал в бубен бить. Мы маленькие были, вокруг него собирались.

¹⁰ После проведения коллективизации традиционный осенний праздник *вылгыкаанматтаргын*, когда по традиции оленеводы забивали телят на одежду, не проводился, так как в колхозах и впоследствии в совхозах запрещено было забивать телят.



Р.Э. Гунченко в музее

Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Марково. Фото Е.П. Батьяновой, 1999 г.

Он песни начинал что-то петь. Слушали. Он побьет-побьет, потом чего-то говорит. Видимо, сказки рассказывал. Не говорили, что это шаман – просто дед” (Там же).

Чуванские шаманы, так же как чукотские и корякские, занимались лечением, гаданием, предсказанием погоды. Играя на бубне, шаманы искусно подражали голосам животных и птиц. Некоторые былички о чуванских шаманах, записанные автором в 1999 г., опубликованы в статье “К портретам сибирских шаманов” (Батьянова, 2005). Привожу здесь одну из них: “Вот тот мастер был. Наверное, гипнозом просто массовым обладал. Что он делал – ножи глотал как будто бы. Огонь глотал, угли... Собрал всех женщин, всех бабок, сам посередине сел, давай в бубен играть, песни пел, снова песни пел, вот сидит и чтобы все видеть так, ноги так сложит и крутился, в бубен играл до пояса голый... Потом стал показывать. Прямо было видно, как нож вставляет (глотает. – Е.Б.) да еще так, как будто смакует прямо. И еще говорил он, какая жизнь будет, что люди сопьются, что людей не будет – все порастеряют, такого дружного общения друг с другом не будет. Умер в 1976 году. Он не считался шаманом. У нас не считали его шаманом. У нас вообще так-то шаманов не было, но кто обладал этим, как будто так и нужно¹¹. Он обладал в основном” (Там же).

И.С. Вдовин во время экспедиции 1961 г. встретил в с. Усть-Белая чуванца – шамана превращенного пола: “Неожиданная встреча с мужчиной в женской одежде. Это Гырголнав. Говорят, что “оно” шаманит. Поведение странное¹²” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 65. Л. 8).

¹¹ В годы советской власти, после того как в отношении шаманов Северо-Востока Сибири были организованы жестокие репрессии, называть себя или кого-либо шаманом коренные жители опасались.

¹² О шаманах “превращенного пола” см.: Богораз, 1934; Максимов, 1912; Батьянова, 19956.

Вдовин отмечал некоторые особенности культуры у территориальных групп кочевых чуванцев. По его мнению, “чуванцы с р. Белой отличались от чукчей и больше примыкали к корякам-оленеводам. Так, у чуванцев бубен был такой же, как у коряков без рукоятки, у них не было тайныквыт, т.е. набора домашних охранителей, не существовало многоженства, не было среди них и института увтумгыт (товарищи по женам), женщины не татуировались. Покойников клали в гроб (ящик) и хоронили в земле... Однако жилище кочевых чуванцев с р. Белой, устройство полога, одежда были такими же, как у чукчей. Верхняя одежда женщин-чуванок – кэркэр был таким же, как у корячек” (Там же. Д. 16. Л. 72–73). Культурные различия чуванцев накладывали отпечаток и на их этническое самосознание. Иллюстрацией этого служит следующая запись в дневнике И.С. Вдовина: “Чуванец из Ваег Шарыпов говорит, что мы и горные чуванцы – две нации. Почему он так думает, объяснения дать не мог” (Там же. Д. 62. Л. 49–49 об.)

Фольклор. Первые образцы фольклора чуванцев записаны тогда, когда чуванский язык был утрачен. По-видимому, в настоящее время вопрос о собственном чуванском фольклоре может рассматриваться лишь как опыт реконструкции. Тем не менее, фольклору оседлых *русскоязычных чуванцев-марковцев* со стороны собирателей и ученых было уделено внимание.

Самые ранние записи фольклора марковцев принадлежат Афанасию Ермаловичу Дьячкову. Пересказы фольклорных текстов органично вплетены в его рукопись об истории и природе края, о быте населения Маркова (*Дьячков*, 1893). Составил он и “Марковский песенник”, датированный 1896 г. (Архив МЦНЧ). Марково стоит в ряду первых адресов в России, где производились фонографические записи фольклора. Записи на Анадыре были сделаны осенью и зимой 1900–1901 гг. С.К. Богораз¹³ и В.Г. Богоразом в ходе Северо-Тихоокеанской экспедиции (так называемая Джезуповская – The Jesup North Pacific Expedition), организованной Американским музеем естественной истории¹⁴. Удалось установить несколько имен их анадырских информаторов, среди которых Ульяна Никитевна Созыкина, Анна Созыкина¹⁵, Мария Алина. Созыкины и Алины – старожильческие фамилии марковских чуванцев. Чуванец Алин упоминается в документе начала XVIII века и, возможно, является генеалогическим предком современных Алиных (*Туголуков*, 1975. С. 182).

С середины прошлого века записи фольклора марковцев делались местным жителем Э.В. Гунченко, московским этнографом С.С. Савоскулом, лингвистом К.М. Браславцом (Южно-Сахалинск), московскими музыковедами И.А. Бродским (Богдановым)¹⁶, Т.С. Шенталинской, журналистом из Анадыря П. Меркером, фольклористом из Магадана Л.Е. Большаковой и др. Сохранению до наших дней части традиционного местного песенного репертуара содействовала деятельность самодеятельного хора “Марковские вечера”, существующего по сей день.

Известный по немногим публикациям и архивным материалам, фольклор марковцев представляет жанровое многообразие.

¹³ Софья Константиновна Богораз, жена В.Г. Богораз.

¹⁴ Экспедиция носит имя субсидировавшего ее банкира, президента Музея естественной истории Морриса Джезупа. Коллекция фонографических записей экспедиции на восковых цилиндрах является собственностью Музея (American Museum of Natural History, New York) и хранится в Архиве традиционной музыки Университета штата Индиана в Блумингтоне. В настоящее время копии записей имеются в Фонограммархиве Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом).

¹⁵ Возможно, это одно лицо; Е.И. Якубовская, расшифровавшая большое количество образцов фонозаписей джезуповской экспедиции, предполагает, что “Ульяна” (так называет себя исполнительница) – искаженное на фонограмме звучание имени “Анна” (*Якубовская*, 2008. С. 186).

¹⁶ И.А. Бродскому принадлежат записи и несколько аудио-публикаций образцов фольклора оленных чуванцев.



И.И. Куркутский в своем дворе

Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Марково.
Фото Т.С. Шенталинской, 1981 г.

Еще в начале прошлого века здесь находились знатоки русских *былин* и *исторических песен*, о чем свидетельствуют записи Джезуповской экспедиции. В Маркове были записаны былины “Алеша Попович и Еким Иванович”, “Иван Кулаков”, “Дюк Степанович”, “Добрыня и Маринка”, “Мишенька Данильевич”, “Илья Мурович на Соколе-корабле”. В каждом из былинных образцов заметны отличительные признаки, вызывающие определенные ассоциации с устоявшимися представлениями о том или ином локальном воплощении сказительской традиции в метрополии. Сюжеты исторических песен связаны с событиями XVII и XVIII вв., что вполне соответствует эпохе русского заселения края¹⁷, лексиче-

¹⁷ Это песни о М.В. Скопине-Шуйском (князь, полководец времен борьбы с польской интервенцией – Смутное время), “сынке” Степана Разина, о князе В.В. Голицыне (государственный деятель, фаворит царевны Софьи Алексеевны), о фельдмаршале Б.П. Шереметеве (герой русско-шведской войны 1700–1721), о смерти Лопухина, о Захарии Чернышове (генерал В.А. Лопухин, генерал-фельдмаршал З.Г. Чернышов – полководцы, участники Семилетней войны 1756–1763).

ское и мелодическое сходство объединяет их с записями из Архангельской губернии, с печорскими и мезенскими вариантами, с записями с берегов левого притока Ангары, реки Чуны. Некоторые образцы эпических песен демонстрируют близость к записям XVIII в. Кроме того, проявляется теснейшая взаимосвязь анадырского и колымского репертуаров. Былины в Маркове постепенно забывались и утратили свой полноценный жанровый облик, но не исчезли бесследно, еще в 80-е годы прошедшего века, существуя в прозаических пересказах с ритмизованными вставками эпических формул. Такие пересказы русских былин были записаны, в частности, от чуванцев Ивана Ивановича Куркутского 1916 г.р. и Семена Егоровича Шарыпова 1910 г.р. (ПМА, 1981)¹⁸.

Среди записей песен в количественном отношении с заметным отрывом от других жанров выделяются русские *хороводные, игровые и плясовые*¹⁹. Это репертуар вечеров, которые во многих селениях Сибири стали оплотом сохранения фольклорной традиции. Лютые зимние морозы, затяжные пурги, короткое страдное – на рыбалках – лето, с несметными тучами комаров, – все это загнало традиционно уличные хороводы в тесные избушки марковцев на веселые зимние сборища. Все хороводные и плясовые песни называют здесь *вечерочными*.

Однако и в условиях стесненного, закрытого пространства продолжали бытовать круговые и наборно-разборные хороводы, приплясывание “стенка на стенку”, заплетание “плетня”. Под некоторые песни ходили по кругу (мужчина за женщиной, со сменой направления) или взад-вперед (парами или женщины перед сидящими мужчинами и наоборот).

В пляске женщин ценилась плавность, мелкий шажок, излюбленная позиция – руки согнуты перед грудью с покачиванием локтями, излюбленным было и помахивание платочком. Мужчины плясали: руки за спиной или, уперев в бока, поднятой рукой вращали платочек, держа его за уголок, ногами выделявали “гармошку” (попеременно – пятки вместе, носки врозь и наоборот), шли то мелким приставным шажком, то в присядку, хлопали в ладоши под ногой. Под плясовые песни пары еще и просто кружились в обнимку, за что такие песни получили название *вертятьи* (вертячьи). По сей день вспоминают марковскую чуванскую пару Алиных, хотя им бы теперь давно уже перевалило за сто: “Ион (Иона) на скрипке играет, жена – Дукара (Евдокия), красивая, как русская, выйдет плясать, как уточка плавала, а он перед ней выплясывает прямо со скрипкой” (Там же).

Марковский “бал”, устроенный в один из рождественских вечеров 1866 г. произвел неизгладимое впечатление на американца Джорджа Кеннана, сотрудника Русско-американской телеграфной кампании, который оставил его образное описание. “Такого пения, такой пляски, такого возбуждения я никогда не видел, оно разом уничтожило мое самообладание”, – признается американец (Кеннан, 1872. С. 288).

Еще в 60-е годы прошедшего столетия памятью немногих марковцев старшего поколения поддерживалась традиция русской *протяжной* песенной лирики. Один из знатоков местного фольклора, чуванец Яков Дмитриевич Созыкин (1913 г.р.) проникновенно пел старые лирические песни: «Калинушка с малинушкой», «Жена угрюмая» – классические образцы народной лирики (ПФА, 1969):

Кроме названных жанров в Маркове бытовали *солдатские* и поздние *городские* песни, *романсы*; *шуточные* песни и *частушки* местного сочинительства; А.Е. Дьячковым были записаны тексты *песен свадебного обряда*.

¹⁸ Публикацию и анализ записей русских эпических жанров на Анадыре см.: Венедиктов, 1987; Русская эпическая поэзия, 1991 С. 32–37, № 26, 33, 34, 46, 80, 93, 135, 135а, 150, 195, 225; Шенталинская, 1999; 2009в; Якубовская, 2008.

¹⁹ Количественно эти жанры преобладают и в песеннике А.Е. Дьячкова.

Примечательно, что среди русских вокальных жанров отсутствует жанр плача. По-видимому, это связано не только с тем, что среди русских пришельцев преобладали мужчины, тогда как плач в русской традиции на протяжении уже многих веков стал прерогативой женского исполнения, но и особенностью автохтонного отношения к смерти, покойнику и обряду похорон. “Не причитывали, соблюдали тишину. На Чукотке такого нет... На кладбище не причитывали, не пели. Это у русских, у нас-то – нет” (ПМА, 2000: Л.Н. Вартакьян, 1941 г.р., В.П. Брагина, 1923 г.р.). Вместе с тем марковские чуванки, по-видимому, владели причетным интонированием, о чем свидетельствуют фрагменты сказок, записанных в Маркове, с тонированными речитативами (См.: *Шенталинская*, 2009б. С. 67, 69).

Если в словесных текстах русских песен изредка встречаются смысловые потери из-за отсутствия адекватных жизненных ассоциаций, вроде подмены “наливного яблочка” “налимным яблочком”, то в музыкальном отношении некоторые песни обогатились новыми оригинальными мелодическими вариантами.

Профессиональные музыканты оценили именно мелодическую красоту марковских песен при первых их публикациях с напевами: “Прежде всего хочется отметить яркую художественность и оригинальность песенного материала. Песни отличаются красотой, мелодическим богатством, в них отчетливо проявляется высокая певческая культура, свойственная русским северным местностям и унаследованная жителями далекой Чукотки. Все эти песни имеют репертуарную ценность”²⁰.

В лирических песнях марковцев – большой диапазон (часто выше октавы), “изломанность” мелодического рисунка, иногда резкая смена регистров. Эти черты сродни мелодике андыльщины – уникального жанра, рожденного на перекрестке русской и аборигенной песенных традиций на Нижней Колыме (*Шенталинская*, 1995; 1996). Возможно, эстетическая причина такого явления – сильное художественное впечатление и утрированное восприятие аборигенами *протяжного* пения русских. Новизна и чуждость русского пения на территориях кочующих племен отразилась в чукотской сказке, записанной В.Г. Богоразом, где пение русских сравнивается с воем собак (*Богораз*, 1902. С. 147)²¹.

Характерные приметы многих напевов – терцовые шаги-цепочки, бесполутоновые пяти- и шестиступенные мелодические обороты (*Шенталинская*, 1983).

Одна из особенностей манеры пения марковских женщин – мягкость звучания без какого-либо форсирования голоса. Такая манера, очевидно, происходит из корневых условий жизни и традиций людей Крайнего Севера – пение в яранге, пение “личных” песен – для себя²². Здесь не было жанров, функционально связанных с интонированием закликаний в открытом природном пространстве, что свойственно культуре земледельцев. Кроме того, на манеру женского пения, несомненно, повлиял стиль церковного клиросного пения²³.

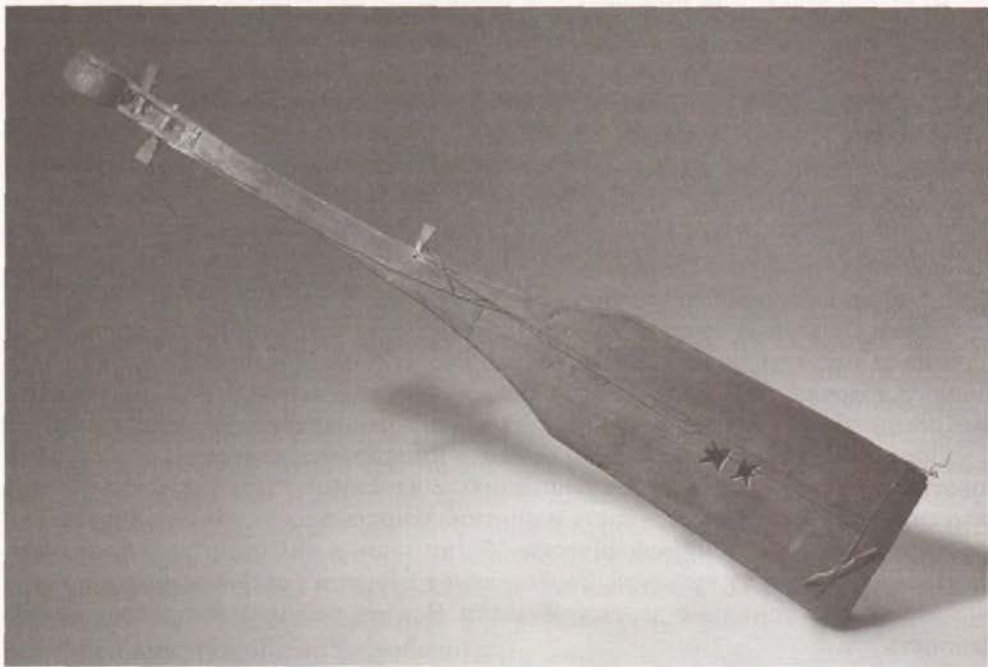
По воспоминаниям марковцев, любимой формой музицирования было пение со скрипкой. Фонографическая запись 1901 г. зафиксировала именно такое исполнение исторической песни о Захаре Чернышеве: пение исполнителя-мужчины

²⁰ Из рецензии руководителя Государственного северного народного хора, народной артистки СССР Н.К. Мешко на сборник “Марковские вечерки” (*Шенталинская*, 1983).

²¹ Мотив сравнения пения с воем волков известен еще из предания о древних хуннах (*Иакинф*, 1851. С. 249).

²² Мягкий и нежный голос поющих юкагирок был отмечен М.С. Вруцевичем (*Вруцевич*, 1891. С. 35).

²³ Церковь была еще в Анадырском остроге, были церкви и в Нижнеколымске, и в Гижиге, откуда на Анадырь (начиная с 1820-х годов) стекалось будущее население Маркова; в Маркове церковь была освящена в 1862 г.



Марковская балалайка

Чуванцы. AMNH, cat. № 70/5993. Donor – Bogoras. Courtesy of the Division of Anthropology AMNH

сопровождается игрой на скрипке (АТМ: 432.10А,56. 4582). Текст скрипичной партии дает основание предположить, что строй инструмента должен был быть кварто-квинтовым на трех струнах²⁴.

“Кроме скрипки и балалайки, здесь никаких музыкальных инструментов не имеется”, – сообщает в конце позапрошлого века А.Е. Дьячков и прибавляет, что гармоники и флейты (которые тоже есть) – “не местные изобретения, а покупаются через чукоч” (Дьячков, 1893. С. 113), подчеркивая местное бытование-“изобретение” скрипок и балалаек. На Анадыре, как и на Колыме, делались свои скрипки и балалайки²⁵.

Скрипку делали трехструнной, с лукообразным смычком. Особенностью марковской балалайки является то, что кроме двух обычных струн есть третья, короткая струна; колок, натягивающий ее, крепится сбоку в нижней части шейки грифа.

Записи Джезуповской экспедиции, запечатлели и ансамблевое инструментальное (скрипка и балалайки) исполнение плясовых мелодий, и сольные скрипичные наигрыши. Но уже в 60-е годы прошлого века не удалось ни услышать местного скрипака, ни найти образцы местных инструментов.

²⁴ Вывод сделан знатоком народной скрипичной традиции Мариной Крюковой – участницей Московского фольклорного ансамбля “Жар”, помогавшей автору в расшифровке фонограммы. Связь скрипичного исполнительства с эпической песней вызывает определенные ассоциации со сборником XVIII в. Кириши Данилова (Древние Российские Стихотворения, собранные Киришю Даниловым. М., 1977), в котором, как известно, музыкальные тексты эпических песен изложены в скрипичной фактуре.

²⁵ В ведомости имущества Северной Тихоокеанской экспедиции, составленной в апреле 1901 г. в Посту Новомариинском (современный г. Анадырь) значатся: 3 балалайки марковские и скрипка (ПФА РАН. Ф. 250. Оп. 3. Д. 188. Л. 12). Анадырская балалайка выставлена на стенде в Сибирском зале Музея естественной истории в Нью-Йорке.

Скрипок и балалаек, конечно, было немного, и на вечерках их часто с успехом заменяли *гребни, обернутые бумагой*. На них, прижав к губам, выводили плясовые напевы. Вспоминая и исполняя плясовые песни, И.И. Куркутский несколько раз принимался “прукать” мотив губами (ПФА, 1981) – явная ассоциация с исполнением и звучанием привычных проигрышей на гребне. “Прукали” для пляски и когда под рукой не было вообще никакого музыкального “приспособления”.

Гармошки, по свидетельству А.Е. Дьячкова, появляются в Маркове с конца XIX в. и как общераспространенный инструмент постепенно входят в быт, вытесняя старую скрипку. Гармошку здесь называли “шарманкой”.

Делали в Маркове *свистки* из тальника. Это была и детская забава, и инструмент, которому приписывали магическую силу. Летом брали свисток в тундру, когда по ягоды, например, ходили: “За-а-рко, кома-а-рно. Посвистис, так маленько ветерок, вроде бы” (ПМА, 1981). Подобным образом использовали такие свистки и на Нижней Колыме.

Посвисты, вызывающие ветер, – часть того глубинного пласта звуковой среды, в которой жили марковцы и вырастали их предки²⁶. К древнему слою музыкальной культуры чуванцев следует отнести и *бубен*, и *варган*, инструменты, маркирующие музыкальную культуру народов Севера.

А.Е. Дьячков подробно описывает бубен шамана (Дьячков, 1893. С. 127, 130–131). Остается неясным, какому шаману он принадлежал (чуванскому, чукотскому, ламутскому?). Ю.И. Шейкин констатирует близость описываемого бубна по структуре и функции к бубну верхнеколымских юкагиров (Шейкин, 2002а. С. 75). (О значении бубна в жизни чуванцев см. выразительный рассказ марковского чуванца Ю.Б. Дьячкова, приведенный выше на С. 484).

Образцы наигрышей на пластинчатом варгане были записаны от анадырских чуванцев И.А. Бродским и Ю.И. Шейкиным. Примечательно, что и название инструмента, и жанрово-тематические определения наигрышей даются на чукотском языке (Богданов (Бродский), 1981; Шейкин, 2002а. С. 128, 516).

К архаичным фоноинструментам (так называемым свободным аэрофонам) чуванцев, по наблюдению Ю.И. Шейкина, следует отнести свистящий прут, который служил марковцам лучшим способом обороны от волка, “волк боится свиста, происходящего от быстрого махания прутом” (Дьячков, 1893. С. 21)

Также к глубинному пласту интонационной культуры чуванцев следует отнести различные ономотопеи (звукоподражания) и голосовые понукания оленей и ездовых собак, которые не ограничивались лишь промысловой, служебной функцией, а стали частью фольклорных текстов. Звукоподражания голосам птиц входят, например, в известные образцы сказок, а темпераментные выкрики: “Хот! Хот! Хоттушки! Хотчаа!”, которыми сопровождалась пляска на марковских вечерках, по заверению местных плясуний, навеяны именно криками понукания.

Автохтонный слой фольклора проступает в женском творчестве, в жанрах, обращенных к детям. В них особенно заметно проявляется стилистический полилингвизм²⁷.

Женщины, вернувшись с вечерки, где, помахивая платочком, под звуки балалаек и скрипки отплясывали “Камаринскую” и разыгрывали целые сюиты из рус-

²⁶ По наблюдению И.А. Бродского (Богданова), свистки из тальника распространены повсеместно у народов Дальнего Востока (Бродский, 1974. С. 157).

²⁷ Аналогичное явление было отмечено Богоразом на Колыме: «Эти песни (робачьи. – Т.Ш.), как и сходные с ними робачьи сказки, сохранили явный след юкагирского происхождения» (Богораз, 1901а. С. 177).

ских хороводных песен, убаюкивали ребенка ритмизованным горловым урчанием, как это делают чукчанки. Возможно, именно о таком убаюкивании сообщает А.Е. Дьячков: «Некоторые старухи напевают над люлькой слова “гувер, гувер”» (Дьячков, 1893. С. 103). Или матери произносили заклинание-оберег, подлаживая его к напеву общераспространенной русской колыбельной, призывая зверей забрать у дочурки – любимой *олишки*, *йоглушки*²⁸ – все болезни.

“Когда мама укладывала спать, – рассказывает чуванка Елизавета Егоровна Голубева (1943 г.р.), – или когда приболею, она всегда приляжет, укроет одеялом, теплота такая от нее, и поет. Ну, она без слов пела [“без слов” – т.е. не пела готовые слова какой-то песни, а сочиняла сама, импровизировала. – Т.Ш.]:

Баюшки, бай-бай... – *Потихонечку...*
Баюшки, бай-бай,
Ты не болей, моя дочь... – *Протягивала она...*
Ты моя хорошая, ты моя олишка,
Ты не болей никогда,
Пусть болит у всех злых зверей,
У тебя не болит... – *Ну она всех тут зверей...*
Вот злой медведь... – *Я тут открываю глаза.*
Она, наверно, посмотрела на меня:
Вот большой медведь, поболи у него,
Не боли у моей, у моей олюшки.
Вот лиса пробежала, ох ты хитрая.
Хитрая лиса, поболей-ка за дочь... – *Потом она опять говорит:*
Олешка ты моя, не болей никогда.
Вот и белочка, очень белочку жаль,
Горностай прибежал, горностайчик,
Забери болезнь ее, раскидай на весь лесок.

[На вопрос, каких она еще зверей называла] – Ну она называла подбережных, морских зверей:

Вот и кит большой... – *Открываются глаза, думаю, где кит?*
Вот и кит большой, ты большой кит,
Забери ты болезнь, забери ее с собой.
Баю-бай, баю-бай, олешка моя.

[На вопрос, каких птиц она называла] – Нет, птиц она почему-то жалела. Я обратила внимание, вот коль она белку пожалела, значит и птиц ей было жалко. Она выбрала для чего-то зверей. Когда она выезжала в Анадырь, на слет, ну видеть, видно, там видела, там нерпа была, белуха. Вот она:

Ты белуха морска, ты возьми ее болезнь,
Ты белуха бела, ты возьми ее болезнь.... – *И опять она:*
Баюшки, бай-бай, не болей!..
И да йоглушка, и да йоглушка моя...”

(ПФА, 2000 г.).

Очевидно, это тот тип убаюкивания ребенка, о котором также сообщает А.Е. Дьячков: “Укачивая ребенка, матери напевают обыкновенно “баю”, иногда же причитают, как все матери, то или другое, всякая по-своему” (Дьячков, 1893. С. 103).

²⁸ Этими ласковыми словами называли здесь детей. «Олюска» – нарицательное для каждого младенца (Сокольников, 1912. С. 143); исполнительница произносит его по-разному. Слово *йоглушка* входит еще и в местное выражение: «и да, *йоглушки*», что значит «жалко, к сожалению». Несомненная общность с якугирским «йоудутэ» – жалость (Николаева, Шалугин, 2002. С. 22, 28).

И сегодня в Маркове можно услышать сказку “Про чайку” с напевными монологами, которой “тешили” ребенка. Рассказала ее чуванка Матрена Егоровна Черногор, 1933 г.р. (*Шенталинская*, 2004. С. 75–77).

“Ребатишечью сказку” про чаечку записал еще В.Г. Богораз, осенью 1900 г. в Вакарино, по дороге из Мариинского Поста в Марково от старухи Анны Плесковой (ПФА РАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 115. Л. 17 об. – 18), от которой им были записаны и юкагирские сказки, и один из самых полноценных текстов русского “Виноградья”²⁹.

Песенная версия этой же сказки была записана автором на Нижней Колыме, в пос. Черский (*Шенталинская*, 2004. С. 72–75).

Совокупность трех текстов делает очевидной связь сюжета, когда-то активно бытовавшего среди русскоязычных колымчан и анадырьчиков, со сказкой “Свадьба птиц”, относящейся к древнему пласту юкагирского фольклора, записанной в регионе Верхней Колымы (Фольклор юкагиров Верхней Колымы, 1989. С. 27–31; *Шенталинская*, 2004).

По словам Матрены Егоровны Черногор, рассказавшей сказку в Маркове, она слышала ее от матери, происходившей из Пенжино.

Цепочка: Колыма, Анадырь, Пенжина – территории, отстоящие на сотни километров (в прошлом – это многонедельные, а с Колымы на Анадырь многомечасные переходы), объединенные общностью этнокультурных традиций.

В детских сказочках-потешках используются мотивы, типовые в фольклоре народов, живущих охотой, развивающиеся в больших сказках, например, посылание на опасную охоту, чтобы извести, избавиться от нежеланного человека³⁰.

Заметно субстрат творческого мышления аборигенов проявлен в нарративных жанрах.

В труде А.Е. Дьячкова пересказаны *космогонические предания и сказки*, например, о сотворении земли (Крохаль добыл землю из-под воды), о том, почему на луне есть пятна (месяц взял к себе девушку, которая пошла за водой, “с тех пор, будто бы, появилось на луне изображение человека”); *этногонический сюжет* о том, как женщина попала в берлогу медведя и родила от него сына; *промысловый* – о том, как на тропе охотнику встретился раненый зверь, охотник помог ему, а зверь отблагодарил, – все эти сюжеты являются общими для многих народов Северо-Востока (Дьячков, 1893. С. 120, 123, 139, 140; Эвенкийский фольклор, 1958. С. 41, 89; Киле, 1986. С. 60–68).

В преданиях и сказках обращает на себя внимание сакральное отношение чуванцев к белому цвету, к белому оленю. Один древний чуванский шаман, вознесшийся на небо, оделся для этого в “белую одежду, запряг под санки двух белых оленей” (Дьячков, 1893. С. 129). Герой, отправляющийся искать себе жену, надевает штаны из камусов белого оленя (Bogoras, 1918. Р. 96). Девушка, приглашая парня к себе, указывает приметы дома своего отца – главы стойбища: дом – самый высокий и покрыт *ослепительно белыми шкурами* (Bogoras, 1918. Р. 96. Курсив в приводимых цитатах наш. – Т.Ш.). Такое же отношение к белому цвету проявляется и в ритуальной атрибутике, и в фольклорных текстах других народов – территориальных соседей чуванцев.

Многие мотивы в сказках, записанных во время Джезуповской экспедиции от анадырских чуванок, типично автохтонны.

Например, в сказках заканчивающихся счастливой женитьбой героя, он остается в доме жены; к ним перекочевывают и родители мужа, соединяя ста-

²⁹ Величальные песни с припевом “Виноградье красно-зеленое”.

³⁰ О развернутой версии сказки, в которой обусловлен этот мотив см. ниже.

да оленей обеих семей (*Bogoras*, 1918. Р. 136–138, 139–141) – отчетливый след матрилокальных браков, распространенных у юкагиров (*Туголуков*, 1979. С. 127–128).

В одной из сказок установить виновность сестры, обманом вступившей в брак с братом, и совершить наказание за нарушение табу поручается сабле. Брат “повесил ее против дверей и сказал: “Если моя сестра, то упали ей прямо в сердце” (ПФА РАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 188а. Л. 66 об.; *Bogoras*, 1918. Р. 132). Вспомним, что вера в магическую силу неодушевленных предметов, их сакрализация проявлена, например, в обычае чуванцев определять правильность выбора имени новорожденному по поведению подвешенного камня-амулета (*Гурвич*, 1992. С. 79).

В нескольких сказках настойчиво повторяется мотив человеческого ануса, как уязвимого места и источника нечистого.

Последней оставшейся стрелой старик целится в анус “идола поганого” – Ягишны (перенесение имени из русских сказок на злых духов, населяющих мир своего локуса). Стрела попадает, проходит “на вылет” через рот и убивает Ягишну.

Злой дух Косетока обследует тело девушки, притворившейся мертвой, “отверстие в задней части” принимает за рану. Из-за плохого запаха, исходящего оттуда, он заключает, что рана старая, началось разложение, и тело потому – несъедобно. Косетока оставляет девушку в покое. Или: люди разглядывают поверженного страшного людоеда и находят в его анусе длинный точильный камень (ПФА РАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 188а. Л. 19 об., 37 об., 48; *Bogoras*, 1918. Р. 127, 133, 134). Или: после того как лошадь разорвала ягодицы старухи, вместо того чтобы по ее просьбе потереть ей анус, оттуда выскочило множество мышей, горностаев, крыс, евражек, личинок. Старуха умерла. Беспомощность старости – нечиста (*Bogoras*, 1918. Р. 140).

В сказках, записанных на Анадыре, в Маркове, настойчив страх перед людоедством, неприятие его, а у самих людоедов – запрет на поедание родников.

Девушка, гонимая голодом, возвращается в свое разоренное стойбище, где теперь пируют враги: “Всех убили... стали их сушить, да кости колотить, да есть”. Девушку гостеприимно угощают, но, заподозрив, что угощают ее мясом перебитых людей, она отказывается есть (*Bogoras*, 1918. Р. 126).

Парень, уйдя из дома, подле первого же жилья, встретившегося на пути, увидел, что на “лабазьях так люди за волосы весются”. В избе “баба сидит”, обрадовалась ему, человека “сдернула домой”.

– Куда ты его сдернула?

– Я буду тебе еду варить.

– Я ведь эту еду не ем.

Отказывается парень есть и из того котла, в котором варилась человечина, отказывается жениться на бабе-людоедке, ставя ей условие: “Когда а ты эту еду перестанешь есть, тогда я на тебе женюсь” (ПФА РАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 188а. Л. 50 об. – 51).

Как видно, людоедами предстают персонажи, описываемые как реальные люди и окруженные бытовыми реалиями. Возможно, родовая память хранила ужасы существовавших в действительности фактов.

Нередко в анадырских сказках монолог передан рифмованно или ритмизованно и, по-видимому, исполнялся тонированной речью или пелся. Возможно, в этих вставках, часто содержащих непередаваемые слова, а также в некоторых возгласах, в именах героев проявляются рудименты забытого языка. Одну из сказок, записанную на Анадыре, Богораз комментирует следующим образом: “Неизвестные слова, встречающиеся в ней, были определены как принадлежащие к чуванскому языку, однако никто не мог перевести их” (*Bogoras*, 1918. Р. 133).

Среди сказок, записанных на Анадыре, Богораз выделяет как возможно *чуванского* происхождения, сказку о Понданди (Бонданди). Запись Богораза демонстрирует развернутый сюжет *волшебной сказки* о том, как прислужник добивается женитьбы на дочери своего умершего хозяина, выполняя одно за другим ее задания. Та, в свою очередь, наращивая трудность заданий, надеется на гибель Понданди и свое избавление от него. Последнее задание – лететь за выпущенной в небо стрелой – кажется совсем невыполнимым. Понданди исчезает в небе, но, в конце концов, возвращается красивым, в богатой одежде и с родителями, пригнавшими оленей, заполнивших всю долину. Молодые люди женятся и объединяют свои стада.

Речь девушки произносится ритмизованно, с теми же обращениями – “О Понданди, Понданди!”, что и в версии, записанной спустя сто лет (*Шенталинская*, 2009а. С. 69). Богораз публикует и колымскую версию сюжета про Бонданды в виде простой шуточной песенки, которую обычно использовали как колыбельную (*Богораз*, 1901. С. 222–223; *Bogoras*, 1918. Р 136, 138–139).

Чуванским считает Богораз героя-богатыря по имени Ла’ла. Сказка о нем, записанная и на Колыме, и на Анадыре – типичный образец древнего *героического повествования*, относящегося ко временам кровавых раздоров чукчей и чуванцев. Ла’ла идет мстить чукчам за разоренное стойбище и истребленных родных. С помощью брата, которому велит оборотиться в лису и отвлечь внимание противника, он побеждает множество врагов, овладевает их оленьими стадами и, в конце концов, обретает красавицу жену (*Bogoras*, 1918. Р. 95–97).

В среде марковцев бытовало много русских сказок: о Царевне-лягушке, Идолице поганом, об Иваске-дураке, о Коньке-горбунке с Жар-птицей, о Сивке-Бурке, о лисе, обманувшей старика и волка, об отправке юноши (в Маркове – брата) за звериным молоком с целью его погубить; сказки с мотивами борьбы с двенадцатиголовым змеем, игры в карты двенадцати “плешивых”, о гигантской птице (в Маркове – “Мага”, “Моголь”) (*Браславец*, 1975; ПФА, 1969: Я.Д. Созыкин; ПФА, 1981: И.И. Куркутский). Главные особенности их бытования – перенесение действия в реалии местной жизни, наделение местной лексикой и, часто, наизывание в одном тексте сюжетов и мотивов из разных сказок, что обусловлено, по-видимому, стремлением предельно долгого сказывания³¹.

Рассказывая автору одну из таких длинных сказок, чуванец Иван Иванович Куркутский вдруг прервался и недоуменно спросил: “Сто с ты не подтакивас?” Подтакивание, возгласы, подтверждающие интерес слушателя и передающие его реакцию на события повествования, были необходимы рассказчику и традиционны в Маркове. Традиционным было и ночное сказывание. Марковцы вспоминают: «Яков Созыкин до утра сказки рассказывал. На стену посматривает – “О, солнце уже восходит...”». Эти традиции родственны традициям других восточно-сибирских народов, и восходят к сакральному отношению к акту повествования.

Один из самых распространенных жанров, в том числе и среди современных марковцев, – *былички*. Их рассказывают люди всех возрастов. Марковцы помоложе и пообразованней часто начинают быличку словами: “Хоть верь, хоть не верь...”, люди старшего поколения, рассказывая, как бы переживают случившееся, что выдает выразительная мимика, жесты, интонация голоса. Много быличек о встрече с необычными людьми – “волосатое лицо”, “красная камлейка”, “одет по-ламутски”, кто-то “с Колымы!”, о встрече, борьбе, с “травяным чело-

³¹ Подобную «мозаичность» отметил В.Я. Пропп, например, в настундах гиляков (нивхов), как характерную черту зародышевой стадии эпоса в процессе его перехода от мифа (*Пропп*, 1976. С. 301–302). В случае же адаптации русских сказок в среде марковских чуванцев проявилась формальная сторона подобного художественного приема автохтонной традиции.

веком³²”; о том, как в тундре появляется кто-то из родственников или слышен его голос, заманивает в незнакомое далекое место и исчезает. Это поучительные истории об обязательном наказании, исходящем от “неизвестно каких сил”, за нарушение промысловых запретов, например, за стрельбу в заповедном месте, у “шаманского камня”. Рассказывают о “чудинковатых” местах: кто-то входит, стучит, слышны голоса; о том, как в далеких от жилья местах видели блестящую посуду. Несколько быличек о местных шаманах были записаны в последний год прошедшего столетия, что подтверждает существенную роль веры в шаманов в среде чуванцев-марковцев (ПФА, 2000: М.Е. Черногор; Меркер, 2000; Батьянова, 2005. С. 160–165).

До сих пор бытуют в Маркове и вызывают много смеха анекдоты, записанные еще А.Е. Дьячковым, про *в́анцев* – ленивых, нерадивых, “*дикоплеших людей*”, по местному определению (Дьячков, 1893. С. 133–135).

“У русских – Иванушка Дурачок, у наших – *в́анцы* называли, – объясняет Ю.Б. Дьячков – чуванец, 1962 г.р., – до того они были дикоплешие! Их раньше много было. То, что они дикоплешие, – не могли выжить, вот их не стало. Это бабка так рассказывала, как сказка. А сейчас все равно кто-то от них остался, какие-то ихние потомки. Здесь, в Марково, Чуванск, Ламутск... Может, они были среди всех. В каждом же народе есть лентяи. Как бы их осмеивали”.

Бабушка Ю.Б. Дьяčkова – Екатерина Андриановна Березкина (1916 г.р.) – рассказывала о том, как *в́анцы* отправились чаем поить Хозяина реки в проруби, да там и потонули. Когда хватились мужиков, начальник спрашивает у жен, каковы они? А жены не могли вспомнить даже, были ли у них бороды (Меркер, 1998).

У А.Е. Дьяčkова записан анекдот, как *в́анцы* сплавлялись верхом на бревне, обвязав для верности ноги; перевернулись, утонули, а “оставшиеся товарищи еще кричат им сзади, зачем начали рано ноги сушить”. Еще о том, как *в́анцы* подолами пытались занести солнечный свет в юрту без окон и трубы, а оттуда таким же образом – дым (Дьячков, 1893. С. 134, 135).

Эти сюжеты кочевали от народа к народу и на Анадырь были принесены, скорее всего, русскими, которые рассказывали аналогичные истории о “пошехонцах” (см.: Сравнительный указатель, 1979: № 1225, 1245, 1245А*, 1293В*)

Сюжет, также записанный А.Е. Дьячковым, о *в́анце* (мужчине, старике), который принимает за женщину свое отражение в воде, вступает с ним в любовный диалог и в конце концов в воде гибнет, исследователи считают корякским (Дьячков, 1893. С. 134; Эвенкийский фольклор, 1958. С. 17), хотя его можно признать излюбленным в фольклоре многих народов азиатского Северо-Востока.

Интересно, что А.Е. Дьячков называет конкретную территорию, где в “незапамятные”, как он пишет, времена жили *в́анцы*: “в верховьях Анадыря и на покато́сти к Колымскому морю”, территорию, совпадающую с кочевьями самих чуванцев, прежде чем они осели в среднем течении Анадыря.

В современном Маркове много своих анекдотов. Это истории о нелепых ситуациях, возникающих при встрече старого и нового, пришлого и коренного, местного, как правило, с пародированием говора стариков:

³² В связи с последним сюжетом нельзя обойти факт существования реалии, с которой могли когда-то встречаться марковцы. Это «родовые» идо́лы паренских коряков – “Ным’елген”. Материально они выражены в виде деревянного шеста, высотой 1,5–1,75 м (человеческий рост!), врытого в землю. Верхний конец его большей частью заострен и имеет изображение человеческого лица. Если «род» ным’елгена вымер, он стоит голым и заброшенным. Если “род” жив, его кормят после удачного промысла и обязательно одевают в одежду из ритуальной травы (!) (Бауэрман, 1934. С. 74–75). Родство по матери связывает Юрия с Афанасием Ермиловичем Дьячковым.

“Бабушка Харитина в Анадыре [приехала из Маркова] смотрит в окно: “Мотри! Охтó там стоит? Музик пьяный какой-то. Мороз ведь, а он кептёнку в руке дёржит. Пойди вынеси ему кого-нибудь: сапку, тяёк попить...” – На памятник Ленину”.

Исследователи уже отмечали, что *игры* чуванцев весьма сходны с теми, которые известны у других народов Северо-Востока России (Бурякин, 1993. С. 31). Некоторые уличные игры описаны А.Е. Дьячковым, например, такие как игра в мяч из оленьих шкур (Дьячков, 1893. С. 113). На улице любили еще играть в “Ворона”³³. Несколько человек выстраиваются в затылок друг другу, обхватив впереди стоящего за талию, или взяв его за подол. Это – Птенцы, их охраняет Мать – стоящий в голове шеренги. Ворон – тот, кто водит, норовит схватить последнего Птенца, того, что в “хвосте”. Ворон налетает, Мать, широко расставив руки, защищает детей, шеренга при этом мечется из стороны в сторону. В Маркове выкрикивали песенку-дразнилку, которой подзадоривали Ворона (Шенталинская, 2009а. С. 73):

Следует добавить, что на вечерах внутри избы играли в игры, традиционные для русских бесед-посиделок: в “Уголки” и “Пеньки” (кто быстрее займет освободившееся место), в “Дрему” (пантомима, разыгрывающаяся под соответствующие слова песни).

В уличные увеселения, утратив обрядовый смысл, связанный с аграрной магией, превратились традиции русских календарных и христианских праздников: на Масленицу катались на собачках, на Пасху устраивали качели, на Троицу бросали в воду венки. Нередко, весенне-летние церковные праздники совпадали с ледоходом, и одновременно с соблюдением христианских обычаев марковцы шли дарить реку – обряд, не утративший сакральность для коренных анадырщиков и по сей день: бросали в воду кусочки съестного, завернутые в “трапицу”, приговаривая: “Вот, возьми!.. Спасибо тебе, Батюшка-река, наша кормилица!”, старухи кланяясь при этом, могли и креститься (ПФА, 2000: О.П. Алина, 1937 г.р.).



Екатерина Андриановна Березкина
Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район,
пос. Марково. Конец 1960-х годов.
Архив Т.С. Шенталинской

³³ Примечательно, что игра «Ворон», многочисленные версии которой распространены в европейской части России, была зафиксирована В.И. Иохельсоном у коряков. Ученый и называет ее *корякской*. Опубликована фотография этой игры, сделанная в ходе Джесуповской экспедиции (Иохельсон, 1997. С. 208; Kendal et al., 1997. Photo 37). Другую по форме игры версию “Ворона” наблюдал В.Г. Богораз у чукчей, но в ней дети, разбегающиеся в стороны от преследования Ворона, так же как и марковские ребята кричали дразнилку про глаза: “Глаза ворона плохи, наши глаза хороши”. “Такая игра (как у чукчей. – Т.Ш.), с теми же самыми подробностями существует у русских на Колыме”, – добавляет Богораз. (Богораз, 1991. С. 201).

Как это свойственно окраинным территориям, здесь сохранялись явления традиционной культуры, ставшие раритетами или вовсе исчезнувшие в метрополии, фиксация которых заметно расширила географию их распространения. Это относится к русским эпическим жанрам, образцам скрипичного исполнительства, рождественским *величаниям-виноградьям*, *театрализованному представлению* “Лодка”³⁴, записанным в Маркове. А недавно автором был выяснен факт существования здесь рисованного на бересте объяснения в любви. Сообщил об этом Юрий Борисович Дьячков. В лаконичных формах знаков-символов марковской *пиктограммы* прочитываются инварианты, связующие ее с юкагирскими *шангаршорилэ* – “письмом на коже дерева” или, как их еще называют, тосами (по названию бересты)³⁵. При этом марковская пиктограмма привнесла новый знак в известную “лексику” рисованного письма юкагиров – знак матери, который имеет явные аналоги с образами роженицы-прародительницы, характерными для древних петроглифов на территории Северной и Центральной Азии (*Шенталинская*, 2003).

Местный фольклор во всей своей совокупности колеблет мнение о полном обрусении марковских чуванцев уже к концу XIX в. (*Гондатти*, 1897в. С. III; *Патканов*, 1911. С. 125). В их фольклоре отчетливо проступает *автохтонная традиционная культура*. Для некоторых жанров она является основным порождающим фактором. Особенно заметен в ней юкагирский след.

В разнонаправленном взаимодействии и взаимообогащении разнородных культур – русской и автохтонной, а в автохтонной – культур разноплеменных, формировалась сложная многосоставная система устного народного творчества, в которой каждый из жанров занимал свою функциональную нишу. Духовные, сакральные приоритеты из разных “миров” сосуществуют здесь, уступая друг другу место в зависимости от ситуации и необходимости. Проблема субстрата в фольклоре марковских чуванцев, как и наследие русской традиционной культуры заслуживают пристального изучения.

³⁴ Публикацию см.: *Савоскул*, 1982; *Шенталинская*, 2009а.

³⁵ Существование любовных пиктограмм было открыто в конце XIX в. у юкагиров, живущих по рекам Ясачной и Коркодону – притокам Колымы (*Шаргородский*, 1895; *Иохельсон*, 1898. С. 287; *Юкагиры*, 1975. С. 55–57).

ЭТНИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ЧУВАНЦЕВ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД И ПОСТСОВЕТСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ

Дальневосточный комитет Севера, организованный в первые годы советской власти, провел в 1920–1930-е годы специальные исследования среди “туземных” народов, населяющих регион, в том числе и среди чуванцев. В отчетах членов комитета, работавших в экспедициях на Северо-Востоке, была отмечена утрата самобытности юкагирами и чуванцами: “Чуванцы и юкагиры ведут оседлый и кочевой образ жизни, причем оседлые уже настолько утратили свою самобытность, что их правильнее можно назвать той национальностью, среди которой они живут” (ГАРФ. Ф. 3977-р. Оп. 1. Д. 141. Л. 1). Тем не менее в процессе национального районирования планировалось “создание национального юкагиро-чуванского района из западной части Анадырского р-на Камчатского округа ДВК и восточной части Колымского округа ЯА ССР”. (Там же. Л. 146). На одном из заседаний ДКС было принято постановление: “Считать целесообразной и необходимой организацию Горно-Анадырского туземного района народа одул (юкагиры) и племени чуванцев с центром на месте Еропольской ярмарки и со включением в него анадырских эужел (ламутов)” (Там же. Л. 159 об.).

Планировалось создать два туземных совета: “Аянский туземный совет народа одул (юкагир) и племени чуванцев с населением 38 семейств или около 190 чел. с центром в предгорье Русского хребта” и “Еропольский туземный совет народа одул (юкагир) племени чуванцев с населением 18 семейств или около 90 чел. на р. Аянке” (Там же).

К. Шавров, обобщая данные Похозяйственной переписи Приполярного Севера 1926–1927 гг., писал: “По Анадырю обитают представители двух родственных племен: чуванцев и юкагиров. Они в сильной степени смешались с другими народностями и обрусели, и в настоящее время правильнее называть их особой метисной группой марковцев (по их центральному селению). Часть их выселилась на Пенжину, где и живет в селении Пенжино. Оседлых чуванцев и юкагиров-марковцев и пенжинцев – всего 425 человек (Шавров, 1929. С. XLIII).

Важным этапом социалистических преобразований на Чукотке стало создание там колхозов. У чуванцев первые колхозы были организованы в начале 1930-х годов. Основной их хозяйственной отраслью было оленеводство. Еще в послевоенные годы среди чуванцев имелись богатые оленеводы, так и не вступившие в колхоз. Таковым был, например, оленевод Чайвуургын – владелец трех стад, пожертвовавший в период Великой Отечественной войны многих оленей в фонд обороны. В колхоз он вступил лишь в 1948 г. (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 65. Л. 58 об.–59). В начале 1960 г. в совхозе Марковский, организованном на базе нескольких колхозов, насчитывалось 22 тыс. голов оленей. И.С. Вдовин так охарактеризовал экономическое состояние этого совхоза: “Кроме оленеводства, совхоз получил в наследство от колхозов, особенно им. Жданова, огородничество (4 га земли), животноводство (36 голов крупного рогатого скота, несколько лошадей). На полях Марково сажают картофель и капусту. Кроме того с осени 1960 г. в пос. Марково организована звероферма, на которую завезли норки” (Там же. Л. 72 об.).

Кочевых чуванцев затронула кампания 1950-х годов перевода оленеводов на оседлость. В этот период недалеко от Марково было завершено строительство нового поселка, получившего название Чуванское. В 1960-е годы поселок стал центром отделения совхоза “Марковский”. В 1961 г. С. Чуванское посетил И.С. Вдовин и оставил в своем дневнике его краткое описание: “Чуванск. Поселок расположен на стрелке при слиянии рек Еропол и Куйвивээм. Последняя – маленькая речушечка, которая почти пересохла...”

Вокруг поселка горы. Вся местность покрыта лиственницами, а у берегов рек растет тальник. Место красивое, зимой здесь пурги не бывает, зато трещат крепкие морозы до 50 градусов... (Там же. Д. 62. Л. 50– 50 об.). Первой постройкой будущего поселка стала школа, открытая здесь в 1938 г. Строительство домов для оленеводов началось здесь в 1955 г. В начале 1960-х годов на территории поселка было около 40 жилых домов, работала электростанция, функционировали школа, где обучалось восемь учеников, клуб, почта, магазин, фельдшерский пункт, детские ясли, библиотека, в которой насчитывалось 7,5 тыс. книг (Там же. Д. 65. Л. 40). В этот период в поселке проживало 172 чел. (78 муж. и 94 жен.). Из них – 120 чуванцев, 16 эвенов, 6 чукчей, 4 коряка и 26 русских. Судя по похозяйст-венным книгам, в 1968 г. в Чуванске проживало 220 чел. – 169 чуванцев (Архив ИЭА. Ф. 44. Оп. 6. Д. 1095. Тетр. № 5, 6). Все коренные жители поселка говорили между собой (дома, в магазине, в сельсовете и пр.) по-чукотски.

В связи с переселением членов семей оленеводов в поселки была разрушена традиционная структура производственных общин оленеводов, основанных на семейно-родственном принципе, фактически произошло разрушение семей. Так, Вдовин писал о совхозе Марковском: “Во всех 8-ми оленеводческих бригадах имеется лишь по одной яранге, в которых живут пастухи, бригадир и чумработница. Все члены их семей живут на центральной усадьбе в пос. Чуванск, где уже построены дома” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 65. Л. 51).

А вот другое чуванско-чукотское селение, которое посетил во время той же экспедиции 1961 г. И.С. Вдовин: “Усть-Белая. Поселок строится на горе, на месте, предусмотренном землеустроителями. Жильем в домах обеспечены почти все колхозники. На территории усадьбы еще стоит несколько яранг. Вместе с тем, перехода на оседлость полностью нет, так как в тундре находится 73 яранги в бригадах оленеводов. В каждой бригаде по 4–5 яранг... В поселке еще сохраняется несколько домиков-карликов, принадлежащих оседлым юкагирам и чуванцам. Они дряхлы, и, видимо, владельцы их будут переселены в новые дома” (Там же. Л. 3, 4 об.).

Перевод на оседлость проводился волонтаристскими методами. Описывая с. Усть-Белая, где в начале 1960 г. чуванцы представляли наибольшую по численности национальность³⁶, И.С. Вдовин отметил: “На горе живут в основном выходцы из тундры. Многих пожилых привезли сюда, не особенно считаясь с их желанием. Дело в том, что они практически уже не работали в стадах, за них пасли подростки, их дети и другие. Поскольку практически они были не нужны, их вывезли” (Там же. Л. 9–10). Власти не учитывали, что присутствие стариков в бригадах необходимо для передачи оленеводческого опыта молодому поколению, для поддержания хозяйственных и культурных традиций оленеводов. Кроме того, резкая смена образа жизни явилась стрессом для многих оленеводов-кочевников, нередко порождая различные формы асоциального поведения.

³⁶ По данным Вдовина, в 1960 г. в Усть-Белой насчитывалось 12 хозяйств чукчей, 18 хозяйств чуванцев и 11 хозяйств “прочих” (Архив МАЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 65).



Ансамбль “Марковские вечерки”

Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Марково. 1960-е годы. Архив Т.С. Шенталинской

Большое распространение в этот период получило в национальных поселках пьянство: “Пьют жестоко, – писал о жителях пос. Усть-Белая И.С. Вдовин. – Покупают продукты и другие товары только тогда полностью, когда нет вина. Пьют мужчины и женщины. Могут пропить все полученные деньги” (Там же. Л. 27).

В советское время появился новый вид коллективных хозяйственных занятий женщин-чуванок. Выделка шкур, шитье одежды, обуви, художественных сувениров стали производиться в пошивочных мастерских, открытых в оленеводческих поселках: “В зимнее время женщины выделывают шкуры, шьют одежду и обувь по заказу администрации совхоза. Имеется пошивочная мастерская. Никакого разделения труда здесь нет, нет никакой механизации, все делается вручную” (Там же. Л. 61об.).

Власти заботились о культурном развитии населения национальных поселков. В них строились школы, библиотеки, клубы. В 1930-х годах в Маркове начал функционировать уникальный фольклорный хор, получивший впоследствии название “Марковские вечерки”, а с 1990 г. – Краеведческий музей, основанный местным краеведом-энтузиастом Э. Гунченко³⁷. В 1961 г. жители с. Усть-Белая выписывали 97 журналов различных названий и 18 газет.

В советский период в Прианадырье, где проживали чуванцы интенсивно продолжался процесс смешения этнических культур. Его стимулировал приток приезжего населения, большое число смешанных браков. Но вопреки ассимиляционным процессам большинство чуванцев сохраняли этническое самосознание: “Сами себя чуванцы считают отдельным народом таннууварат, или таннурэм-кын”, – писал И.С. Вдовин (Там же. Л. 57 об.). В то же время часть чуванцев, проживавших в корякских и чукотских поселках называли себя русскими. Так,

³⁷ В 1999 г. музей находился в бедственном состоянии и постоянно был закрыт, так как не было средств на его содержание.

А.Б. Спесивовский писал о чуванцах Пенжинского района: “Называют себя русскими, лишь некоторые признают себя чуванцами” (Там же. Д. 656. Л. 23). Почти полную идентичность культуры кочевых чуванцев с культурами чукчей и коряков подчеркнул И.С. Вдовин в своем полевом дневнике 1961 г.: “Итак, кто же такие чуванцы? Пока что я не нашел ничего, что отличало бы их от чукчей и коряков. Яранги и пологи те же. Те же нарты и упряжь. То же в одежде и обуви” (Там же. Д. 65. Л. 46 об.).

В начале 1990-х годов чуванцы, как и все коренные жители Крайнего Севера, столкнулись с множеством экономических и социальных проблем, связанных с разрушением традиционных отраслей хозяйства (в первую очередь, оленеводства), с невыплатой зарплат, с безработицей, с перебоями в тепло- и электроснабжении, с массовым оттоком с Севера приезжих специалистов – медиков, учителей, технических работников и пр. В особенно бедственном положении оказалось население маленьких поселков: Чуванское и Ламутское. Их жители переселялись в Марково, где ситуация с продовольствием, с отоплением была несколько лучше: “Есть такие, которые недовольны, что мы переезжаем из поселков; У нас и у самих плохо. Зачем они приезжают?” Но власти идут нам навстречу, помогают, устроиться на работу, с жильем» (Гивелькут О. – ПМА, 1999, Марково). Невнимание государственной власти к проблемам северных народов вызывало у людей ностальгию по советскому времени: “Экономическое положение за последние 10 лет, конечно, ухудшилось. Потому что в стране неразбериха. Забыли северные регионы. Раньше было населения в пять раз больше, но всего хватало: птичьего молока только не было, отсюда приезжие посылалисылки с продуктами родителям на материк. Там таких продуктов не было. Все крутилось, совхозы были богатейшие, миллионы были.... От реформ... лучше не стало, а стало намного тяжелее. Я считаю, что мы ущемлены, унижены, что у нас много отобрали за последние годы... Не только я ущемлен, но и русское население – люди, которые здесь родились и выросли. ... Так много из нашей земли выкачали, а взамен ничего не дали. ...Живем нищими, нас обобрали... Я сам-то полурусский, но мне как-то обидно, что Россия такая громадная страна, многомиллионное население, а нас по пальцам можно пересчитать, неужели властям нельзя было уделить этим малым народам какое-то внимание небольшое” (ПМА, 1999, Марково).

Для периода “перестройки” и первого постсоветского десятилетия характерен рост самосознания народов Севера. Этот процесс отмечен и у чуванцев. Он проявлялся прежде всего в пробудившемся интересе людей к собственной истории и культуре, в стремлении к этнической консолидации. Приверженность этническим традициям, знание родного языка стало престижным у коренных народов Чукотки: “Мне стыдно иной раз называться, что я чуванец или юкагир, потому что я не знаю своего языка. Если бы я знал, как чукча!. Вот у меня жена чукчанка. Она знает свой язык. Она может твердо сказать, что она чукчанка. А я, так получается, между небом и землей повисший – ни туда, ни сюда... Знать язык – это очень престижно. Люди гордятся, что знают язык. Это же и преимущество очень большое. Каждый язык – это своя тайна...” (Там же.). В этот период в Марковской школе искусств начали преподавать предмет – национальное искусство народов Севера.

Чуванцы, проживающие в больших поселках или городах, старались поддерживать этническое единство: “Мы, анадырские чуванцы, все знаем друг друга. Соберемся и начинаем по-чувански разговаривать. Некоторые удивляются, что это за язык такой. Речь у нас хорошая, ласковая, добрая. Вроде бы русский язык, а немножко другой. А настоящей речи чуванской я не знаю. Даже от мате-



Улица в пос. Марково

Чуванцы. Чукотский АО, Анадырский район. Фото Е.П. Батьяновой, 1999 г.

ри не слышала” (Там же, г. Анадырь). Лозунг “Возрождение культуры!” стал в 1990-е годы весьма популярным среди чуванской интеллигенции: “То поколение унесло все чуванское, что было. Обрусели мы. Может, в самом Чуванском и есть кое-что, какие-то старые традиции, но здесь (в Анадыре. – Е.Б.) нет ничего. Если бы кто-то начал возрождать культуру чуванскую, может быть, и вспоминали мы. Интерес к чуванской культуре есть, но надо, чтобы кто-то нами руководил. А так чуванцы исчезнут. В Анадыре их уже нет. Надо, чтобы занимались нашей культурой, изучали ее” (Там же).

Характерно, что представители различных групп чуванцев до настоящего времени осознают свои локальные этногенетические и культурные особенности. Часть чуванцев подчеркивает свою близость к корякам: “Чуванцы с Камчатки прикочевали. Это не чистокровные чукчи – с коряками смешались. В Маркове чуванцы – смесь казаков с местными. А наши предки-то коряки были. У большинства чуванцев предки коряки, не чукчи. Мама говорила – коряки. Я как-то в подробностях не интересовалась, кто я такая. Ну чуванка и чуванка” (Юговитина М.В. – ПМА, 1999, Марково).

В то же время некоторые чуванцы подчеркивают свое юкагирское происхождение: “Родился в Маркове. Родители чуванцы. У меня в роду знаменитый предок – Афанасий Дьячков. Наши прабабушки, прадедушки все были записаны юкагирами. Но когда паспортизация началась, в 1920-х годах, всех записали чуванцами... Люди оказались как бы между небом и землей. Я, конечно, хотел бы быть юкагиром, но сейчас это значения не имеет” (Дьячков Ю.Б. – ПМА, 1999, Марково).

Сохраняются различия в этническом самосознании марковцев и кочевых чуванцев.

Оседлые чуванцы (особенно те, кто носит старинные русские фамилии) отчетливо осознают свое русское происхождение: “Мы потомки дежневцев, рус-

ских казаков, наши корни оттуда. Мама моя Анкудинова – это фамилия казаков” (ПМА, 1999, Марково). Чуванцы-оленеводы противопоставляют себя марковцам, подчеркивая их культурную близость к русским: “Здесь в Маркове чуванцы полурусские. А мы настоящие чуванцы” (Гивелькут О. – ПМА, 1999, Марково).

Для 1990-х годов характерно осознание народами Севера своей принадлежности к так называемым “коренным народам” и формирование на этой основе у них нового правового самосознания. Чуванцы, как и другие аборигены Северо-Востока, почувствовали себя хозяевами земли, на которой издревле жили их предки: “Для Чукотки очень важно, чтобы коренные жители были хозяевами земли, потому что у них в генах заложено, что нельзя так (безответственно) с природой обращаться. Надо что-то оставлять другим. Все надо в меру... Хочешь кушать – возьми, сколько съешь” (Упчина В.В. – ПМА, 1999, Марково).

Традиционные хозяйственные занятия: охота, рыбная ловля, оленеводство также воспринимались многими как неотъемлемая принадлежность этнических культур местных коренных народов: “Охотясь, мы как бы продолжаем свою культуру, свой образ жизни, который предки нам передали по крови. Это как молодежи сходить на дискотеку, другим – провести приятный вечер. Вот так же нам охота” (Дьячков Ю.Б. – ПМА, 1999, Марково). Поэтому разрушение оленеводства – древней традиционной хозяйственной отрасли коренного населения, было воспринято марковцами весьма болезненно: “В Маркове... раньше жили семьи специалистов: зоотехников, ветврачей. Здесь была центральная усадьба. В совхозе были 12–13 бригад. Организация производства тогда имела научную основу, сейчас все пушного на самотек. Мясо оленеводов оказалось никому не нужно. Оленеводство – дотационная отрасль. И государство давало раньше дотацию... Сейчас... даже на зарплату средств нет, на дотацию – тем более. Но оленеводство – это уклад жизни части местного населения, образ жизни. Они могут жить и существовать только так” (Кулемба В.С. – ПМА, 1999, Марково). “У нас оленеводческий совхоз с двумя отделениями – Ламутское и Чуванское. С оленеводством тяжело. Во-первых, молодежь не хочет работать. Стараются уехать в город, поселок, а стариков, оставшихся сейчас работать, не снабжают всем необходимым – продуктами. Очень много диких оленей, которые разбивают стада. Их отстрелять некому, и не платят за это. Ни патронов, ни оружия нет. В мизерных количествах выделяются средства, чтобы хоть как-то поддержать оленеводство” (Гунченко Р.Э. – ПМА, 1999, Марково).

Возрождение национальной культуры оседлые чуванцы связывали, в том числе, с возвращением к православию, которое считали исконной религией своих предков: “Православие было привито здесь... но потом оно как-то заглохло. Иконы хранили тайно и очень уважали Николая-угодника. Он – покровитель, оказывается, Маркова, воды. Его очень почитали”. “Я помню, что отец, мать были очень верующие люди. Иконы у них были. Церковь была в Маркове до 1937 года, а потом ее закрыли. Это ужасно было. Вера православная такую силу имеет, что она всю жизнь мне помогала”. “Мама верила в Бога. Иконы были у нас. Отмечала праздники церковные. Куличи пекла к Пасхе. А мы как-то все в стороне от Бога”. “Меня воспитывали люди, которые верили в православную церковь... У бабки, которая воспитывала меня, был специальный угол с лампадкой, иконы были. Она меня заставляла молиться, на колени ставила. Каждый праздник церковный справляла, хотя неграмотная была. Бывало, скажет: “Ольгуня, завтра праздник – печем”. И вот мы целый день печем. Потом утром надевает платочек беленый. Утром рано в шесть часов будит – молиться. Церкви уже здесь не было. “Запоминай все праздники. Все равно когда-то вернется церковь”. И правда” (ПМА, 1999, Марково).

В 1990-е годы среди коренного населения Чукотки и Камчатки большое распространение получил протестантизм. В с. Марково создавалась община церкви “Новое поколение”: “Некоторые ходят на собрания евангелистов. Душу успокаивают. Хотят в Бога поверить”. «Год назад здесь открылась церковь “Новое поколение” – церковь живого Евангелия Иисуса Христа. Я сама хожу в эту церковь. Я была сначала в православии. Потом я отказалась от него. Теперь я в “Новом поколении”. Молюсь без всяких крестов, без всяких наложений. Просто читаю Библию» (Там же).

Значительная часть чуванцев до настоящего времени выполняет и традиционные дохристианские обряды: “Я не забываю свои корни... Могу и лесным духам в костер кинуть, и поговорить с умершим отцом” (Там же). (См. также выше: с. 482).

В начале 1990-х годов была создана ассоциация “Мое Марково”, главное направление деятельности которой стала поддержка коренного населения: “Обеспечивали картошкой Чуванское и Ламутское, рыбу ловили, мясо раздавали местным коренным... Был замысел распределять уголья. Сейчас ассоциация совместно с администрацией распределяют квартиры” (Упчина В.В. – ПМА, 1999, Марково). В ассоциацию входили как “коренные”, так и “некоренные” жители Маркова. Представители ассоциации “Мое Марково” приняли участие в Съездах народов Севера, прошедших в Москве. По мнению марковцев, отрицательно на деятельности северных ассоциаций сказалось то, что изменился их статус – вместо общественно-политических организаций административным решением они были переведены в ранг общественных организаций.

Большие надежды чуванские национальные лидеры возлагают на международное сотрудничество арктических государств: “Сотрудничество в Арктике улучшит жизнь коренных народов... Наше правительство российское не обращает на нас внимание..., потому что считает, что нас мало... А эти страны о нас думают, стараются... Нас не забывают, о нас помнят. Я знаю, что эскимосам на побережье помогают Аляска, Гренландия с приобретением оружия, вельботов” (Дьячков Ю.Б. – ПМА, 1999, Марково).

Противопоставление “коренных” жителей Чукотки “некоренным”, проводимое властями и некоторыми из национальных лидеров северян, создало новые проблемы для чуванцев. Льготы, предоставляемые малочисленным народам Севера, благотворительные акции, организованные для коренных народов, стали причиной того, что северные метисы, записанные русскими и обделенные на этом основании льготами и “гуманитарной помощью”, срочно меняли национальную принадлежность: “Как началась перестройка, у меня тоже началась перестройка с паспортом. Местным давали раньше льготы, не спрашивая ни паспорта, ни национальность... В 1994 году стали спрашивать паспорта, а у меня в паспорте записана – русская. Мне сказали, что я не отношусь к коренным, что я приезжая. Братья и сестры мои пишутся чуванцами, а я одна записалась по матери, и вот такой у меня теперь с администрацией конфликт. Я себя считаю коренным жителем, а меня не считают – мне обидно. Не надо людей подразделять в отношении льгот. Если давать, то всем – всем нужно. Все хотят. Если бы не было льгот, я бы, наверное, не стала менять паспорт, чтобы записаться чуванкой, но мне хочется, чтобы мои дети считались коренными и имели льготы. Меняю национальность только из-за детей. Если я переделаю паспорт, тогда и они будут переделывать”. (ПМА, 1999, Марково). “Чуванцы обрусели, но русскими не хотят записываться, потому что льготы. У меня один сын записался в паспорте русским. Рыбы ему не положено. В честь 50-летия победы в Москву на праздник людей отправляли – он не прошел, потому что русский. Надо быть чуванцем или

кем-то. Сейчас мы заменили его свидетельство о рождении – чуванцем записали. А то он только потому, что был русским, никуда не мог пройти, пробыться. А теперь на съезд куда-нибудь или за границу он куда угодно сможет поехать” (ПМА, 1999, г. Анадырь).

Искусственное противопоставление “коренного” и “некоренного” населения вызвало непонимание у большей части марковцев: “При советской власти обо всех одинаково заботились. Тогда не выделяли коренных и не коренных жителей... Наши привыкли к приезжим. Что ж сделаешь? Им сейчас тоже несладко. Им некуда уехать. О многих русских осталась здесь добрая память (Березкина А.П. – ПМА, 1999, Марково). “Сейчас я начинаю задумываться, почему русские, которые здесь родились, не могут пользоваться льготами. Политики и средства массовой информации искусственно создают национализм, и государство искусственно поддерживает его в лице высокопоставленных чиновников. Привезли гуманитарную помощь, распределяют: сначала давали только детям коренной национальности, сейчас стали давать и взрослым коренной национальности, а рядом живут русские еще беднее – им не дают. Мне как депутату позвонили и говорят, что эта гуманитарная помощь всех нас перессорит. Это яблоко раздора получается, если его давать не по социальному признаку, а по национальному” (Кулемба В.С. – ПМА, 1999, Марково). “Хотя и стараются между нами сеять рознь, но мы этому не поддаемся. Конфликтов между приезжим и коренным населением здесь никогда не было. У нас тут многие переженились с русскими. Мы сами полурусские. Наши же предки – первопроходцы. У нас в роду казаки, юкагиры” (ПМА, 1999, Марково). “В советские времена льготы для коренного населения были незаметными и понятными для приезжих... Раньше не было разделения на русских и чукчей. Мы все были одна дружная семья. Сейчас мне очень не нравится, что делают различие между местными и русскими. Местным гуманитарную помощь дают, а русским нет. Местным какое-то дополнение к зарплате, а русским нет. Ведь есть же русские, которые очень плохо живут... Мы все едины (Там же).

Существенные улучшения в жизни чуванцев, как и других народов Чукотки, связаны с периодом губернаторства Р.А. Абрамовича. В эти годы окружными властями большие средства были отпущены на развитие оленеводства. В национальных поселках в значительной степени была решена продовольственная проблема, так же как и проблема трудовой занятости. Самобытная культура чуванцев, как и других коренных народов Чукотки, сохраняется и продолжает развиваться.



ЧУКЧИ

ГЛАВА I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Чукчи – коренные жители Чукотки, по Всероссийской переписи 2002 г. насчитывают 15 767 человек. Более 12,5 тыс. из них проживает в Чукотском автономном округе. Самоназвания *лыгьоравэтльан* (настоящие люди). В качестве официального наименования народа это самоназвание не прижилось, хотя значительная часть чукчей продолжает называть себя так по старой традиции.

Чукчи подразделяются на оленных – тундровых кочевых оленеводов и приморских – оседлых охотников на морского зверя. Оленные чукчи, как и коряки, называют себя *чаучу*, *чавчу* (оленный человек), приморские – *анкалын*, *анкальыт* (берегой). Среди западных чукчей распространено самоназвание *чугчит*, видимо, от *чаучу*. Впервые оно было зафиксировано в 1958 г. в пос. Кеппереем Билибинского района В.В. Леонтьевым. Современное название чукчей, по мнению И.С. Вдовина, происходит от юкагирского *чакча*. В обиходе чукчи чаще всего называют друг друга по месту жительства: *увелельыт* – уэленцы, *чаальыт* – чукчи, кочующие по р. Чаун и др. До сих пор существуют и названия еще более мелких групп в границах одного поселка: *тапкаральыт* – живущие на косе; *гынон-ральыт* – живущие в центре и т.п. Традиция называться по местоположению родного жилища сохраняется даже сейчас, когда чукчи живут в новых, укрупненных поселках.

Относятся к арктической расе большой монголоидной расы. Говорят на чукотском языке чукотско-камчатской семьи. Чукотский язык распадается на говоры, которые некоторые исследователи считают диалектами. Характерная особенность чукотского языка в прошлом – различие женского и мужского произношений. Там, где мужчины произносили “р”, женщины произносили “ц”. В настоящее время женское произношение практически исчезло. Широко распространен русский язык. Письменность на основе русского алфавита.

В начале XVII в. чукчи жили в основном на территории современных Чукотского, Провиденского и Иультинского района. Интенсивное развитие оленеводства в XVIII в., потребность в новых пастбищных угодьях вызвали продвижение чукчей на запад и юг. К началу XX в. они занимали всю современную территорию Чукотского автономного округа, часть чукчей оказалась на Камчатке, еще одна небольшая группа – за Колымой в Якутии. Здесь они проживают и в настоя-

щее время: на Камчатке – в Олюторском районе (с. Ачайваям и др.) Камчатского края (1530 человек), в Якутии – в Нижне-Колымском улусе (1300).

Распределение чукчей по районам Чукотского округа в последние десятилетия свидетельствует об их слабой миграции. Изменения в численности обусловлены в основном естественным приростом и изменением границ районов. Чукчи живут во всех населенных пунктах округа совместно с русскими, эскимосами, эвенками, чуванцами и другими народами. Чисто чукотских поселений нет, но в большинстве сел чукчи преобладают.

Ценная этнографическая информация о чукчах имеется в записках мореплавателей XVIII в., занимавшихся изучением Северо-Востока Азии и Америки. В этом ряду заметное место занимают материалы участников Северо-Восточной экспедиции И.И. Биллингса (1785–1793 гг.) (Сарычев, 1802; Этнографические материалы, 1978).

Известия о чукчах начала XIX в. содержатся в трудах сотрудников экспедиции Ф.П. Врангеля (1820–1824). Ф.П. Врангель описал береговых чукчей (Врангель, 1841), сведения Ф.Ф. Матюшкина и А.Э. Кибера касаются преимущественно оленеводов и чукчей-торговцев. Из работ доктора Кибера особенно следует отметить статью “Чукчи” (1824).

Интересные сведения о промыслах, средствах передвижения, семейной и общественной жизни чукчей, устройстве зимних и летних жилищ, одежде, украшениях приведены в описаниях плаваний А.П. Лазарева (1950), О.Е. Коцебу (1948), Ф.П. Литке (1948). Обстоятельные сведения о чукчах, их жизни, быте, культуре имеются в книге участника норвежской экспедиции А.Е. Норденшельда Г.У. Свердруп (1960).

Вопросы хозяйственной деятельности чукчей, их культуры, общественных отношений нашли освещение в материалах и отчетах официальных лиц русской администрации на Чукотке: Г.Г. Майделя (1894), А.А. Ресина (1888), А.В. Олсуфьева (1896).

Разнообразные сведения о кочевых и оседлых чукчах содержатся в статьях начальника Анадырской округи Н.Л. Гондатти (1888, 1897а, 1897б, 1897в, 1897г, 1897д) и сменившего его на этом посту Н.П. Сокольников (1912). Гондатти и Сокольников собрали обширные коллекции предметов материальной и духовной культуры чукчей и других народов Чукотки. Особое место в этой серии работ занимает основательный труд Н.Ф. Калиникова (1912), который в 1908–1910 гг. по поручению губернатора Приморской области занимался “обследованием естественно-экономических условий Чукотского острова”. Из восьми глав книги пять преимущественно посвящены этнографии чукчей.

К числу важных источников по истории чукчей XVIII–XIX столетий можно отнести работы А.Е. Шаховского (1818, 1822), А.С. Сгибнева (1869), миссионера А.А. Аргентова (1857, 1869, 1876, 1879). Аргентову принадлежат первая попытка переписи чукчей и первая публикация сведений об их численности.

Глубокое и всестороннее этнографическое изучение чукчей осуществил в конце XIX – начале XX в. В.Г. Богораз. Его монография “The Chukche” (Bogoras, 1904; 1907; 1909; 1910) – монументальное исследование культуры этого народа. Важным дополнением к этнографическим исследованиям Богораса стали его работы по языку и фольклору чукчей (Богораз, 1900). Огромный и первоклассно обработанный материал, представленный в трудах Богораса, остается неоценимым источником для изучения материальной и духовной культуры, общественного быта, социальных отношений чукчей.

В советское время всестороннее изучение чукчей вели антропологи, историки, языковеды, этнографы, археологи, фольклористы. В результате полевых ис-

следований появились обстоятельные работы Г.Ф. Дебеца (1951) и М.Г. Левина (1936) об антропологических особенностях разных групп чукчей, их генетических и исторических связях с соседями.

Начало научной археологии Чукотки было положено С.И. Руденко (Руденко, 1947), осуществившего археологические раскопки на побережье Берингова пролива. Археологическое обследование долины р. Колымы, древних поселений на мысе Баранова было проведено А.П. Окладниковым (Окладников, 1947). Изучив каменные орудия и остатки жилища, обнаруженные на реке Якитикивеем (приток Амгуэмы) геологом Н.Н. Леошиным, Окладников пришел к выводу о принадлежности этих орудий к древней неолитической культуре континентальных охотников Чукотки. Тем самым было установлено, что внутренние пространства Чукотского полуострова были заселены раньше, чем его побережья. Специальное обследование долины р. Анадырь Н.Н. Диковым дало дополнительные материалы, подтверждающие раннее заселение человеком внутренних областей Чукотки (Диков, 1961).

Вопросы этнографии чукчей в советский период изучались в разных аспектах. Этногенез и этническая история чукчей получили освещение в работах А.М. Золотарева (1938), М.Г. Левина (1958а,б), И.С. Вдовина (1972а,б), И.С. Гурвича (1980) и др. Материальная культура чукчей нашла отражение в “Историко-этнографическом атласе Сибири” (1961), в труде “Народы Сибири” (1956), в работах А.А. Попова, В.В. Антроповой, Г.М. Василевич, Н.Ф. Прытковой и других. Велись исследования форм общественного сознания (Кузнецова, 1957; Гурвич, 1990; Вдовин, 1976; 1977; 1981), этноэкологии (Крупник, 1989).

Значительно продвинулась регистрация и изучение устного народного творчества чукчей, были опубликованы новые собрания текстов, в том числе осуществленные самими чукчами. Обстоятельному исследованию подверглась классификация жанров чукотского фольклора, его социальное содержание, положено начало всестороннему изучению народного искусства чукчей: резьбе по кости, орнаменту, музыкальному фольклору.

Обширная литература посвящена опыту социалистических преобразований на Чукотке (Мухачев, 1975; Гарусов, 1981; Леонтьев, 1973 и др.). Среди обобщающих работ по истории и этнографии чукчей, вышедших в 1980-е годы, следует отметить коллективную монографию “История и культура чукчей” (Л., 1987).

Ряд работ, рассматривающих отдельные аспекты этнического развития чукчей, вышли в постсоветский период. Среди наиболее значительных – монография Г.М. Афанасьевой (1999), исследующая социальную структуру и систему брачных отношений, популяционно-демографический статус чукчей в XIX – первой половине XX в.

Проблемы демографии чукчей рассмотрены также в монографии Е.А. Пивневой (1994). Книга А.К. Нефедкина “Военное дело чукчей (середина XVII – начало XX в.)” (СПб., 2003) стала первым монографическим исследованием, посвященным этой теме. Ряд обстоятельных работ, вышедших в последние годы, посвящены искусству чукчей и эскимосов (Бронштейн и др., 2002; Бронштейн, Ширяев, 2008; Тишков, 2008).

Истории и этнографии чукчей посвящены многие работы современных зарубежных исследователей: Д. Шиндлер (Schindler, 1992, 1997), П. Швайцера (Schweitzer, 1993; Gray, Schweitzer, 2000), А. Знаменского (Znamenski, 1999), П. Грэй (Gray 2000, 2003, 2004), В. Ватэ (Vaté, 2005а, 2005б) и других.

ЭТНОГЕНЕЗ
И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Чукчи являются древнейшими насельниками Чукотки. Их предки обосновались здесь, вероятно, на рубеже IV–III тыс. до н.э. С того времени жизнь людей в регионе протекала в относительно постоянных природно-климатических условиях, в одном и том же окружении животного и растительного мира. В этой естественно-географической среде формировались материальная и духовная культура чукчей, их мифология, мировоззрение, язык, развивались и закреплялись расовые особенности, складывались своеобразные общественные отношения, социальные нормы, характер бытового уклада. Почти неизменными оставались источники существования. Лишь часть чукчей постепенно стала совмещать сухопутную охоту с морским промыслом, произошло это, однако, не ранее начала нашей эры.

Чукчи вместе с коряками, ительменами, эскимосами и алеутами выделяются антропологами в особую арктическую расу. При этом чукчи, коряки и ительмены имеют между собой больше общих черт, чем с эскимосами. Антропологические исследования на Чукотке показали своеобразие арктической расы по сравнению с внутриконтинентальными монголоидами. У чукчей и эскимосов находят ряд специфических признаков: интенсивную теплорегуляцию, высокие показатели содержания гемоглобина, обмена веществ, которые характерны для представителей арктической расы вообще. Их формирование происходило в экстремальных условиях Северо-Востока (Алексеева, Алексеев, 1973. С. 6–7), а сохранение признаков арктической расы могло осуществиться лишь в результате изоляции и весьма длительного пребывания ее носителей в этом регионе. Таким образом, антропологические данные вполне могут быть увязаны с археологическими свидетельствами появления человека в центральных областях Чукотки в IV–III тыс. до н.э.

У чукчей, коряков, ительменов и эскимосов распространен своеобразный, известный только в регионе расселения этих народностей, вóроний эпос. В мифах ворон действует то как творец благ, какие дает природа людям, то как устроитель жизни. Он – создатель оленей, других животных, рек, гор, он добыл людям солнце, научил их жить в этих природных условиях. Следовательно, сложение мифов с их реалиями у чукчей протекало в арктической природной среде. Даже в мифах о сотворении светил, земли и всего живого фигурирует только арктическая флора и фауна.

В соответствии со сказанным находятся и астрономические представления аборигенов Чукотки. Название ряда созвездий и отдельных звезд связано с главным жизнеобеспечивающим занятием – охотой на оленей. Звезда Капелла из созвездия Возничего – это олений бык, привязанный к саням человека, едущего на двух оленях. Две звезды, находящиеся поблизости от созвездия Орла, называются “Оленья самка с теленком”. Полярная звезда – Унпэнэр (“Воткнутый кол звезда”). Все остальные звезды ходят вокруг, как олени на привязи. Млечный путь – песчаная река с островами, на одном из которых пасутся дикие олени. Совершенно очевидно, что истоки этих представлений находятся все в том же древнейшем занятии – охоте на оленей.

Как известно, названия месяцев отражают жизненно важные занятия людей и связанные с ними природные явления. Названия месяцев чукотского календа-

ря связаны с жизнью дикого оленя в этих широтах, с его миграционными и биологическими особенностями. Охота на диких оленей и соответствующий образ жизни определили содержание всех форм общественного сознания чукчей, в том числе и религиозного. Все культовые отправления чукчей связаны с решающими в жизни охотников сезонами промыслов, во время которых люди обеспечивали себя запасами продовольствия, материалами для одежды, жилища, освещения.

Чукчей вместе с коряками и эскимосами объединяет и в то же время выделяет из среды всех сибирских народов своеобразное изобразительное искусство. Пляски-пантомимы известны только у этих народов. В их содержании, приемах и средствах пластики, голосовых сопровождениях лежат все те же охотничьи наблюдения за поведением оленей и других животных. Особенно выразительны пляски-пантомимы, изображающие бег запыхавшихся оленей. И эта область культуры чукчей подкрепляет тесную, устойчивую связь их с Севером, с основным источником существования. Все вышеизложенное согласуется с материалами из наиболее древних стоянок охотников на Амгуэме, Анадыре, Анюе, подтверждает автохтонность чукчей в континентальных областях Чукотки, глубокую историческую древность освоения их предками этой территории, на которой они сложились как этнос, где сформировалась их материальная и духовная культура.

Этническая история чукчей ввиду отсутствия более ранних письменных источников может быть рассмотрена относительно подробно лишь с середины XVII в. Основные ее вехи связаны с приходом русских на Чукотку. Появление здесь казаков и промышленников стало определяющим не только для их отношений с чукчами. Через призму этих отношений выстраивалась и вся история взаимодействия чукчей с соседними аборигенными народами, ставшая важнейшей составляющей их новой истории.

Чукотско-эскимосские этнические связи прослеживаются, по крайней мере, с I тыс. н.э. Степень их глубины отчетливо выражается в их современной расовой близости. Оседлые чукчи и сибирские эскимосы – типичные представители берингоморского типа арктической расы.

Контакты чукчей с эскимосами стимулировали интенсивное развитие их экономики, способствовали переходу части населения к оседлости, занятию морским зверобойным промыслом. Это взаимодействие протекало при явном количественном преобладании чукчей. Под напором устремившихся к берегам морей континентальных охотников часть эскимосов была вытеснена, часть ассимилирована и вошла в состав пришельцев, поселившихся в обжитых эскимосами местах. Справедливость этого соображения подтверждается тем, что многие прибрежные поселки чукчей имеют в основе своей эскимосские названия.

Взаимовлияние чукчей и эскимосов нашло отражение в языке. Значительная часть терминов, связанных с морским зверобойным промыслом, в языке чукчей эскимосского происхождения, а термины, отражающие оленеводство, оленеводческий быт в языке сибирских эскимосов, чукотские. Устное народное творчество эскимосов содержит много сказок, преданий, отображающих оленеводческий быт. Эти сюжеты пришли к ним от чукчей. В свою очередь эскимосские сюжеты вошли в фольклорный фонд чукчей.

Существенным оказалось чукотское влияние на мировоззрение и религиозные представления сибирских эскимосов. Особенно отчетливо оно проступает в праздниках, связанных с оленеводством. Эскимосы подобно чукчам отмечали праздник рогов *Килвэй*. В свою очередь, все главные праздники приморских чукчей соответствуют и проводятся аналогично праздникам сибирских эскимосов: осенние жертвоприношения морю для получения удачи в предстоящем промыс-



Ярар (бубен) обрядовый

Оленные чукчи. Чукотский АО, Чаунский район 1977 г. Фотоархив ИЭА РАН



Огненные доски на празднике

Оленные чукчи. Чукотский АО, Чаунский район, о. Айон. 1977 г. Фотоархив ИЭА РАН

ле, главный годовой праздник, посвященный *Кереткуну*, праздник спуска байдар на воду; праздник “Голов”, праздник Кита.

Материальные предметы, используемые в качестве амулетов и охранителей, одинаковы у чукчей и сибирских эскимосов. Бубны чукчей и эскимосов по конструкции, форме и размерам идентичны и резко отличаются от бубнов других сибирских народов. Помазание как средство защиты от заразных болезней применялось теми и другими. Татуировка чукчанок и эскимосок была одинаковой по формам рисунка, по способам нанесения. Много общего в плясках-пантомимах и сопровождающем их характере музыки.

Наиболее существенное последствие чукотско-эскимосских связей – возникновение общественного разделения труда. Оно произошло на основе соприкосновения двух охотничьих культур – сухопутной (чукчей) и культуры охотников на морских млекопитающих (эскимосов), что порождало благоприятные условия для развития обмена. Эскимосам нужны были шкуры и кожи оленей, чукчам – ворвань, шкуры морских животных.

Ко времени прихода на Северо-Восток русских отношения между чукчами и азиатскими эскимосами носили мирный характер. На Чукотке сложились местные рынки, где встречались прибрежные охотники с оленеводами. Такие пункты обмена были известны на р. Курупке, около мыса Шмидта, в Чаунской губе и других местах.

По-иному развивались отношения с эскимосами Аляски. В документах начала XVIII в. отмечаются набеги чукчей на эскимосов Аляски, захват имущества, угон в плен женщин и детей. Однако к концу XVIII столетия набеги уступают место широким торговым связям, в развитии которых были заинтересованы обе стороны. Через Берингов пролив шел оживленный обмен. *Кавральыт* – чукотские торговцы – стали регулярными поставщиками товаров русского и чукотского производства на американское побережье, оттуда вывозили пушнину, дерево и моржовые клыки. В торговые отношения оказались вовлеченными не только прибрежные эскимосы, но и обитатели бассейнов рек Пастола и Юкона с их притоками.

Чукотско-корякские отношения. Чукчи и коряки связаны общностью происхождения, общими чертами материальной и духовной культуры, едиными основами фонетики, грамматики и лексики их языков. Наряду с этим существуют и отличия, которые развивались на протяжении длительного времени и привели, в конце концов, к их этническому и языковому обособлению. Определенную роль в этом процессе сыграли юкагиры. Вынужденные под давлением тунгусов и якутов двигаться на восток (XIV–XV вв.) они проникли в долину Анадыря. Юкагирский клин отделил коряков от чукчей. Исторические перипетии последующих веков способствовали дальнейшему сложению особенностей, отличающих чукчей от коряков.

Первые сведения о чукотско-корякских отношениях появляются в начале XVIII в. Распространение русских и юкагиров по Анадырю, захват ими охотничьих угодий на переправах диких оленей поставило чукчей перед необходимостью искать выход из кризиса в экономике. Начиная с 1720 г. на протяжении почти шестидесяти лет чукчи с исключительным упорством преследуют оленных коряков. Зарегистрировано около 50 случаев нападения с целью захвата их имущества. В свою очередь коряки предприняли ряд походов в Чукотскую землю с целью возвращения имущества и пленных.

В отношениях чукчей с коряками наблюдались неуравновешенность и противоречивость. Даже в периоды наибольшего обострения их отношений наблюдались случаи примирения отдельных групп чукчей и коряков. Однако связи эти

часто нарушались. Нападение на соседей составляли важное звено процесса перехода чукчей к новым общественным отношениям.

Набеги чукчей на ясачных коряков вызывали беспокойство русских властей. В целях защиты ясачных коряков было принято решение усилить гарнизон Анадырского острога, состоялось несколько военных походов против чукчей, однако, успеха они не принесли. Нападения чукчей повторялись почти ежегодно до тех пор, пока не произошло известного “насыщения” оленями отдельных групп чукчей, пока, собственно, не сложилось чукотское пастушеское оленеводство. После ликвидации Анадырского острога практически никаких препятствий к проникновению чукчей на юг от Анадыря не осталось. Чукчи обосновались на Анадыре и к югу от него, но уже не как охотники на дикого оленя, а как оленеводы, обладатели больших стад.

В 1781 г. между чукчами, кочевавшими около Анадыря, и администрацией Гижигинской крепости была достигнута договоренность о том, что чукчи не будут нападать на коряков. Чукчи, сами искавшие мирных условий жизни, соблюдали договоренность. Налаживалась торговля, исчезли недоверие и подозрительность. Налаживанию хороших отношений содействовали ярмарки, организованные русскими. К середине XIX в. экономические и культурные связи с ними упрочились. В местах соприкосновения оленеводов исчезли границы, отделявшие ранее чукчей от коряков. Чукчи проникли далеко на юг, вглубь корякской территории.

Чукотско-юкагирские отношения. Юкагиры пришли в соприкосновение с чукчами не ранее XIII–XIV вв. Заселив р. Колыму и ее правые притоки, они разделили чукчей в ее нижнем течении, захватили значительные охотничьи угодья в бассейне Анадыря. В разные периоды чукотско-юкагирские отношения складывались по-разному. Появление русских на Северо-Востоке не одинаково было воспринято отдельными группами юкагиров. Одни из них, ослабленные межплеменными и межродовыми столкновениями, искали у русских покровительства и защиты, оказывали им содействие в освоении новых районов, были аккуратными плательщиками ясака. Другие, наоборот, противодействовали продвижению русских, отказывались вносить ясак, преследовали ясачных юкагиров. Подобная противоречивость была характерна и для чукотско-юкагирских отношений.

Во второй половине XVII и первой половине XVIII в. юкагиры были очень ослаблены. Набеги соседей, внутриплеменной разлад, эпидемии оспы опустошили их стойбища. Ни один народ Северо-Востока не подвергался такому дружному нападению соседей, как юкагиры. В 1678 г. алазейские ясачные юкагиры просили Якутского воеводу Фому Бибикова послать к ним служилых людей для защиты от “немирных и неясачных чукоц”. Взаимоотношения чукчей с юкагирами на Анадыре также носили неустойчивый характер. Известны частые нападения чукчей на юкагиров.

С присоединением Камчатки Анадырь стал узловым пунктом, в котором сосредоточилось много служилого населения. Поскольку практически никакого провианта сюда не завозили, питание русских зависело от промысла рыбы и диких оленей. Все места перехода оленей через р. Анадырь использовались жителями Анадырского острога. Это также служило одной из причин ухудшения чукотско-юкагирских отношений. Однако, как и на Колыме, на Анадыре чукчи преследовали в первую очередь ясачных юкагиров. В 1685 г. ясачный сборщик Анадырского острога Василий Тарасов писал в Якутск: “Которые иноземцы ясак платят и те у ясачного платежу говорят: ясак с нас просите, а от неясачных коряк и чуоч не обороняете, те коряки и чуочки многих родников их на соболиных промыслах побивают и жен и детей и родников их в полон емлют и оленей грабят”

(ПФА РАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 32. Л. 124). К середине XVIII в. преследование юкагиров приняло жестокий характер. В результате опустошительного нападения в 1756 г. чукчи взяли в плен 120 юкагиров и захватили все их имущество.

Несмотря на частые конфликты, между чукчами и юкагирами существовали и другие формы отношений. Юкагиры были посредниками в торговле между чукчами и русскими. Через них осуществлялась связь чукчей с Охотским побережьем и Якутией. После ликвидации Анадырского острога все местное и пришлое население было вывезено в Нижнеколымск и Гижигинск, на Анадыре юкагиров не осталось. Однако с конца XVIII в. Анадырь снова начали заселять пришельцы с Колымы и Гижиги. К середине XIX в. возникло несколько поселков (Марково, Усть-Белая, Еропол и др.) с оседлым населением, которое вело свое происхождение от юкагиров, чуванцев, ходынцев, русских. Между чукчами и оседлыми жителями Анадыря установились деловые отношения, начала развиваться торговля. Местное оседлое население доставляло на Анадырь товары гижигинских купцов, возникло кустарное производство предметов, нужных в хозяйстве и быту чукчей-оленьеводов.

На Колыме и к востоку от нее в конце XVIII в. нападения чукчей на юкагиров также прекратились. С основанием Анюйской ярмарки между чукчами и коренным населением Приколымья налажился оживленный обмен. В местах наиболее близкого соприкосновения чукчей с юкагирами шел интенсивный процесс ассимиляции юкагиров. Уже в середине XIX в. существовало значительное число смешанных браков чукчей с юкагирами.

Не менее противоречиво складывались взаимоотношения чукчей с русскими. Попытки заставить чукчей вносить ясак были неоднократны, но малоуспешны. Несколько походов на приколымских чукчей во второй половине XVII в. не принесли результатов, больше того, чукчи сами перешли к активным действиям. Вплоть до конца 80-х годов XVII в. они неоднократно осаждали Нижнеколымское ясачное зимовье, нападали на служилых людей, заставляя их жить "в заперти".

Трудным было положение русских и на Анадыре. В середине 1670-х годов здесь значилось всего 16 служилых, один приказчик и 12 аманатов-юкагиров. Лишь в конце 80-х годов XVII в. в Анадырском остроге начинается некоторое оживление. Появляются торговые и промышленные люди, увеличивается число служилых, усиливается продвижение русских на Камчатку, растет стремление подчинить чукчей, обложить их ясаком.

Рост населения Анадырского острога обострил проблему продовольствия, казаки вынуждены были охотиться на диких оленей там, где их промыслили чукчи. На этой почве, как уже говорилось, участились столкновения чукчей с русскими и их союзниками юкагирами. Эти обстоятельства побудили сибирскую администрацию предпринять решительные действия против чукчей. Состоялось несколько военных походов против чукчей под руководством А. Шестакова и Д. Павлуцкого. Ощутимых результатов они не принесли, а сами руководители этих походов погибли.

По мере того, как затухало военное противостояние чукчей с коряками и юкагирами, которых русские обязаны были защищать как российских подданных, стали налаживаться мирные отношения и чукчей с русскими. Большое влияние на умиротворение чукчей оказывала их потребность в товарах русского производства. С ликвидацией Анадырского острога (1771) основным центром, связывающим чукчей с русскими стала Анюйская ярмарка, положившая начало регулярной торговле.

Идя на сближение с чукчами, сибирская администрация искала опоры среди чукотских торговцев *каврадьит*, которые также были в наибольшей степени

заинтересованы в мирных отношениях с русскими. Их наделяли званиями тойонов и старшин, выдавали именные печати, награждали медалями и кортиками. В качестве ответной меры чукотские торговцы и тойоны безоговорочно вносили ясак. Что же касается основной массы чукчей, то обязать их вносить ясак так и не удалось. В обмен на пушнину они требовали подарки, эквивалентные ее стоимости. Сложившаяся практика обмена была узаконена в “Уставе об управлении инородцев”, принятом в 1822 г. Чукчи должны были платить ясак по их усмотрению, они не подчинялись гражданским и уголовным законам Российского государства. Правительство лишь наблюдало за государственными границами на территории расселения чукчей и регламентировало торговлю с ними.

Участившиеся в XIX в. случаи проникновения иностранных судов в русские воды северной части Тихого океана, рост браконьерства и контрабандной торговли побудили правительство проявить больше внимания к Чукотке. Началась охрана территориальных вод русскими военными судами, в 1888 г. было принято решение об образовании Анадырского окружного управления. Военный губернатор Приморской области определил главную задачу первого: “начальника Чукотки” Л.Ф. Гриневецкого: “Вы должны стремиться вызвать сознание у чукчей их принадлежности к Российской империи и стараться объясачить их не столько для прибылей государственного казначейства, сколько ради того, что уплата ясака доказывает, что инородец признает над собою известную правительственную власть” (РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 2. Д. 414. Л. 71).

Создание на Чукотке административного аппарата не привело, однако, к сколь-нибудь серьезному изменению ситуации. Русская администрация по-прежнему опиралась на местную власть в лице старост из числа торговцев и богатых чукчей, влияние которых практически не распространялось за пределы их стойбищ и ближайших соседей. По признанию В.В. Солярского, административное насаждение управления среди чукчей оказалось безрезультатным (Солярский, 1916, С. 49). Юридическое положение чукчей в начале XX в. оставалось таким же, как оно было определено в Уставе 1822 г. Они считались состоящими в зависимости от Российского государства, но не его подданными. Управлялись по своим обычаям. Никаких повинностей не несли и никакими сборами не облагались. Ясак вносили добровольно только на ярмарках, за что получали подарки. Не принесла ощутимых результатов и деятельность Чукотской духовной миссии, созданной в 1879 г. Пропаганда православия породила лишь своеобразный синкретизм традиционных верований и христианства с преобладанием исконных представлений и культов.

Слабая вовлеченность чукчей в административно-политическую систему Российского государства не мешала им вместе с тем осознавать себя людьми этого государства. По мере того как налаживалось транспортное сообщение с Чукоткой, расширялись русская торговля и контакты с русским населением, исчезали замкнутость отдельных групп чукчей, застойный характер их быта и культуры, они все активнее втягивались в общее русло развития Российского государства.

ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Авторы первых известий о чукчах делят их по роду занятий на оленных, “сидячих” и “пеших”. “Оленные” имели оленей, вели кочевой образ жизни. “Сидячими” называли оседлых чукчей, которые жили на побережье, охотились на диких оленей и морских млекопитающих, а оленей использовали лишь для передвижения на охоте. Определение “пешие” чаще всего применялось к сибирским эскимосам, которых тогда от чукчей не отделяли.

В 1711 г., возвратившись с “Чукотского носа”, Петр Попов рассказывал: “Оленные чукчи в Носу живут по каменям, ради оленных своих табунов кочуют по разным местам. А пешие чукчи по обе стороны Носу живут по коргам, подле море, в зимных юртах, где коротает морж. А кормятца они, чукчи, оленные и пешие: промысляют по каменям и рекам диких оленей и морскими китами, моржами, белугою (белухой), нерпами, корением и травой” (Памятники сибирской истории, 1882. С. 459). Эта характеристика замечательна тем, что в ней отчетливо показан комплексный характер чукотской экономики. Несмотря на уже обособившиеся оленеводство и морской зверобойный промысел для представителей того и другого хозяйственного направления все еще весьма важным занятием оставалась охота на диких оленей. О численности диких оленей, совершавших ежегодные переходы из лесотундры к побережью моря, можно судить по такому сообщению: “Дикие важеньки проходят на север еще по льду (через р. Анадырь. — И.В.) так великими табунами, что тысяч по десять более в одном месте бывает” (РГАДА. Ф. 199. Д. 528. Т. 1, тетр. 19. Л. 31).

В местах переправ диких оленей чукчи на одноместных байдарках окружали животных и кололи специальными “поколюгами”. Покольщиками были мужчины, женщины ловили уносимые течением туши убитых и раненых оленей. Как сообщал капитан Т.И. Шмалев, “хошаб тысячу оленей, то в полчаса 10 человек могут заколоть... Когда хорошая плавь бывает, то, не выключая и младенцев, на каждого достается оленей по двадцати” (Там же. Л. 32).

По мере развития пастушеского оленеводства чукчей экономическое значение охоты на диких оленей падало. С упадком промысла диких оленей шло развитие морского зверобойного промысла и оленеводства — ведущих занятий чукчей.

Статистических сведений о количестве оленей у чукчей в XVII—XVIII вв. нет. На этот счет мы располагаем лишь косвенными материалами, полученными из донесений Павлуцкого во время его походов для защиты коряков и юкагиров от набегов чукчей. За время похода в 1731 г. у чукчей было взято 12 табунов, “в коих было по тысяче и по две”. В 1744 г. захвачено было 4620 оленей (Там же. Тетр. 17. Л. 5). Из других донесений узнаем: “чукчей было 157 человек ... оленей 100”; “В стойбище чукотского тойона Киниама было мужчин 22... оленей 300”. Судя по этим данным, табуны оленей у чукчей были малочисленны. В 1756 г. у чукчей к югу от Анадыря было до 5000 оленей — в среднем около 100 голов на хозяйство.

Чукотское оленеводство в конце XVII и первой половине XVIII в. формировалось за счет захвата оленей у юкагиров и коряков. По данным канцелярий Анадырского острога и Гижигинской крепости, с 1725 по 1773 г. чукчи захватили у коряков 239 000 оленей. Цифра эта явно преувеличена, однако сам факт захвата

красноречиво свидетельствует о том, на какой базе складывалось чукотское пастушеское оленеводство. К 80-м годам XVIII в. набеги чукчей на коряков прекратились. С этого времени чукотское оленеводство развивается за счет собственного воспроизводства.

На развитие оленеводства чукчей, начиная со второй половины XVIII в., заметное влияние оказывал русский торговый капитал. Большой спрос на продукты оленеводства на Анюйской ярмарке и на берегах Берингова пролива стимулировал развитие оленеводства, в том числе упряжного. Олени, способные ходить в упряжке, стали дополнительным источником дохода. “На берегах Чаунской губы, — отмечал Ф.Ф. Матюшкин, — чукчи переменяют своих утомленных оленей у кочующих там племен и следуют далее” (*Врангель*, 1948. С. 179).

В XIX в. количество оленей у чукчей возросло. По наблюдениям А.А. Аргентова, хорошо знавшего анюйскую и чаунские группы чукчей, некоторые хозяйства содержали по 10–12 тысяч животных (*Аргентов*, 1957. С. 93). К середине XIX столетия оленеводство стало преобладающим занятием чукчей. По данным переписи 1897 г., 75,2% чукчей были оленеводами, 24% — охотниками на морского зверя и рыболовами (*Серебренников*, 1914. С. 166).

В XIX в. чукчи-оленеводы продолжали распространяться к западу от Колымы и к югу от Анадыря. В конце XIX в. часть их уже кочевала в междуречье Индигирки и Алазеи (*Богораз*, 1889). Исторически сложились две области расселения оленных чукчей: южная — по долине р. Анадыря с ее притоками и северная — от побережья Ледовитого океана до Анадырского хребта. Наиболее плотно оленеводы были расселены по Малому Анюю и его притокам. Здесь их стойбища, по образному выражению чукчей, располагались *ым нылгыл вытра* (“на расстоянии возможности видеть дым”).

Промежуточное положение между оседлыми и оленеводами занимали чукчи, имевшие незначительное число оленей, что принуждало их постоянно жить в непосредственной близости от моря за счет морского зверобойного промысла и рыболовства. В их стадах обычно выпасались и олени, принадлежавшие оседлым чукчам. Такие хозяйства насчитывали 150–200 оленей. Они кочевали недалеко от береговых поселков Тихоокеанского побережья Чукотки. Во второй половине XIX в. начали переходить на постоянное жительство по р. Анадырю обедневшие оленеводы. Средствами к жизни им служили охота на диких оленей и рыболовство. Количество таких хозяйств не превышало двух десятков.

Оленеводство давало чукчам-оленеводам все необходимое для жизни — пищу, одежду и обувь, жилище и средства передвижения. Вся их жизнь была тесно связана с выпасом оленей. В летнее время стада находились на побережье океана, где меньше оводов и комаров и можно было заниматься промыслом морских зверей и рыбной ловлей. Около четверти оленных чукчей (преимущественно крупные ставовладельцы) проводили лето в горах, где сохранялся снег и было меньше гнуса. Их стада выпасались в верхнем и среднем течении р. Анадыря, в верховьях Большого Анюя, на водоразделе рек Погынден и Большой Баранихи, в верховьях Олая и других правых притоков Омолона.

С наступлением осени все оленеводы продвигались вглубь материка, к границе леса, на зимние пастбища, защищенные от ветров. Перекочевки обычно производились на расстояние 5–10 км с таким расчетом, чтобы к весне можно было снова выйти к прошлогоднему летнему стойбищу. Годовой маршрут представлял собой замкнутую кривую.

Чукчи не знали пастушеской собаки, вся тяжесть выпаса ложилась на плечи пастухов. Они неотлучно находились при стаде, иногда сутками не приходили в стойбище. Большой урон стадам причиняли волки, особенно в зимнее время.



Кожаный сосуд

Оленные чукчи. Чукотский АО, Чаунский район. 1977 г. Фотоархив ИЭА РАН

Летом, в период гнуса, во время отела и гона оленей труд пастуха становился особенно утомительным, на помощь им приходили все жители стойбища.

Для удовлетворения жизненных потребностей семье требовалось минимум 200–250 оленей. Однако на этот счет существуют разные точки зрения. В.Г. Богораз считал, что средний размер стада, обеспечивающий существование семьи, должен составлять 300–400 голов (*Богораз*, 1901б. С. 37). Н.Ф. Калинин полагал, что для сносного существования семьи оленевода достаточно иметь около 100 оленей (*Калинин*, 1912. С. 163). Среднее число оленей в хозяйствах чукчей в разных районах было неодинаковым: у чукчей Чаунской губы стада в среднем состояли из 400–500 важен, на Чукотском полуострове – не более 100 (*Солярский*, 1916. С. 127).

Хозяйство большинства чукчей во второй половине XIX в. сохраняло в основном натуральный характер, в товарно-рыночные отношения чукчи были втянуты сравнительно слабо. На рынок поступали в основном разные виды шкур и в очень малом количестве мясо. Для малооленных хозяйств большее товарное значение имела добываемая пушнина. Вовлечение оленеводов в рыночные отношения стало заметно с 70-х годов XIX в. в связи с развитием кустарных промыслов – изготовлением на продажу одежды и обуви.

К концу XIX в. спрос на продукты оленеводства увеличился. Вырос вывоз оленьих шкур в Якутск, начали вывозить олени выпоротки на Ирбитскую ярмарку. В 1886–1892 гг. с Анюйской ярмарки было вывезено 18 000 выпоротков, 4000 ровдуг, 200 пыжиков, 450 недорослей и постелей (*Иохельсон*, 1898. С. 127). Шкуры и изделия из них скупались также американскими эскимосами, китобоями и контрабандистами. Большое значение для дальнейшего вовлечения оленеводческого хозяйства Чукотки в рыночные отношения имело налаживание регулярного сообщения с Владивостоком.



Летнее стойбище оленеводов

Оленные чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г. Фотоархив ИЭА РАН

Развитию чукотского оленеводства способствовали возраставшие потребности в его продуктах со стороны оседлых чукчей и сибирских эскимосов. По донесениям Анадырского окружного начальника, в 1896 г. “экономическое благосостояние оленных чукчей в общем увеличилось вследствие увеличения количества стад оленей и значительного спроса на оленьё мясо со стороны оседлого инородческого населения”.

Расширение торговли с русскими и иностранцами во второй половине XIX в. способствовало разложению натурального характера оленеводческого хозяйства, усилилась имущественная дифференциация. Обедневшие оленеводы превращались в батраков или переходили на оседлость. Оленями стали обзаводиться зажиточные оседлые чукчи и эскимосы.

Главной причиной обеднения оленеводов были падежи оленей. Начальник Анадырской округи сообщал в 1895 г., что “у многих инородцев погибло более половины стад”. Эпизоотии не прекращались и в последующие годы. С 1897 по 1915 г. погибло не менее 300 000 оленей (РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 160. Л. 28; Д. 563. Л. 147). Разорение охватило и оленеводов Чукотского уезда. Его начальник в 1910 г. писал: “на востоке Чукотского полуострова олени почти совсем перевелись. Не так давно... в районе Мечигменской бухты стояли крупные оленеводы... теперь там только изредка можно встретить маленькие стада” (Там же. Ф. 702. Оп. 1. Д. 682. Л. 13).

Большой урон оленеводству наносила гололедица. Зимой 1904–1905 г. около 40 хозяйств чукчей в районе Чауна потеряли всех оленей. Тот же процесс наблюдался и к востоку от Колымы. В результате чукчи западной тундры стали переходить к полuosедлому рыболовству. “Я был поражен, – пишет орнитолог Бутурлин, – той степенью духовной и бытовой эластичности, которую они... выказали, переходя без замедления от привычного бродячего пастушества к полuosедлому рыболовству. Всего несколько лет назад можно было проехать от Колымы до

Чаунской губы, не встречая у моря чукчей, теперь же повсюду виднеются их руды (юрты. — И.В.) (Бутурлин, 1907. С. 71).

Заметное влияние на разорение части оленеводов имел закуп живых оленей аляскинскими эскимосами. Американский конгресс принял специальный закон о финансировании предпринимателей, приобретавших оленей на Чукотке и Камчатке. Американская печать пропагандировала ввоз оленей на Аляску как основание “прибыльной промышленности” (Богданович, 1901. С. 35). Вывоз живых оленей, мяса и шкур с Чукотки особенно усилился, когда на Аляске было открыто золото. “Закупку оленей, — писал Гондатти, — американцы производят почти насильно, продают необыкновенно бедные иногда последних животных, соблазняемые ружьями: за 5 важенков двухлетнего возраста или трех важенков и трех быков того же возраста дают винчестер с принадлежностями” (Гондатти, 1898. С. 24).

Скупали оленей и создавали свои стада и оседлые зверобои — зажиточные байдаровладельцы, торговцы. Эскимосы также обзаводились оленями. “Некоторые эскимосы, — сообщалось в 1914 г., — содержат оленей под присмотром чукчей-олeneводоов. У айванов — жителей с. Уныина и острова Итыграна имеются олени стада в 1000 голов и более” (РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 1. Д. 1401. Л. 65). По мере того как мелкие оленеводческие хозяйства разорялись, крупные стадовладельцы упрочили свое положение. По сведениям Богораза, в верховьях Омолона у Эйгэли было до 15 тыс. голов, у его соседа Рочгэлина — 5 тыс., у Араро — 8 тыс. (Богораз, 1934. С. 115).

Во второй половине XIX — начале XX в. ведение оленеводческого хозяйства, орудия труда оленеводов, весь комплекс средств передвижения оставались теми же, какими они были в XVIII—XIX вв. Никаких заметных усовершенствований в ведение оленеводства внесено не было.

Морской зверобойный промысел. К середине XVII в. морской зверобойный промысел оседлых чукчей достиг высокого уровня развития. Объектами охоты были тюлени, моржи и киты. От морской охоты чукчи получали основные продукты питания. Кожии моржей шли на изготовление ремней, такелажа байдар, покрывшек яранг. Из кишок шились дождевики. Шкуры тюленей шли на пошивку некоторых видов одежды, обуви, мешков для хранения хозяйственных предметов и продуктов, из них вязали сети для промысла тюленей; бурдюки *пыг-пыг* использовались для хранения жира.

Жир морских животных употреблялся в пищу, шел на освещение и отопление жилищ. Из клыков моржа изготавливались наконечники гарпунов, стрел, пещни, охотничьи санки *кэныр*, предметы бытового обихода (черпаки, ложки, рукоятки) и т.д. Моржовый клык служил материалом для изготовления предметов искусства и культа. Из китового уса делали сосуды, им подбивали полозья нарт, из его волокон плели сети, лески. Кости китов употребляли в качестве строительного материала, использовали как топливо. Продукция морского промысла находила широкий спрос у чукчей-олeneводоов.

Охота на китов и отчасти на моржей производилась с байдар и носила коллективный характер, охота на тюленей и белых медведей была индивидуальной. Орудия охоты состояли из разных по размерам и назначению гарпунов, копий, ножей. При использовании некоторых видов гарпунов чукчи применяли металлические дощечки.

Наибольшее значение в экономике приморских чукчей имел промысел моржей, которые, помимо мяса и жира, давали прочные шкуры. Промысел на лежбищах был наиболее добычливым. Охотники кололи этих малоподвижных и почти беспомощных на суше животных копьем на длинном древке. Охотились на моржей также и на плавающих льдинах.



Раиса Ринтынэ развешивает лахтачье мясо для сушки
Береговые чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г. Фотоархив ИЭА РАН

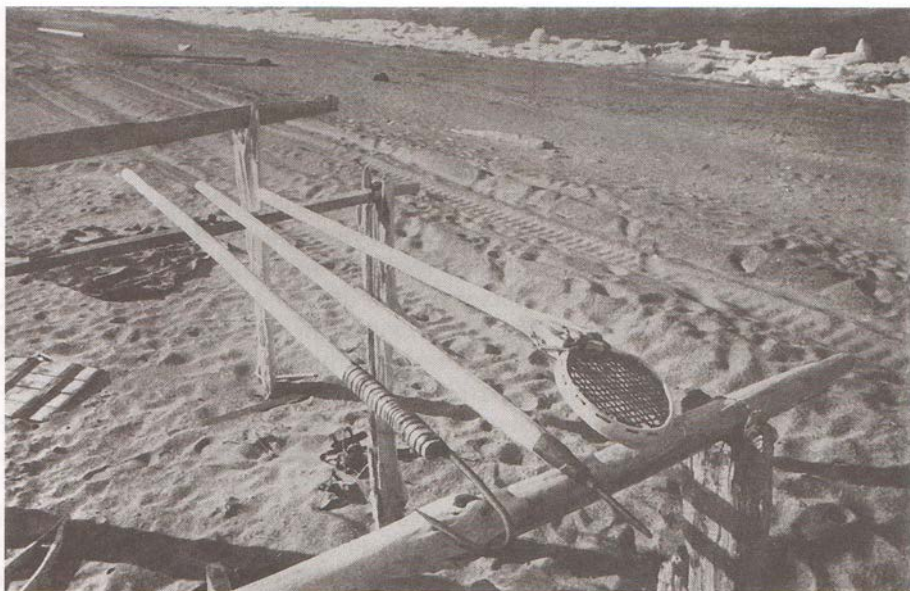
Добыча других морских млекопитающих была сопряжена с большими трудностями. В XVII–XVIII вв. и в начале XIX в. зимой и весной широко практиковалась охота на тюленей около “продуха”. Охотник надевал на голову снятую целиком шкуру с головы тюленя. Вооружившись гарпуном, подражая движением животного, он приближался к зверю на нужное расстояние и бросал гарпун с прикрепленным к нему ремнем. При охоте на тюленей и белых медведей иногда использовались собаки. Они отыскивали лунки, занесенные снегом, останавливали медведя, защищали человека.

Важным объектом охоты были киты. “С ранней весны и до октября оседлые чукчи ловят китов... Гарпун обычно делается целиком из моржовой кости, иногда острие из железа. К нему прикреплен прочный ремень, на расстоянии 30 сажен от гарпуна привязано три целых надутых тюленьих шкуры в виде пузырей (*пын-пи*), затем через 20 сажен еще два таких же поплавка и через такое же расстояние в конце ремня еще один. Эти поплавки, всплывая на поверхность воды, показывают им (охотникам. – *И.В.*) дорогу, они следуют за китом, а когда он утомится, добывают его, закалывая копьями, как раненых тюленей” (Архив МАЭ. Кол. 3. Оп. 1. П. 2. С. 35).

До появления в Беринговом проливе иностранных китобоев чукчи добывали значительное количество китов. Ф.П. Врангель писал, что жители острова Колючин добыли за лето 50 китов (*Врангель, 1948. С. 308*).

Наиболее интенсивно морской зверобойный промысел велся в Беринговом море и на побережье Ледовитого океана, примыкавшем к Берингову проливу. К северо-западу от Берингова пролива моржей и китов приходило немного. Не случайно мыс Шмидта по-чукотски называется Рыркайпаян, что значит “Место закрытия прохода моржам”.

На побережье Ледовитого океана большее значение имела охота на тюленей. Как следует из сообщений К. Мерка, Ф.П. Врангеля, Ф.П. Литке, в XVIII – начале XIX в. морской зверобойный промысел чукчей не претерпел заметных изме-



Орудия подледной рыбалки

Береговые чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г. Фотоархив ИЭА РАН

нений. Исследователи, посещавшие Чукотку в первой четверти XIX в., зафиксировали единичные случаи наличия огнестрельного оружия.

Проникновение огнестрельного оружия в морской зверобойный промысел, по-видимому, нужно относить ко второй половине XIX в. На Чукотском полуострове ружья стали входить в обиход морских зверобоев раньше, чем в Чаунской губе. Их завозили американские китобои. К началу XX в. огнестрельное оружие в морском зверобойном промысле чукчей применялось уже повсеместно. В 1915 г. у 667 хозяйств приморских чукчей имелось 1150 штук нарезного оружия разных систем, 207 малых китобойных пушек (Куликов, 1958. С. 159).

Применение ружей потребовало изобретения специального орудия для извлечения добычи из воды – закидушки *акын*. К концу тонкого длинного линя крепилась деревяшка грушевидной формы. В утолщенную ее часть забивалось несколько железных крючков острием к вершине *акын*, за которую крепился линь. После удачного выстрела охотник бросал *акын* с таким расчетом, чтобы он упал дальше убитого тюленя. Когда охотник начинал выбирать линь, крючки цеплялись за тюленя, и добыча подтягивалась к охотнику.

Основным средством передвижения по морю были байдары. В конце XIX в. у байдары появился конкурент – вельбот. В 1909 г. вельботы имелись почти в каждом селении от мыса Беринга на юге до мыса Сердце-Камень на северо-западе (Калинников, 1912. С. 115). Однако вельботы не вытесняли байдар, так как последние имеют свои преимущества. Они легки и очень удобны при высадке на берег во время прибоя или на льдину, для плавания по мелким лагунам и рекам. Кроме того, их можно было изготовить своими силами из своих материалов.

Богатые чукчи и эскимосы начали приобретать у американцев шхуны с газолиновыми двигателями. Они применялись на морском промысле, использовались для каботажных плаваний с целью торговли. Команда на них состояла из местных жителей. По сообщению камчатского губернатора, в 1911 г. на Чукотке

имелось 5 шхун: в Уэлене, Нуукане, Чаплине, Эстигэте и на м. Беринга" (РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 1. Д. 720. Л. 10).

Во второй половине XIX в. резко возрос спрос на моржовые клыки, китовый ус, жир, тюленьи и моржовые шкуры и изделия из них. Все это вывозилось преимущественно на Аляску. По далеко не полным данным, в 1895 г. американскими судами вывезено с Чукотки 1240 пластин китового уса, 658 моржовых клыков, 67 пар нерпичьих штанов, 403 пары нерпичьих торбазов, 82 пары нерпичьих рукавиц, 66 нерпичьих мешков, 14 фуражек из шкур нерпы и т.п.

Постепенно происходило разрушение традиционных принципов уравнительного распределения добычи. При коллективной охоте на кита и моржа в общинное распределение шли только мясо и жир, китовый ус, шкуры и клыки моржа делились среди участников промысла. Установленные правила действовали даже при дележе мяса моржа. Продукты охоты на лахтаков также распределялись неравномерно. Особенно высоко ценились шкуры, составлявшие главный предмет обмена с оленными чукчами. Их распределение производилось в соответствии с установившимися традициями.

С конца XIX в. обозначился спрос на шкуры морских животных, обувь из них и на внешнем рынке. Иностранцы не только скупали продукты промысла, но и сами охотились на китов, моржей, тюленей в водах и на лежбищах Чукотского полуострова. Уже в конце 60-х годов XIX в. начало ощущаться уменьшение промысловых животных у берегов Чукотки. "От прибрежных жителей со всех сторон слышались жалобы, что прежде морские промыслы были много прибыльнее... но с тех пор как американцы начали ловлю тюленей и моржей у самого берега, добыча, выпадавшая на долю чукчей, стала много беднее, а нужда сильно возросла" (Майдель, 1894. С. 183). Особенно сократилась добыча китов. Если в 1900 г. в Беринговом море было добыто 63 кита, то в 1903 г. – 38 (Кириллов, 1912. С. 14–15). В 1915 г. в Чукотском уезде было добыто всего 6 китов (РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 2. Д. 347. Л. 579).

Браконьерство особенно усилилось после 1914 г. – охрана берегов в связи с войной значительно ослабла. Население почти ежегодно испытывало недостаток в моржовом мясе. В 1916 г. губернатор Камчатки Н.В. Мономахов сообщал генерал-губернатору Приморской области: "По побережью от бухты Провидения до мыса Дежнева в 25 селениях с половины ноября по случаю упадка промысла моржей начался голод, питаются ремнями, кожами. Главная причина ухудшения промысла моржей – массовое хищническое истребление моржей у наших берегов американскими шхунами. В 1915 г. каждая шхуна промышляла до двух тысяч моржей, пользуясь клыками, кожей, жиром, выбрасывая мясо в море" (Там же. Д. 229. Л. 278).

Рыболовство для чукчей было сопутствующим промыслом. Ознакомившись с жизнью и бытом чукчей в конце XVIII в., К. Мерк отмечал: "Что касается рыбной ловли, то местные жители занимаются ею лишь мимоходом, поедая рыбу сырой, но не сушат ее. Для этой цели они пользуются сетями из китовых жил или ремнями из тюленьей кожи. Небольших рыб ловят также на костяную удочку" (Архив МАЭ. Кол. 3. Оп. 1. П. 2. С. 37).

Неразвитость рыболовства – свидетельство того, что в прошлом у чукчей не было этого промысла. К рыболовству вынуждены были прибегать бедняки. Однако и они впрок рыбы не заготавливали, питались ею лишь в отдельные периоды года. Большое значение имело рыболовство для чукчей, переселившихся в середине XVIII в. на южный берег р. Анадыря и усвоивших технику добычи рыбы и ее заготовку в виде юколы от коряков.

Во второй половине XIX в. значение рыболовства заметно возрастает. Упадок добычи морских млекопитающих побуждал население более интенсивно за-

ниматься рыболовством. “Побережные жители Чукотского полуострова еще мало интересуются рыбой, хотя и там уже замечен переход к этому источнику довольствия, который в будущем, по истреблении зверя, должен и для них стать главным” (Калинников, 1912. С. 133).

Значение рыболовства в жизни оседлых чукчей возрастало к югу и северо-западу от Берингова пролива. Промысел носил индивидуальный характер. Систематически занимались рыбной ловлей и малооленные чукчи, проводившие лето на берегах Анадырского лимана, в низовьях р. Анадыря. “Чукчи, которых я видел, – писал Олсуфьев, – знали только один способ ловли рыбы – с помощью неподвижной сети из кожаных ремней. Сеть эта имеет форму клина, длиною до 3-х сажень, при ширине основания 2 аршина. Один конец укрепляется на берегу, а другой, с помощью длинной жерди, выставляется вперед. Через несколько минут сеть притягивается к берегу, каждый раз приносит от 2–4 рыб” (Олсуфьев, 1896. С. 129).

Сообщая о чукотском рыболовстве на побережье Тихого и Ледовитого океанов, Калинников писал: “Они неохотно переходят к рыбе, потому что для этого промысла у них нет ни опыта, ни приборов, ни умения заготавливать ее впрок” (Калинников, 1912. С. 130). По-видимому, это замечание справедливо лишь относительно чукчей, которые жили к северу от бухты Провидения и по побережью Ледовитого океана.

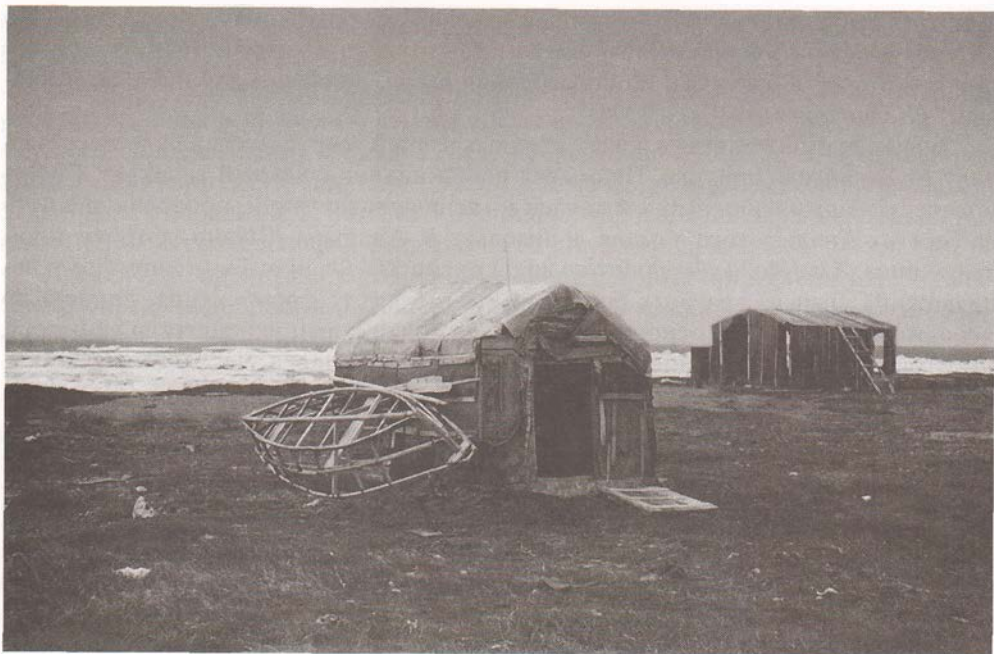
Промышленного рыболовства, которое оказало бы влияние на развитие хозяйства местного населения, на Чукотке не было. Лишь с 1908 г. началась промышленная эксплуатация рыбных богатств Анадыря, когда на лимане была основана первая рыбалка. Рыболовство имело первостепенное значение лишь для оседлого населения по Анадырю.

Охота на горных баранов, лосей, белых и бурых медведей, росомех, волков, лисиц, песцов в экономике чукчей занимала незначительное место. В середине XIX в. лисиц, песцов и росомех по глубокому снегу травили собаками, стрихнином. Белых медведей добывали луком и копьями, оленей и баранов – винтовкою. Применялись и оригинальные ловушки. На песца или лисиц часто употреблялось *улюкэ* (нора во льду), при входе в которую устанавливалась петля с подвесной тяжестью. В норе оставляли приманку – кусочек мяса. Как только песец касался его, петля затягивалась и давила зверя. Примечательна также ловушка *эвкэв*. Она представляла собою ледяную яму с отвесными стенами. Устье ямы выкладывалось гладким льдом, укреплялась вертящаяся доска с примороженным куском мяса. Когда песец касался наживы, доска поворачивалась, и зверь падал в яму. Однако эти оригинальные способы добычи вскоре были забыты. Фабричные капканы и пасти чукчи переняли от русских. Пасти применялись в районах, где был плавник.

На водоплавающую дичь охотились с помощью особого орудия *эплыкытэт* (бола). Зайцев, куропаток ловили петлями. Эти промыслы носили всегда вспомогательный характер.

По мере развития оленеводства и морского зверобойного промысла охота на мясного зверя теряла свое значение, но возрастала роль пушной охоты. Пушнина служила валютой, на которую приобретались привозные и местные товары. Некоторые чукчи уделяли большое внимание этому промыслу. Н.Ф. Калинников встречал оленеводов, которые в течение зимы добывали до 80 песцов. Больше и успешнее занимались пушным промыслом оседлые чукчи, которые жили к западу от мыса Шмидта.

СобираТЕЛЬСТВОМ занимались как приморские, так и оленные чукчи. Заготавливались ягоды (шикша, морошка), корни и клубни некоторых растений,



Амбар на охотучастке

Береговые чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г. Фотоархив ИЭА РАН



Чукотский мальчик с пращой

Оленные чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г. Фотоархив ИЭА РАН



Выкапывание корней

Оленные чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г. Фотоархив ИЭА РАН

листья кустарников, которые употреблялись в пищу зимой. Калининков записал около 20 видов различных растений, употребляемых в пищу. В сыром виде шли в пищу некоторые виды моллюсков и морская капуста.

Домашнее производство. На базе морского зверобойного промысла и оленеводческого хозяйства развились кустарные промыслы: выделка ровдуги (замши), изготовление для продажи кухлянок, одеял, ковров, кукулей, перчаток, рукавиц, торбазов. Из пропитанной жиром нерпичьей кожи, благодаря чему она делалась водонепроницаемой, делались чемоданы для продажи русским, для сбыта на Аляску шились торбаза в виде сапог. “Кроме сапог, рукодельницы готовят в течение долгой зимы много ковриков разнообразной величины из белой и разноцветной нерпичьей кожи, вырезанной разнообразными фигурами, с опушкой из какого-либо меха, вышитых сумочек, поясов, ружейных чехлов, патронташей и прочей мелочи. Мужчины режут из кости незатейливые цепочки, ножи для бумаг, мундштуки, трубки, пуговицы, модели пароходов и шхун, полируют красивые моржовые клыки. Некоторые достигают в своих работах большого изящества, приобретают в Америке специально для этой цели токарные станки” (Калинников, 1912. С. 123–124).

Кустарное производство, обслуживающее внешний рынок, возникло лишь на восточном побережье Чукотки. В большей степени в него были вовлечены женщины. Скупщики кустарных изделий в соответствии с требованием рынка заказывали предметы по образцам, которые отступали от традиционных форм, часто это были совершенно новые предметы, изготовлявшиеся из местных материалов (Иванов, 1949. С. 107–124).

С развитием китобойного промысла в Беринговом море капитаны китобойных шхун предпочитали нанимать на свои суда матросами чукчей и эскимосов. Они были дешевой рабочей силой, легко переносили тяготы жизни на маленьком

суденышке. По окончании плавания с таким работником рассчитывались ружьем, ящиком табака и сухарей.

Наиболее распространенными *орудиями охоты* на сухопутных животных служили лук со стрелами и копье. Орудиями охоты на морских млекопитающих в большинстве своем были разные по размерам гарпуны с отделяющимися наконечниками. Материалом для изготовления орудий служили дерево, кость, китовый ус и железо. В XVII и XVIII вв. широко использовался камень (обсидиан, кремль, сланец), из которого делали вкладыши к гарпунам, наконечники копий, стрел. Из дерева изготавливались лук и стрелы, древки для гарпунов, копий, дротиков, копьеметалки. Наиболее широкое применение имели кости и рога оленей, моржовые клыки, китовые ребра и челюсти. Из рога оленей делали наконечники стрел, проколки, части упряжи, копылья для нарт, вытрясалки снега (с одежды и полога), ложки, крючки для подвешивания. Из ребер оленя делали ножи, пластинки для панцирей и т.п. Китовый ус применялся как материал для вкладышей в наконечники стрел. Им крепили деревянную основу луков. Из волокон китового уса делали леску, плели сети, сачки.

В XVIII в. каменные топоры *гаттэ*, наконечники копий и стрел, костяные ножи были почти вытеснены металлическими. К середине XIX в. железо, медь прочно вошли в обиход чукчей, стали незаменимым материалом для орудий и оружия. Металлические ножи, наконечники копий, котлы, иголки покупались в виде готовых изделий. Наконечники стрел, латы чукчи нередко делали сами из медных и железных котлов.

Основное *вооружение* чукотского воина составляли лук со стрелами и копье. Как можно понять из сообщения Т.И. Шмалева, луки у чукчей были сложные, состояли из нескольких клееных слоев. Для упрочения лука применялся китовый ус. Оперением стрел служили маховые перья гусей, ворон, чаек и сов. В отличие от коряков и юкагиров чукчи прикрепляли к стреле не три пера, а два. Известно, что чукчи нередко выменивали луки и материал для них у коряков и аляскинских эскимосов.

Из средств защиты воина в XVII–XVIII вв. использовались два типа панцирей. Панцирь из моржовой кожи или китового уса, очевидно, был выработан охотниками на морского зверя (эскимосами), панцирь из костяных или металлических пластинок известен и у других народов Азии. Встречались и железные кольчуги из продолговатых кусков железа, скрепленных ремешками, а также такие же шлемы с забралом и с наушниками¹.

Наконечники стрел чукчи мазали ядовитым соком лютика. В качестве оружия применяли также “каменные шибалки” – пращи, а также арканы.

Описанное вооружение существовало до конца XVIII в., хотя уже тогда, несмотря на строгие запреты продажи чукчам металлических изделий, металлическое оружие к ним все же проникало. В 1778 г. Д. Кук видел у них “железные или стальные копья европейской работы, которые они носили на кожаном ремне через правое плечо” (Кук, 1971. С. 101).

Описывая вооружение чукчей в первой четверти XIX в., капитан Шишмарев особенно выделял ножи: “Главнейшее их оружие, в аршин длиною нож, всегда

¹ Капрал Г. Шейкин, служивший в Анадырском остроге в 50-х годах XVIII в., так описывает панцири и стрелы чукчей: “Чукчи ж место панциря во время баталии надевают куяки однобоки, деланы из железа и из китовых усов, и на голову от куяка открылок – доска деревянная и обитая кожей морской, лафтаком называется, из-за которой доски, выглядывая, стреляют из деревянного лука стрелою, которая подобна татарским стрелам... копье вставлено костяное и то присажено не крепко, она же с зазуброй, дабы есть ли потрафит в человека, то стрела выдернетца, а копье останетца в человечесей ране. Перья ж к стрелам не приклеивают, а привязывают жилками только по концам” (Цит. по: История и культура чукчей, 1987. С. 72).

носимый при себе и сохраняемый в чехле, у некоторых еще по одному или по два меньших ножа, обыкновенно спрятанных в кармане или за рукавом” (Сведения о чукчах, 1852. С. 183).

В конце XVIII в. военные столкновения чукчей со своими соседями прекратились, панцири, луки, копья, боевые стрелы стали предметом реликтового характера.

Средства передвижения. Основным средством передвижения по суше были олени. Чукчи запрягали оленей в нарты. Использовали несколько видов нарт: легковые, грузовые, для перевозки посуды *кукиинэн* (букв.: котлогрузовые), кибитку, крытую оленьими шкурами, для перевозки детей *кааран*, нарты для перевозки жердей остова яранги. “Легкие свои санки, – писал К. Мерк, – они изящно вырезают из березового дерева, весной разбирают их, а к зиме снова собирают, причем к зиме всегда выскабливают их добела и обивают полозья китовым усом. Грузовые нарты тяжелы и за отсутствием леса обычно покрыты заплатами. Соединительные дуги полозьев делаются обычно из рогов диких оленей... Для связывания частей грузовых нарт пользуются китовым усом, а ездовые сани связывают по большей части замшей... Женщины имеют особые нарты, очень кропотливой отделки, которые покрыты пологом из белого или пестрого меха... натянутого на круглые стойки. В таких нартах перевозят роженицу, маленьких детей... В такие нарты, а также в легкие ездовые, впрягают по два оленя, в грузовые нарты по одному” (Архив МАЭ. Кол. 3. Оп. 1. П. 2. С. 30–31). Никаких принципиальных изменений оленья упряжь чукчей к началу XX в. не претерпела.

Отправляясь в дальнейшее путешествие с грузом, чукчи делали в день максимум 10–12 км, так как олени быстро утомлялись. Путешествуя налегке, старались не ночевать в тундре. Обычно путник ехал от стойбища к стойбищу. В первом же



Нарты для перевозки шестов

Оленные чукчи. Чукотский АО, Чаунский район. 1977 г. Фотоархив ИЭА РАН

стойбище он оставлял своих оленей, ему давали свежих, которых в свою очередь он оставлял в следующем стойбище. На обратном пути он возвращал хозяевам оленей, которых они ему давали. При таком способе передвижения быстро преодолевались большие расстояния.

Для передвижения по снегу чукчи пользовались ступательными лыжами-ракетками *эзлвэгыт* (вороньи лапки), они сохранились до настоящего времени. При ходьбе по льду к ним привязывались шипы из рога оленя, бивня мамонта или моржового клыка.

Средствами передвижения по воде были одноместные байдарки и многоместные байдары. "Лодки их обтянуты моржовой кожей, остов закрепляется поверху двумя шестами, образующими острый, выдающийся вперед нос, а сзади концы шестов выдаются за тупую корму. В лодке четыре скамьи для гребцов: на передней сидит один, на прочих по 2–3 гребца, и 1 на руле. Гребут короткими однолопастными веслами. При дальних плаваниях в середине байдары укрепляют два поперечных шеста с надутыми тюленьими шкурами в виде поплавков. Этим они предупреждают опрокидывание байдары волной. В открытое море они не осмеливаются плыть без таких пузырей (Архив МАЭ. Кол. 3. Оп. 1. П. 2. С. 37–38).

В случае необходимости оленные чукчи строили плоты *тымтым* (от тунгусского "тым"). По данным фольклора, при переправах через реки чукчи сплавляли нарты, обтягивали их покрывшейся яранги, получая своеобразную ладью, на которой перевозили имущество и переезжали сами.

Нередко оленные чукчи пользовались байдарками морских зверобоев, которые, в свою очередь, при необходимости использовали оленей кочевых чукчей. "Оленные чукчи к сидячим чукчам на оленях приезжают и в зимние походы на коряк поднимают тех сидячих на своих оленях, а, напротив того, сидячие чукчи оленных возят на своих байдарках по морю и по реке и дают им во взаимное дружество свои байдары, а от них оленных вместо байдар своих берут на платье себе разного звания кожи оленей" (РГАДА. Ф. 199. N 539, тетр 13. Л. 26).

Транспортное собаководство традиционно для береговых чукчей. Сообщаемые К. Мерком подробности не оставляют сомнений в том, что конструктивно собачья нарта чукчей мало чем отличалась от оленьей легкой: "нарты их длиною 5½ футов, высотой 8–10 дюймов, а шириной 1 фут 4 дюйма или немного больше. Полозья узкие и обиты китовым усом, на них поставлено 7–8 дужек из оленьих рогов. В привязанные к передку нарт ремни они впрягают от 3 до 7 собак в один поперечный ряд" (Архив МАЭ. Кол. 3. Оп. 1. П. 2. С. 38–39).

Веерный тип упряжи собак сохранялся у чукчей и в первой половине XIX в. Тогда же зарегистрировано использование "собак для бечевания байдар" вдоль берега. Позднее они заимствовали от русских тип нарты, запряжку цугом и управление с помощью остола. До начала XX в. практиковались два способа упряжки собак: веером и цугом. Каждому способу соответствовали разные виды нарт. В упряжку цугом запрягали обычно 8–12 собак, в веерную – 5–6. В начале XX в. старинный способ упряжки веером сохранялся только при состязаниях в быстроте езды.

Число собачьих упряжек и число собак в упряжке у прибрежных чукчей зависело от состоятельности семьи. На побережье Ледовитого океана, к западу от с. Ванкарем, собак было меньше, так как морской промысел здесь был менее продуктивный, обычная упряжка состояла из 6–8 собак. "Хроническое бессобачье" чукчей этого побережья отмечалось почти всеми, кому доводилось бывать у них. Часто собаки гибли не только от бескормицы, но и от болезней. Чукчи не очень умело занимались разведением собак. Они предпочитали покупать ездовых собак у русских жителей Колымы и Анадыря. Некоторые жители Колымы

специально занимались разведением собак для продажи. Стоимость средней собаки – 15 р. или 2 песца. Лучшие собаки ценились до 30 руб. Кормили собак мясом и жиром морских млекопитающих. На Анадыре – рыбой и нередко оленьим мясом.

Жилище. У чукчей было два типа жилищ: переносное и постоянное. “Сидячие”, или оседлые, имели зимнее и летнее жилища. Зимой жили в полуземлянках, тип и конструкция которых были заимствованы от эскимосов.

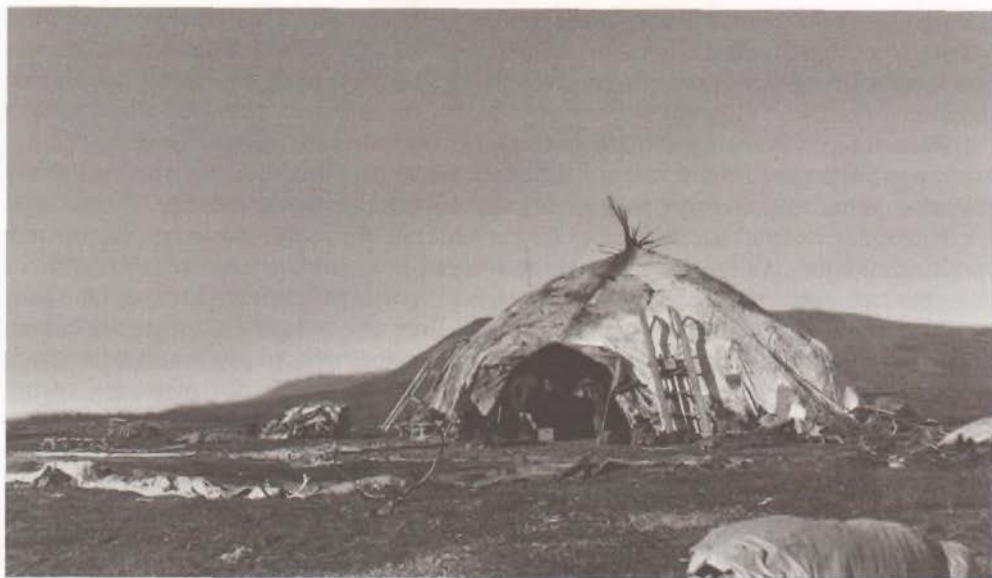
Наиболее подробные сведения об устройстве полуземлянок оседлых чукчей сообщает Мерк: “Снаружи юрты покрыты дерном, закруглены и возвышаются над уровнем почвы на несколько футов. Сбоку расположено четырехугольное отверстие, через которое можно войти внутрь. Вокруг входа поставлены стоймя по всей окружности землянок, кроме только места для прохода, китовые челюсти... высотой до 7 футов. Сверху они прикрыты китовыми ребрами, а поверх того – дерном. Через упомянутый вход попадаешь сперва в коридор, длиной во всю землянку, высотой около 6 футов, шириной около сажени или больше и немного углубленной по сравнению с уровнем пола землянки.

Сама землянка имеет всегда четырехугольную форму, ширина и длина ее составляет 10–14 футов, а высота 8 футов и больше. Ближе к стенам высота помещения вследствие изгиба потолка уменьшается. Землянка углублена в землю на 5 футов, а сверх того на три фута высоты уложена земляная стенка, поверх китовые челюсти, установленные по всем сторонам. На упомянутых китовых челюстях покоятся четыре отдельных одинаковых китовых челюсти, уложенные вдоль



В яранге

Оленные чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г.
Фотоархив ИЭА РАН



Яранга

Оленные чукчи. Чукотский АО, Анадырский район. 1964–1965 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 531

от самого входа на некотором расстоянии друг от друга и образующие потолок юрты. Поперек них по всему потолку уложены китовые ребра. На высоте трех футов от уровня пола по четырем углам юрты прикреплено по одному ребру, которые по середине своего изгиба покоятся на подпорках, а на них вдоль всех четырех стен уложены доски. Они и представляют собой нары, на которых спят и сидят чукчи. Пол также покрыт досками, а под нарами взамен настила положены моржовые шкуры. Близ входа в потолке имеется решетчатое отверстие, затянутое пузырем китовой печени.

Около окна имеется в потолке еще одно небольшое отверстие в виде вдавленного в крышу позвонка, оно предназначено для выпуска наружу дыма от ламп, расположенных по четырем углам юрты. Некоторые из китовых ребер, образующие крышу, окрашиваются по бокам в белый цвет и на них изображаются фигуры, как то: киты, байдары и прочее... Сени освещаются таким же окном, вделанным в потолок близ самой землянки" (Архив МАЭ. Кол. 3. Оп. 1. П. 2. С. 15–17).

При сопоставлении этого описания с материалами археологических раскопок обнаруживается поразительное сходство с землянками пунукского времени (VII–XVII в. н.э.). Совпадает также и материал, из которого строились землянки.

У современного населения Чукотки сохранилась память о том, что раньше было два типа полуземлянок: *валкаран* ("жилище из челюстей") и *клерган* ("мужское жилище"). *Клерган*, несмотря на такое название, была просто зимним жилищем, в котором селилось несколько семей ближайших родственников. *Валкаран* тоже зимнее жилище, но для одной семьи. По свидетельству информаторов, в *валкаран* жили сироты или посторонние, которых могла поселить около себя большая семья. Летние жилища оседлых чукчей в XVIII в. отличались тем, что их обитателями обычно были члены одной семьи. По замечанию К. Мерка, на одну зимнюю юрту приходилось несколько летних яранг. Например, в Уэлене было 26 летних юрт и 7 зимних (Этнографические материалы, 1978. С. 155). Примерно такое соотношение зимних и летних жилищ характерно для всех оседлых поселений чукчей.

Яранги прибрежных чукчей по внешнему виду и внутреннему устройству напоминали яранги оленных чукчей². Сохраняя конструктивную основу яранги оленеводов, летнее жилище оседлых чукчей имело и некоторые отличия. Оно не имело дымового отверстия. В безлесной местности чукчи не устраивали даже очага. Пищу готовили на жировых лампах или в специально устроенных “кухнях” около яранги, где жгли кости морских животных, обливая их жиром.

В плаваниях при необходимости укрыться от непогоды под временное жилье использовались байдары. Их вытаскивали на берег, опрокидывали вверх дном и располагались под их укрытием.

В конце XVIII в. зимние землянки стали выходить из употребления. Позже А.Л. Лазарев отметил: “Зимних юрт мы у чукчей не видели; летние же делаются книзу довольно круглыми, в диаметре от 2 с половиной до 4 сажен, а сверху выпуклыми, отчего издали походят на стог сена. Нам говорили, что чукчи живут и зимой в сих юртах, чему мы сначала не верили, но нас уверяли, что зимой в них не холодно” (Записки о плавании, 1950. С. 302).

В XIX в. полуподземные жилища *валкаран* и *клегран* окончательно исчезают. Вместо них в зимнее время используются яранги со спальными полами из шкур оленя. Ф.П. Врангель, проехавший на собаках от м. Шелагского до Колючинской губы, видел лишь развалины старых землянок, но нигде не говорит о том, что чукчи живут в них. “Оседлые чукчи живут малыми селениями, – писал он. – Хижины их делаются на шестах и китовых ребрах, обтягиваемые сверху оленьими кожами” (Врангель, 1948. С. 311–312).

Оленные чукчи жили в ярангах и зимой, и летом. Отличие их заключалось лишь в качестве шкур, из которых были сделаны крышка и пол. Описания жилища чукчей-олленеводов XVIII в. свидетельствуют о том, что с развитием производства и изменением общественных отношений претерпела изменение и яранга, прежде всего ее размеры.

“В ярангах объединяются в летнее время, а также зимой, при длительных стоянках на одном месте, все связанные хотя бы дальним родством. Такие яранги вмещают по несколько полов из оленьих шкур и имеют поэтому значительные размеры” (Архив МАЭ. Кол. 3. Оп. 1. П. 2. С. 5–14). Общинные яранги оленных чукчей бытовали кое-где и в первой четверти XIX в. К 40-м и 50-м годам XIX в. отдельная семья становится основной хозяйственной единицей чукотского об-

² В книге З.П. Соколовой “Жилище народов Сибири (Опыт типологии)” дается подробное описание устройства чукотской яранги: “(яран,ы) – каркасное цилиндро-коническое нерешетчатое жилище. У оленеводов она была переносной, у морских зверобоев – стационарной. Каркас яранги состоит из вертикальных шестов, поставленных по кругу. В переносной яранге эти шесты стоят в виде треног, связанных ремнями, в стационарной они чередуются по одиночке, либо соединены парами диагональными перекладинами. Верхние части вертикальных жердей или треног соединены вертикальными жердями, образующими обруч, к которому прикреплены жерди конического покрытия, перекрещивающиеся вершинами друг с другом и опирающиеся (в стационарном жилище) на центральную опорную с перекладиной наверху жердь или на три шеста в виде треноги (три шеста, соединенные вершинами). Жерди конического покрытия иногда скрепляют изнутри обручем, покрывая наклонными шестами. В некоторых ярангах вершина несколько смещена от центра к северу... Поверх каркаса яранга покрывается крышками из оленьих или моржовых шкур, летом – брезентом, Снаружи ярангу от ветра обвязывают ремнями, к которым прикрепляют камни. Нижнюю часть остова стационарной яранги в основании и вход приморские чукчи обкладывают дерном или камнями в виде низкой стенки. Входное отверстие закрыто куском кожи или дощатой дверью только во время буранов.

Внутреннее пространство делится на отдельные помещения для брачных пар или родителей и детей тремя-четырьмя меховыми полами (в виде прямоугольного ящика), отапливаемыми каменными лампами с тюленьим жиром (жирники). Пологи привязывают с помощью шестов к горизонтальной жерди у задней стены жилища. В пол вползают, приподнимая его переднюю стену. В холодной передней части яранги разжигают костер (Соколова, 1998. С. 75, 77). Ред.

щества; произошло, по-видимому, полное ее обособление и в быту. В этой связи коллективное жилище утратило свое значение.

Утварь. Домашняя утварь чукчей отличается простотой и немногочисленностью предметов. Глиняный жирник (светильник) давал тепло и свет. Необходимые для варки пищи котлы изготовлялись из глины с примесью песка. Как рассказывается в чукотских преданиях, глина и песок замешивались на крови добытых животных, для большей вязкости в эту смесь добавлялась собачья шерсть. Чукчи, как показывал в 1756 г. проживший два года в плену у чукчей казак Борис Кузнецкий, “за неимением во всей той земле ... лесу едят мясо оленье, рыбу, нерпу и протчих морских зверей, каких упромыслить могут, сырое и мерзлое и всякое из земли мягкое коренье, а хотя со временем варят себе еду в сделанных из глины горшках... но и то очень редко” (Колониальная политика, 1935. С. 181–182).

В конце XVIII в. чукчи еще пользовались глиняной посудой. Мерк упоминал, что глиняные горшки *аакуканенг*, а также деревянную посуду они получали из Америки (Архив МАЭ. Кол. 3. Оп. 1. П. 2. С. 50). Это утверждение вряд ли справедливо применительно ко всем чукчам. Скорее всего, глиняной и деревянной посудой от аляскинских эскимосов пользовались чукчи, обитавшие на побережье Берингова пролива. Капитан Г.С. Шишмарев, посетивший залив Лаврентия в 1821 г., отметил: “В каждой юрте видели котлы: медные, железные, чугунные и глиняные” (Сведения о чукчах, 1852. С. 181).

После знакомства с русскими чукчи весьма высоко оценили преимущества металлических котлов и при всяком удобном случае обзаводились ими. Деревянное блюдо *кэмэны*, несколько жестяных и фаянсовых чашек с блюдами дополняли скромный набор посуды чукотской семьи.

В домашнем обиходе чукчей долгое время использовались каменные и костяные орудия: топоры, молоток и наковальня (плита) для дробления оленьих костей, каменные скребки для выделки кожи, костяные лопаты и мотыги для выкапывания съедобных корней и т.п. Острый кремнь служил ножом, рыбная кость – иглою. В XVII и отчасти в XVIII в. огонь чукчи добывали трением с помощью специального лучкового снаряда. Такой же снаряд с каменным острием или сколом костей служил сверлом.

После установления регулярных торговых связей с русскими деревянный снаряд для добывания огня был повсеместно заменен стальным огнивом. Вместо трута использовались сухие листья ивы. Серу, необходимую для получения огня, чукчи добывали сами. С этого времени деревянное огниво стало домашней святыней, им пользовались лишь в случаях, когда требовался огонь для жертвоприношений.

Одежда. Все виды одежды чукчей шились из шкур и кож оленей и морских млекопитающих, они были прочны, теплы. Обувь и часть мужской верхней одежды (штаны летние и для охоты на море) шились из шкур нерпы. До развития пастушеского оленеводства оседлые чукчи на побережье Берингова пролива изготовляли одежду из шкурок морских птиц (гагар, топорков), еврашек (вид суслика), котиков, куниц. Шкуры котиков и куниц они выменивали у жителей американского материка. Некоторые приморские чукчи имели верхнюю одежду “из морских утечьих шкурок” и “собачьи паркы”. На протяжении XIX в. этот вид одежды исчез почти совершенно и заменился одеждой из шкур оленей.

Весьма подробное описание одежды чукчей находим у К. Мерка: “Одежда мужчин плотно прилегает к телу и отлично греет. Они, обычно, возобновляют ее к зиме. Штаны, опускающиеся до ступни, называемые *chonalte* (конагтэ. – И.В.), как и у американцев, не имеют завязок, а закрепляются продетой по верху кругом тесемкой из сухожилий. Понизу пришивается широкая полоса стриженного



Женщина разбивает оленью кость каменной колотушкой
Оленные чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г. Фотоархив ИЭА РАН



Палка из рога для выкапывания кореньев
Оленные чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г. Фотоархив ИЭА РАН

пушистого меха, по цвету отличного от самих штанов, а через нее продевается сухожильная тесемка.

Пока позволяет время года, они большей частью носят штаны из тюленьих шкур, реже – из выделанной оленьей кожи, а под ними – штаны из другого меха, чаще всего бараньего. В начале зимы и ранней весной носят наружные штаны большей частью из белого меха оленьих ног (*panga*), который лучше защищает от ветра. Зимой носят более теплые наружные штаны из шкур годовалых оленей, которых они убивают для этой цели не позднее августа. Иногда носят штаны из меха волчьих лап, на которых оставляют висеть когти... Короткие меховые чулки (*pamiat*) выделывают из тюленьих шкур, мехом внутрь: они не пропускают влаги. Зимой носят чулки из самых пушистых кусков густого меха с оленьих бедер, реже из меха молодых оленей (пыжиков).

Летом носят короткие сапоги из тюленьих шкур, мехом внутрь, а также из выделанной оленьей кожи, или непромокаемые сапоги из дубленых тюленьих шкур. Они завязывают сапоги под верхними штанами, а снизу обвязывают их еще кругом ремешками из белой или красной выделанной тюленьей кожи. Кроме того, носят они высокие сапоги из тюленьей кожи, иногда высотой по колено, а иной раз до верхней части бедер. Зимой чаще всего носят короткие сапоги из меха оленьих ног... Подошвы сапог делаются обычно из моржовых шкур, мехом внутрь. Подошвы к зимним сапогам сшиваются из кусочков меха, взятых между копытами оленей волосами наружу. Будучи плотно сшиты, эти сапоги прекрасно греют ноги. Внутрь сапог (без чего они совсем не греют) закладывается сухая мягкая трава, а иногда – скобленая рыба кость.

Тело покрывают две меховые рубашки. Летом обе из поношенного меха или меха оленят. Осенью и ранней весной верхняя рубашка делается из короткошерстного меха молодых оленей. Зимняя рубашка делается из меха годовалых оленей. Эти парки имеют сверху лишь небольшой круглый вырез на груди, доходят внизу до середины бедер и подвязываются кожаным ремненным поясом, застегиваемым спереди костяными застегками. По подолу и рукавам они оторочены собачьим или волчьим мехом, по вороту – большей частью собачьим мехом, а иногда – узкими полосками меха росوماхи.

Если позволяет погода, голова остается непокрытой. В прохладную погоду покрывают голову повязкой вроде венка с отделкой из волчьего меха на лбу, а иногда с круглыми наушниками из мягкой, выкрашенной в красный цвет, тюленьей кожи, изнутри тепло подбитыми. Иногда для этого употребляют выбеленные собачьи горловины. Зимой надевают на голову малахай из шкурок пыжика, подбит изнутри такими же шкурками и оторочен собачьим или волчьим мехом. Некоторые чукчи, в особенности оседлые, летом носят на лбу четырехугольный широкий козырек из усаженных рядом птичьих перьев. Кроме того, особенно зимой, они покрывают голову поверх малахая верхней шапкой (*waarka*) из густых оленьих шкур, круглые концы которой ниспадают на плечи, грудь и спину. Иные вместо шапки носят шкуру, содранную с головы волка, оставляя в целости ее морду, – торчащие уши и глазные впадины, к ней для защиты от ветра сзади подвешивается полоска оленьего меха.

При дожде они носят поверх одежды дождевики, имеющие капюшоны. Шьются дождевики из продолговатых четырехугольных небольших кусков тонких китовых кишок, соединенных зубчатым поперечным швом. Рукава и ворот завязываются вшитыми жильными тесемками, а внизу затягиваются прошитым по подолу кругом китовым усом. Дождевики эти носят название *parutgn*. При длительных дождях эти дождевики начинают промокать, а потому под ними надевается второй дождевик, как правило, женский, называемый *okontshin*.



Охотник в летней промысловой одежде
Береговые чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г.
Фотоархив ИЭА РАН

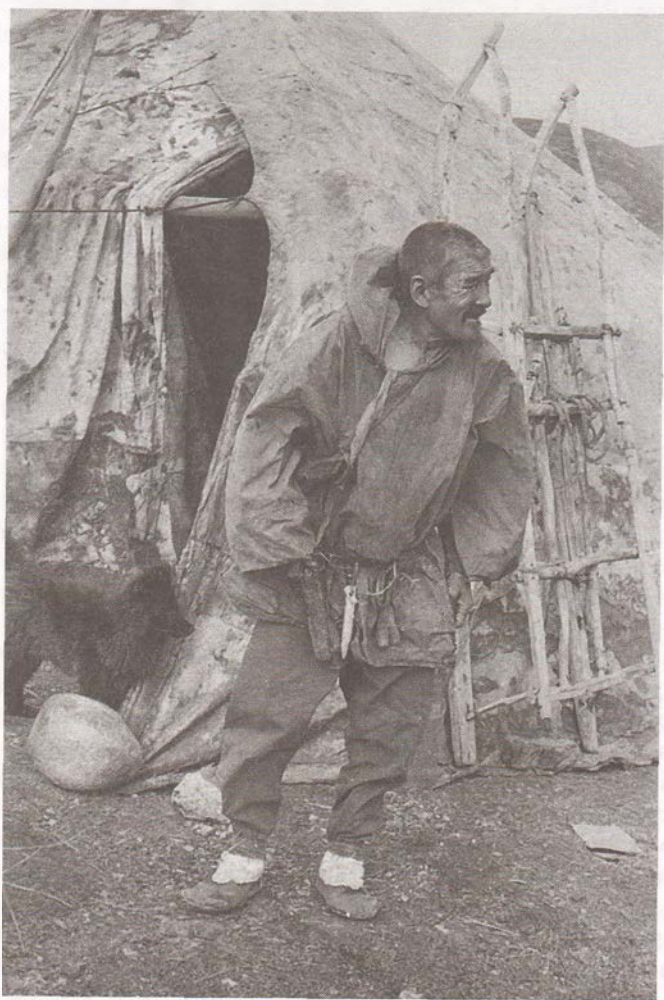
Мужчины редко носят зимой при дальних поездках широкие верхние парки из короткошерстных оленьих шкур, хотя большинство их и имеет. Русские называют их кухлянками, оленные чукчи – *utitschgin*. Парки бывают одинарные, а также двойные, тогда вторая надевается мехом наружу.

Рукавицы (*lili*) делаются из оленьих лап. Они просторны, длинны, заходят глубоко в рукава парки, изнутри ничем не подбиваются, носятся мехом наружу. При всей их кажущейся легкости, они достаточно греют и не портятся от потения рук. Кроме того, чукчи носят нагрудник из сшитых, немного подстриженных оленьих лап, который они надевают вокруг шеи при помощи двух пришитых к верхнему краю меховых ремней. Один из них застегивается концом на пуговицу. Этот нагрудник защищает шапку или парку от образующихся при дыхании в стужу заледенелых влажных испарений. Зимой необходимо ежедневно перед заходом в полог выколачивать одежду от набивающегося в нее снега колотушкой из оленьего рога (*tewltschgin*), которую приходится возить с собой при переездах с места на место” (Архив МАЭ. Кол. 3. Оп. 1. П. 2. С. 17–23).

Женская одежда состояла из мехового комбинезона (*керкер*) до колен, с широкими рукавами и воротом. Зимой комбинезон был двойным, летом одинарным, мехом внутрь. Женская обувь имела тот же покрой, что и мужская, но до колен. Мужчины и женщины оседлых чукчей носили также короткие нижние штаны, у женщины были и другие штаны из тюленьих шкур, мехом наружу с оторочкой из собачьего по бокам меха, доходящие до колен.

Во время празднеств, при поездках в гости и в зимнее время поверх одежды чукчи носили просторную рубашку мехом внутрь с капюшоном, доходящую до колен. Зажиточные чукчи поверх нее носили еще одну, мехом наружу с оторочкой из волчьего меха вокруг капюшона и по подолу. На плечах и по спине с обеих сторон нашивались небольшие куски волчьего меха и замшевые ремешки с нашитыми бусами.

В XIX в. вышла из употребления одежда из бараньего меха (штаны, женские комбинезоны), штаны из волчьих шкур, четырехугольные широкие козырьки, усаженные рядом птичьих перьев, которые носили на голове, и некоторые дру-



Старый пастух

Оленные чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г.
Фотоархив ИЭА РАН



Женщина и дети в национальной одежде
Оленные чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г.
Фотоархив ИЭА РАН

гие. Начинает проникать и одежда из тканей. Однако широкого распространения она не получила. По мнению очевидцев XVIII–XIX вв., одежда и обувь чукчей была весьма практичной, хорошо приспособленной к суровым условиям климата, производству и бытовой обстановке.

Пища. Пищевой рацион у береговых и оленных чукчей различался. Его основой у кочевого населения было оленьё мясо, у оседлого – продукты морского зверобойного промысла. Правда, как отмечал В.Г. Богораз, “оленные чукчи имеют большую склонность к морской пище. ... С другой стороны, приморские чукчи и эскимосы также высоко ценят оленьё мясо и называют его “сладкой пищей оленеводов” (Богораз, 1991. С. 126). Между оленными и береговыми группами постоянно происходил обмен продуктами своих промыслов.

Особенностью рациона береговых чукчей было его разнообразие, что характерно для всех арктических народов, занимающихся зверобойным промыслом: “В обществах морских охотников Арктики сложилась традиционная диета, характеризующаяся самым высоким разнообразием продуктов и блюд по сравнению с питанием других арктических народов” (Богословская и др., 2007. С. 372). Характерно, что пища оседлых чукчей северного и берингоморского побережий несколько различалась, что объясняется особенностями климата и природных условий, спецификой промыслового распорядка тех и других.

Среди пищевых продуктов береговых чукчей одно из главных мест занимали мясо, жир и внутренности моржа. Мясо моржей, добытых летом, очищали от жира и складывали в специальную яму, куда наливали воду. В такой яме мясо

могло сохраняться до наступления холодов. Значительную часть летнего моржового мяса сушили, запасая впрок. Сушеное мясо ели зимой, обычно его толкли и смешивали с жиром. Внутренности моржей также заготавливали на зиму. При этом легкие и сердце моржа разделявали и вялили на вешалах, почки на зиму сушили. Внутренности моржа часто ели и в сыром виде. Особенно ценилась сырая печень. Она считалась хорошим средством для восстановления сил после большой кровопотери, ею лечились при желудочных, кишечных и легочных заболеваниях.

Чаще всего мясо моржа ели в квашеном виде: “*Копальхен* – квашеное моржовое мясо – для береговых чукчей был неперменным блюдом не менее шести-семи месяцев в году... *Копальхен* едят “как хлеб”. Его едят сам по себе, а также с рыбой и травами. ... Усваивается *копальхен* исключительно легко. Его не жуют, а просто глотают” (Афанасьева, Симченко, 1993. С. 65–66). Для приготовления *копальхена* куски свежего моржового мяса вместе с салом и со шкурой закладывали в специальные земляные ямы, которые закрывали сверху дерном. В таких ямах мясо квасилось.

Ценнейшим пищевым продуктом считался моржовый жир, как подкожный, так и нутряной. В свежем и квашеном виде его употребляли в качестве универсальной пищевой добавки. Моржовый жир использовался также при консервации дикоросов. Его хранили в мешках из нерпичьих шкур.

Не меньшее значение для питания чукчей имели мясо и жир нерпы. “Нерп добывали круглый год и самыми различными способами. Нерпичье мясо... было постоянным ингредиентом в меню береговых охотников” (Там же. С. 73).

В течение многих веков население прибрежной Чукотки использовало в пищу продукты китового промысла. “Традиционная кухня морских зверобоев Чукотки включает более 20 различных блюд из мяса, жира, кожи, плавников, языка и внутренностей гренландского и серого китов и белухи” (Богословская и др., 2007. С. 375).

В сборнике “Тропую Богораза” приводятся некоторые рецепты блюд,готавливаемых наукаскими эскимосами и чукчами Уэлена из продуктов китобойного промысла: “Китовую кожу с салом (*ман'так'*) традиционно едят сырой и вареной. Впрок ее заготавливают, плотно переложив в бочке листьями Иван-чая (*веветыт*) и залив водой, тогда она имеет приятный запах Иван-чая и долгое время сохраняет свежесть. Такую кожу едят только зимой. Осенью с началом крепких заморозков, *манн'так'* гренландского кита большими пластинами кладут в мясную яму, где он сохраняется до весны. Это хороший подарок при поездках в гости в соседние села к оленеводам. Зимой сырой *манн'так'* едят перед сном, а вареный часто употребляют с кашеобразной массой из листьев горца трехкрылоплодного (*кыйугак*). Охотники, выходя на промысел в море, в качестве запаса продуктов берут с собой *манн'так'*. ...

Свежее сало серого кита летом едят с перетертыми листьями горца трехкрылоплодного...

Квашеную печень кита едят со свежей вареной кожей и салом моржа (*каху*). Сок квашеной печени пьют вместе с бульоном (*к'аук*) из нерпичьего жира.

Свежие почки (*тахтук*) перед едой отваривают, а почки “с душком” едят сырыми, обмакивая в топленый тюлений жир (*мысек*) (Теин и др., 2008. С. 177).

У кочевых чукчей традиционный пищевой рацион обязательно предполагал регулярное потребление оленины. Внутренности оленя (печень, почки, сердце), а также глаза, костный мозг, сухожилия, хрящи носа ели сырыми сразу после убоя животного. Мясо ели преимущественно вареным и сушеным. О процессе сушки чукчами мяса В.Г. Богораз писал следующее: “Весной, около середины апре-

ля, оленные чукчи сушат мясо на открытом воздухе. Под совокупным действием дневного тепла и ночного холода даже большие куски мяса совершенно вывяливаются, сохраняя свой вкус и нежность. Сушеное мясо слегка прокапчивается над очагом в шатре” (*Богораз*, 1991. С. 129).

Мясной отвар пили и использовали для приготовления различных блюд: “В прошлом молодые и средних лет оленеводы значительно ограничивали себя в потреблении воды. Считалось, что для человека, занятого пастьбой оленей, недопустимо пить сырую воду. Жажду утоляли исключительно мясным отваром. Мясным отваром поили грудных детей и ребят более старших возрастов. Мясной отвар использовали при приготовлении растительной пищи” (*Афанасьева, Симченко*, 1993. С. 88–89).

Повседневным блюдом была кровяная похлебка. Она готовилась с черемшой – диким луком и сараной – *кимчак*. “Кровяная похлебка была обязательным элементом при всех обрядах испрашивания благополучия. Ее плескали во все стороны света, начиная с востока, когда такие обряды совершались” (Там же. С. 89).

Из оленьей крови готовили также популярное блюдо *вилк’рил*. Для этого в кровь добавляли мелко иссеченные хрящи, жилки, пленки, а также желудочный сок, который получали, выжимая зеленую массу, содержащуюся в желудке забитого оленя. Вся эта кровяная смесь заквашивалась в оленьем желудке.

Среди ритуальных мясных блюд особое место занимала колбаса из слепой кишки – *рорат*. Такая колбаса “была обязательным ингредиентом всех обрядов без исключения. Ею кормили огонь, от нее отрезались жертвенные части сверхъестественным силам природы. Она играла роль некоего причастия при всех сакральных актах” (Там же. С. 92).

Одно из популярных праздничных блюд из оленины – *тычгитагав*. Для его приготовления в толченое перетертое оленьё мясо добавляли костный жир. Из полученной массы делали колобки и замораживали.

Помимо мяса домашних оленей чукчи ели также мясо диких оленей, снежных баранов, зайцев, куропаток, водоплавающей птицы. У чукчей отмечены некоторые запреты и ограничения, связанные с животной пищей. Так, по данным В.Г.Богораза, “оленные чукчи воздерживаются от мяса россомахи и черного медведя, всех видов волков и большей части хищных птиц” (*Богораз*, 1991. С. 130).

И у кочевых, и у оседлых чукчей были широко распространены различные рыбные блюда. Ловили преимущественно лососевых. Береговые чукчи “летнюю рыбу складывали в грунтовые ямы, выложенные по дну и бокам ольховыми ветками. Рыбу накладывали в несколько слоев и также закрывали настилом из ольховых веток и закладывали дернинами или же засыпали землей. Через некоторое время рыба квасилась и с началом холодов промерзала” (*Афанасьева, Симченко*, 1993. С. 74). Мороженую рыбу ели с копальхеном и квашеным жиром.

У оленных чукчей “основным способом консервирования рыбы было изготовление юколы, юколу делали из любого лосося. При разделке сначала разрезали брюхо от анального отверстия к голове и вынимали внутренности с икрой и молоками. Икра тут же подвешивалась для просушки...

Затем отрезалось брюшко – нож вели от брюшных жабер к хвосту, отделяя обе боковины сразу. Брюшко являлось наиболее лакомой частью. Рыбы брюшки собирали и подвешивали для копчения в яранге. Дальнейшая обработка заключалась в расчленении рыбьей тушки на собственно юкольную часть и позвоночник с головой. ...Юкола состояла из двух пластин мяса, соединявшихся на хвосте. Хвостом вверх юкола вывешивалась на просушку...

Юкола была обязательным ингредиентом питания оленеводов. Она не подавалась к редкой трапезе. Как правило, с юколой пили чай... (Там же. С. 96).

Особое блюдо готовили из рыбьих головок. Для этого “в мешок из нерпичьей шкуры складывали икру, промывают и растертую между ладонями, и в нее складывали рыбы головы. Этой массе давали закиснуть в течение трех-четырех дней, после чего головки ели” (Там же. С. 97)

Рыбные блюда были обязательны на многих оленеводческих праздниках, например, на осеннем празднике встречи стад.

У разных групп чукчей существовали свои традиции использования в пищу и заготовки съедобных растений. Одни группы заготавливали травяные смеси на основе “золотого корня” – радиолы арктической у других – основу растительных заготовок составляли листья полярной ольхи (ивы). Запасами растительной пищи постоянно обменивались.

По наблюдениям Г.М. Афанасьевой и Ю.Б. Симченко, у берингоморских чукчей, “самым употребительным корнем является *кусет*, который отождествляется современными чукчами с картофелем... Листья и цветы этого растения собирают и варят в воде – делают зеленую кашу, которую едят зимой в качестве добавки к копальхену и свежему мясу” (Там же). Берингоморские чукчи использовали также в пищу корни болотной травы, которые забирали из мышиных норок: “Процедура сбора растений, запасенных на зиму мышами, была строго уставной. Женщины брали растения только у тех мышей, которые жили на их традиционных участках сбора трав. Обычно старшие женщины каждую осень берут молодых жен своих сыновей и собственных потомков женского пола, не состоящих в браке, и ведут их в тундру на традиционные уголья. Там им показывают мышиные норы, которые не ищут каждый раз наново, и вскрывают давно известные норы. Объясняют это тем, что сохраняется преемственность между конкретными чукотскими семьями и мышиными семьями. ... Есть несколько непреложных правил эксплуатации мышиных запасов, нарушение которых автоматически влечет за собой суровую кару. Сюда относится запрет трогать “чужие” мышиные норы. Считается, что если женщина потревожит мышей не на своем участке, то ее “собственные” мыши покинут традиционные уголья из солидарности со своими сородичами. Другое обязательное правило – оставление мышам на зиму юколы или сушеного мяса в сообразном количестве за взятые запасы. Каждая женщина несет с собой связку сушеной рыбы, которую и распределяет между мышиными кладовыми. Третье установление – категорически нельзя брать количество запасов мышей, равное его половине, или даже больше половины. За нарушение этого правила должна была расплачиваться разными несчастьями не только сама нарушительница, но и ее семейство. Четвертое правило – срезать и отворачивать дерновый пласт над норой нужно аккуратно. Забрав запасенные растения, нужно так же аккуратно положить пласт сверху, как он и лежал. Приходилось видеть норы, которые были многократно посещаемы людьми, и мыши их не покидали. Последнее важное правило: следует строго соблюдать время сбора растений из мышиных нор – достаточно долгий срок до выпадения снега. Это требовалось по чукотским установлениями делать тля того, чтобы мыши успевали пополнить запасы нужных им растений... (Афанасьева, Симченко, 1993. С. 69–70).

Из ягод собирали шикшу, морошку, бруснику, голубику, смородину, жимолость. Ягоды ели сырыми, как лакомство или же они являлись составным компонентом различных рыбных и мясных блюд: их смешивали с рыбной икрой, толченой сырой оленьей печенью, вареной рыбной печенкой. Грибы (кроме мухомора) ели чрезвычайно редко. Они считались оленьей едой. Мухомор являлся ритуаль-

ной пищей. Его употребляли для совершения “путешествия” в иные миры, для гадания, для поддержания тонуса при тяжелых физических нагрузках.

В рацион береговых чукчей неизменно входили различные, продукты, которые “поставляло” море. Морскую капусту они употребляли в пищу сырой и вареной. Ее ели с моржовым мясом и моржовой кровью.

С начала контактов чукчей с европейцами в их рационе существенное место начали занимать продукты из муки, сахар, хлеб, приправы. В.Г. Богораз писал: «Чукчи любят пробовать “чужеземную пищу” и даже привыкают к таким культурным приправам, как горчица и перец. Они охотно приносят в жертву сахар, хлеб и проч., полагая, что духи также любят новые виды пищи» (Богораз, 1991. С. 134). Характерно, что “вводя мучные продукты в свой рацион, коренные жители Севера существенно меняли способы их кулинарной обработки, приспосабливаясь к требованиям арктической среды. Традиционное добавление крови или рыбьей икры в выпечку, поджаривание лепешек в жире морских зверей позволяло поддерживать витаминный и микроэлементный баланс” (Богословская и др., 1997. С. 383).

В советский период привозные продовольственные товары (хлеб, крупы, консервы, сахар, сливочное масло и пр.) существенно потеснили традиционные продукты, составлявшие в течение многих веков основу питания чукчей.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И СЕМЕЙНО-БРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Патриархальная община в XVII–XVIII вв. была основной социальной единицей чукчей. Членов этой общины объединяло совместное добывание средств к существованию. Это были производственные и социальные коллективы со свойственными им правовыми, брачными, бытовыми и культовыми функциями. К приходу русских чукчи в значительной мере еще сохраняли основные черты давно утвердившихся общественных отношений.

Наиболее ранние исторические источники не дают ничего определенного относительно структуры чукотского общества. Лишь в документах XVIII в. появляются сведения, опираясь на которые можно восстанавливать состояние общественного строя чукчей. Следует все же отметить, что уже в документах XVII в. упоминаются чукотские *князцы* со своими улусными людьми, *старшины*, *тоены*, “лучшие и прожиточные мужики” (они обычно фигурируют с “улусными мужиками”, “со своими родниками”). Упоминается иногда и *род*. Терминология русских документов XVII–XVIII вв. не отражала существа их общественных отношений. Поэтому ко всем определениям того времени необходимо относиться критически. Уже в начале XIX в. И.Б. Пестель, сибирский губернатор, справедливо замечал, что “чукчи вовсе не знают звания тойонов”, что звание это не чукотское, а якутское (*Вагин*, 1872. Т. 1. С. 316).

В 1711 г. побывавший на Чукотке казак П. Попов сообщал: “...начальных людей. . . никого у них нет” (Памятники сибирской истории, 1882. С. 457–459). По рассказам чукчей, приходивших в эти же годы в Анадырский острог, следовало, что они “власти над собою никакой не имеют и живут самовольно родами” (ПФА РАН. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 33. Л. 34).

Командир Анадырского гарнизона Шатилов, отвечая на запрос Военной коллегии, писал в 1751 г.: “Старшинство оные (чукчи. – *И.В.*) имеют по своему иноземческому древнему обыкновению, так же как и коряки, по родам: кто из них постоянное и прожиточное оленными табунами, тот у них и старшина” (*Шашков*, 1864. Кн. 3. С. 65). “Чукчи главного командира над собою не имеют, – сообщал в 1756 г. казак Кузнецкий, – а живет всякий лучший мужик со своими сродниками и с собою. И тех лучших мужиков яко старшин признают и почитают по тому только одному случаю, кто более имеет у себя оленей” (Колониальная политика, 1935. С. 181).

Аналогичные высказывания встречаются на протяжении почти всего XVIII в. Встречаемому термину “род” не дается никаких пояснений; нет ни одного названия рода. Под этим термином следует понимать не род в его собственном значении, а патриархальную общину. Такая община имела единое хозяйство, общее жилище, как у оседлых, так и кочевых чукчей.

Члены патриархально-семейной общины составляли производственный и социальный коллектив, связанный единством культа предков, общими годовыми жертвоприношениями, традициями. Производственным руководителем, духовным наставником был глава общины. Его авторитет во всех жизненных делах был непререкаем. Он отправлял религиозные обряды, связанные с годовыми хозяйственными циклами.

В состав общины входило до 10 и более взрослых мужчин, связанных между собою узами родства. Примеров этому много. Так, в 1731 г. русские встретили

“оленных чукок две юрты, в коих 30 человек мужеска полу”. Тогда же “нашли на Каменном отрядыше пеших чукок в одной земляной юрте... 20 человек да баб и ребят, а сколько не упомянут” (Колониальная политика, 1935. С. 181).

Г.А. Сарычев об общественном строе чукчей писал: “Как олениные, так и сидячие чукчи разделяются на небольшие общества, состоящие из нескольких семей, соединенных родством и дружбой. Особенных властей или начальников не имеют, а почитают в каждом таком обществе одного, который богаче прочих и имеет большое семейство. Дальнего повиновения ему не оказывают: он может только преподавать советы и воздерживать от дерзостей или других поступков одними словами, но никого не имеет власти наказывать. При таком безначалии удивительно, что сей народ по сие время мог удержать свою вольность” (Сарычев, 1952. С. 186).

Производственные и социальные связи патриархальной общины у оседлых чукчей складывались вокруг байдары, которой пользовались члены семьи на морском промысле. Размеры байдар, видимо, определялись количеством членов общины. По одним показаниям чукотская байдара поднимала “40 человек”, по другим – “15–20 и более”.

Во главе общины приморских чукчей стоял “старшина”, или, как его называли чукчи, *ытвэрмэчын*, т.е. “лодочный начальник”. У кочевых чукчей община объединялась вокруг общего стада и возглавлялась *эрмэчын* (букв.: силач, старшина, начальник).

Основной формой поселений оседлых чукчей были *нымным* (поселок), оленных–стойбище. Приморские поселки включали несколько патриархальных общин, каждая из которых имела особое место с особым названием и размещалась в отдельной полуземлянке. Так, например, в конце XVIII в. в Уэлене проживало семь таких общин, в Янранае – две, в Лорино – четыре. В больших селениях жилища родственных общин располагались на одних участках, которые имели особые названия. Так, сел. Уэлен состояло из трех групп полуземлянок: *Тап-каралыт* (жители морской косы), *Гынонралыт* (жители середины поселка) и *Кэунэлыт*. Аналогичного типа были стойбища оленеводов, объединявшие несколько общин, каждая из которых занимала одну ярангу. По мере увеличения стада такие стойбища дробились.

Поселки береговых чукчей и стойбища оленеводов имели своего главу, считавшегося старшим в селении. Такие союзы общин были связаны родством, а иногда и совместным производством: коллективной охотой на китов, диких оленей, совместным выпасом оленей, объединенными действиями при защите от врагов.

Возникновение временных объединений чукчей, более сложных, чем территориальное объединение (поселок, стойбище), было вызвано к жизни взаимоотношениями с соседними племенами, народами и с российской администрацией. По мере налаживания мирных отношений с соседями и русским государством институт “главных тоенов” прекратил свое существование. К середине XIX в. остался лишь один такой тойон около Колымы, которого всячески поддерживали представители царской администрации.

Ф.П. Врангель отмечал, что “у кочующих и у оседлых чукчей существует рабство. Богатейшие из чукчей владеют целыми семействами, уже с древних времен находившимися у них в зависимости, не смеющими удалиться никуда, не имеющими собственности и совершенно подчиненными произволу своего господина, употребляющего их в самые тяжелые работы: в вознаграждение он одевает и кормит их... Вероятно, рабы чукчей суть потомки прежних военнопленных” (Врангель, 1948. С. 313).

За небольшой выкуп чукчи охотно возвращали пленных их родственникам. Часто пленные “рабы” становились равноправными членами чукотского общества. “Встречаются среди чукчей иногда и коряки и юкагиры в качестве работников, иногда женят их на своих бедных женщинах. Оседлые также иногда берут в жены пленных американок” (Архив МАЭ. Кол. 3. Оп. 1. П. 2. С. 41).

Успехи чукчей в их столкновениях с соседями в известной мере были обусловлены их вооружением и подготовкой воинов. Воином считался каждый мужчина, способный владеть оружием и управлять упряжкой оленей. Постоянные тренировки молодых мужчин и подростков вырабатывали бесстрашие, выносливость, ловкость, умение пользоваться оружием, быстроту реакции и другие качества, необходимые для воина и охотника. Около каждого большого селения чукчей до недавнего времени сохранялись правильные круги – тропинки с плотно утрамбованной землей. В центре и по краям круга лежали камни разной величины и веса. В свободное время по кругу бегали мужчины и подростки, тренируя себя на выносливость. Упражнялись в поднимании камней, боролись и т.п.

Вопрос об общественном строе чукчей второй половины XIX – начала XX в. привлекал внимание не только исследователей, но и представителей власти. Интерес последних вытекал из чисто практических потребностей организации среди чукчей таких учреждений, на которые могла бы опираться власть. В этих целях предполагалось использовать действующие общественные институты чукчей. Начиная со второй половины XIX в. изучение быта, общественного устройства входило в планы командируемых на Чукотку официальных лиц. Этими вопросами занимались, в частности, Г. Майдель, А. Ресин, А. Олсуфьев, Л. Гриневский, Н. Гондатти.

Наиболее полно осветил состояние общественных отношений чукчей Н.П. Сокольников: “Родового устройства и старост пока нет. Главою семьи является отец, спорные дела решаются стариками, но иногда обходятся без них и правым часто остается наиболее сильный. Для распределения паев на совместных промыслах есть всеми признаваемые правила. В некоторых местах есть так называемый *эриэчын* – “хозяин”. У оленных чукоч – это обыкновенно хозяин большого табуна, возле которого группируются 2–3 юрты, имеющих незначительное количество оленей... В прибрежных поселках *эриэчином* считают самого давнего жителя данного места, он считается хозяином и руководителем промысла и получает за это большой пай” (РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 1. Д. 313. Л. 34 об.).

Касаясь отношений между социальными группами оленеводов, В.Г. Богораз писал: “Рядом со связью семейно-родовою существует связь по соседству на стойбище (*нымтумгывагыргын*), до некоторой степени напоминающая зачатки вассальных отношений и успевшая выработать представление об обоюдных материальных и нравственных обязанностях лиц, заключающих ее. Собственно у оленных чукоч соседственная связь начинает изменяться таким образом, что все более и более напоминает отношения между хозяевами и работниками... Теперь бедный сосед на стойбище (*нымтумгын*) является находящимся в чисто экономической зависимости от хозяина и его поэтому прямо называют работником (*чавчуваамулын*)” (Богораз, 1934. С. 154).

Возникновение двух отраслей хозяйственной деятельности чукчей явилось результатом общественного разделения труда, специализации в области оленеводства и морского зверобойного промысла. Не было хозяйственной и территориальной обособленности оленных чукчей от оседлых. На протяжении второй половины XIX в. происходило интенсивное перемещение населения. Многие из береговых жителей уходили в тундру, в свою очередь обедневшие оленеводы переходили к вынужденной оседлости и селились на берегу моря. Насколько тес-

ны и многообразны были связи между этими группами, подтверждает чукотский язык: он не имеет диалектов. Единство языка могло сохраниться лишь в результате тесных экономических и общественных связей населения. Правовые, бытовые, семейно-брачные и другие обычаи оленных и оседлых чукчей повсеместно идентичны.

Сильные и многочисленные патриархальные семьи в общине нередко образовывали байдарные объединения. Слабые семьи присоединялись для охоты к более сильным, так как сами они не имели байдар или не были в состоянии укомплектовать их гребцами-охотниками. В среднем одна байдара приходилась на 2–3 малых семьи.

К концу XIX в. сложилось два основных типа байдарных общин. Наиболее распространенными были байдарные общины, объединявшие в основном родственников по мужской линии, которые “охотятся вместе и поровну делят между собой добычу”.

Владелец байдары был обязан проявлять заботу о всех семьях общины, в случае нужды наделять их мясом, жиром, содействовать, чтобы у них были шкуры на одежду, обувь и жилье. Он также должен был содержать в порядке байдару. Все это создавало условия для присвоения хозяином байдары большей части добычи, особенно шкур моржей и жира. Рядовые члены общины признавали за старшиной такое право, в то же время считали его обязанным проявлять о них заботу.

Распределению между участниками охоты, помимо шкур, моржовых клыков, китового уса, подлежали мясо и жир моржа, иногда и лахтака. Тюлени принадлежали тому, кто их добывал. Однако обычай требовал, чтобы охотник, если в этом была нужда, наделил мясом, жиром всякого, кто обращался к нему, хотя бы небольшим куском. Мясо и жир моржей, лахтаков делились между членами байдарной общины примерно поровну.

Н.Ф. Калинин вообще считал, что общинные начала у оседлых чукчей постепенно утратили свою основу. “Некоторый намек на общину, – писал он, – можно видеть в обычае береговых чукчей делиться между собою плодами добычи. Однако этот обычай распространяется только на мясо, а не на меха, кожи, ус, привозные товары и носит скорее характер угощения, чем обязательного дележа” (Калинин, 1912. С. 82–83).

Источники XVIII–XIX вв. отмечают у чукчей “мену жен”, иными словами, пережитки группового брака, обычаи левирата, отработки за жену, многоженство. Казачий сотник И. Кобелев, пробывший у чукчей зиму и лето 1780 г., рассказывал: “Муж женатый с женатым же меняются женами своими” (РГИА. Ф. 1264. Оп. 54. Д. 2. Л. 80). Мерк, рассказывая об этом обычае, уточняет: “мужья договариваются, чтобы таким способом укрепить свою дружбу, спрашивают согласия жен, которые редко отклоняют такую просьбу... Обмен женами чукчи обычно ограничивают лишь одним или двумя друзьями, нередко, однако, примеры, когда такого рода близкие отношения поддерживаются со многими” (Архив МАЭ. Кол. 3. Оп. 1. П. 2. С. 57). Дети, рожденные от разных матерей, пользовались равными правами.

По сведениям В.Г. Богораза, групповой брак охватывал почти все семьи чукчей. “Семья, не входящая в такой союз, не имеет ни друзей, ни доброжелателей, ни покровителей в случае нужды” (Богораз, 1934. С. 135–139). Люди, вступившие в отношения группового брака, обязаны были оказывать взаимно трудовую, материальную и общественную помощь и поддержку.

Дети, родившиеся в семьях, состоящих в отношениях группового брака, считались родными братьями и сестрами, они не могли вступать между собой в



Чукотские дети

Оленные чукчи. Чукотский АО, Анадырский район. 1964–1965 гг.
Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 531

брак, но право наследования распространялось только на детей, родившихся в семье, которой принадлежало имущество. Это – одно из правовых ограничений функций группового брака. Общих средств производства, имущества члены *нэв-тумгын* не имели.

Обычай левирата имел экономическую основу. Часто он носил характер не права, а обязанности. Овдовевшая женщина с малолетними детьми оказывалась в тяжелом состоянии. Вести хозяйство самостоятельно, выпасать оленей или охотиться на море она не могла. Ей нужна была постоянная помощь и опека. Обычай предусматривал обязанность одного из ближайших родственников, либо младшего брата, либо двоюродного брата умершего, взять на себя обязанности мужа овдовевшей женщины и отца для детей.

Многоженство в большинстве случаев составляло привилегию богатых стадовладельцев и хозяев байдар. “Если я владею одним стадом, – говорили чукчи В.Г. Богоразу, – мне нужен один шатер и одна женщина, однако, если у меня

два стада, я должен иметь два хозяйства и по женщине в каждом из них". Там же были и другие причины многоженства – бездетность первой жены, желание иметь сыновей и т.п. По подсчетам Богораза число мужчин, имеющих двух и больше жен, достигало 15% к общему количеству женатых людей. Случаи многоженства у приморских чукчей были более редки.

Подробно описанный в литературе обычай отработки за жену был распространен среди чукчей повсеместно. Бытование его было не только традицией, но и заинтересованностью в использовании бесплатного труда. Для бедняков, добывавшихся руки дочери стадовладельца или богатого хозяина байдары, отработка за жену была тяжким бременем. Иногда она длилась два-три года и могла закончиться безрезультатно. При этом сватавшийся не получал никакого вознаграждения за свой труд. У оседлых чукчей отработывавший трудился по дому, охотился, всю добычу приносил будущему тестю. У оленеводов он пас оленей. "Часто ему не дают места в спальном пологе, и он ночует в переднем шатре или под открытым небом. Большую часть времени он проводит около стада" (*Богораз*, 1934. С. 123).

Другое дело, когда молодой человек из богатой семьи сватался к девушке из бедной. В таких случаях отработка носила чисто символический характер, могла длиться не более дня. Отработка за вторую жену была вовсе необязательной. Во всех случаях сватовства согласие невесты было необходимо. Женщина в чукотской семье принимала участие в решении хозяйственных и общественных дел семьи наравне с мужчинами. "Женщина во многих отношениях чукотского быта почти равноправна мужчине, и если нет старика в доме или он отсутствует, доминирующую роль занимает старуха-мать" (*Калинников*, 1912. С. 87).

Родильные обряды. Как и многие другие народы Севера, чукчи верили, что регулированием рождаемости занимается Верховное божество, которое ведает душами умерших людей и посылает их на землю в чрево женщин для возрождения. С того времени, как женщина понимала, что она беременна, ее жизнь регламентировалась особыми предписаниями и запретами, носившими охранительно-магический характер. Ряд запретов был связан с готовкой и употреблением пищи, преимущественно мясной и рыбной.

Особых ограничений в работе для беременных не существовало. У всех северных народов женщины вплоть до родов выполняли обычную домашнюю работу. "Во время беременности женщину осуждали, если она часто ложилась или же сидела. Старшие женщины следили за тем, чтобы она максимально двигалась. Поэтому занятия, связанные с ходьбой, считались совершенно необходимыми" (*Симченко*, 1995. С. 13). Беременная заготавливала в большом количестве мохсфагнум, который использовался как во время родов, так и для ухода за ребенком. Еще до рождения ребенка шился специальный меховой комбинезон *керкер*.

Традиционным местом для родов был задний угол полога, который специально застилался мхом. Рожали чукчанки, стоя на локтях и коленях. Чтобы не привлекать "внимание злых духов", роженицы старались не кричать. При трудных родах помощь роженице могли оказывать женщины – не родственницы. Мужчины при родах присутствовать не полагалось. По описанию В.Г. Богораза, чукчанка, которой помогали при родах, потом всю жизнь терпела насмешки, и муж ее нередко получал прозвище "повитушный".

Пуповину ребенка чукчи перевязывали сухожильной нитью с вплетенными в нее волосами роженицы и перерезали куском, отломанным от каменного скребка для выделки шкур, или ножом. Кончик пупка натирали толченым углем. Если долго не выходила плацента, на живот роженице клали горячий компресс (мешок из дыmlеной ровдуги, набитый мхом, пропитанным горячим паром) или



Чукчанка перебирает сушеный мох

Оленные чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г. Фотоархив ИЭА РАН

старались стимулировать родовую деятельность, вызывая у роженицы позывы рвоты.

Обтирали новорожденных мягкой оленьей шкуркой, увлажненной мочой матери. Если ребенок после появления на свет не проявлял признаков жизни, его обтирали снегом.

На левое запястье и левую щиколотку ребенку надевали браслеты-обереги из заячьей и оленьей шерсти. Помещали ребенка в комбинезон-керкер. На грудь ему клали заячью шкурку.

После родов оленные чукчи закалывали оленя и готовили мясной бульон. Над паром бульона роженица грела грудь и, чтобы увеличить количество молока, старалась выпить как можно больше бульона. У некоторых групп чукчей кормящей матери в течение первых десяти дней после родов запрещалось есть рыбу и мясо.

У оленных чукчей важным охранительным ритуалом было помазание новорожденного кровью жертвенного оленя. Обряд производился через несколько дней после появления младенца на свет. Мать с ребенком объезжала на детской нарте, запряженной жертвенным оленем, вокруг яранги. После этого оленя закалывали копьем, и старшая в яранге женщина наносила специальные знаки на лоб, щеки, подбородок ребенка, смазывала кровью его подмышки, промежность, суставы рук. Знаки помазания наносились также на лицо матери и всех присутствующих членов семьи, на детали яранги, детские нарты и на фигурки семейных охранителей. До проведения обряда помазания в ярангу, где находился новорожденный, не разрешалось входить посторонним. Даже отец ребенка, возвращаясь из стада, должен был войти сначала в соседнюю ярангу и только потом в собственную, а иногда, чтобы очиститься от опасных для ребенка влияний, он должен был потереть о свое тело маленького щенка.

Большое значение придавалось наречению ребенка. Чукчи верили, что новорожденный — это вернувшийся в мир живых умерший сородич. Чтобы младенец не болел, важно было определить, кто из умерших людей в нем возродился, и дать ему соответствующее имя. Для определения имени приглашали шамана или знающих стариков, которые устраивали гадание по камню-амулету. Камень подвешивали на ниточку и, держа ее в руке, перечисляли имена умерших родственников и знакомых. Если при произнесении чьего-либо имени, камень начинал покачиваться, это означало, что именно этот человек возродился в младенце. Бывало, что камень начинал качаться несколько раз и тогда новорожденный получал сразу несколько имен. В 1987 г. в чукотском селении Ваеги один из новорожденных получил сразу пять имен, в том числе имя “зверь”, так как путем гадания было определено, что в нем, помимо четверых родственников, возродился также и медведь (ПМА, 1987).

У чукчей Северной Камчатки Ю.Б. Симченко зафиксировал следующий обряд, совершаемый матерью новорожденного: по прошествии десяти дней “женщина выходила из полога, брала в руку посох и обходила дважды по солнцу очаг, после чего она выходила наружу и один раз обходила вокруг самой яранги, также двигаясь слева направо. Перед ярангой женщина, которая помогала ей при родах, обматывала роженицу ольховой веточкой по спине — от затылка до ног и спереди от лица до колен” (Симченко, 1995. С. 15).

Для сохранения здоровья детей существовали особые обряды. Один из них проводили в первые три дня после новолуния, днем. Перед входом в ярангу разводили костер и ставили возле него несколько блюд с вареным или сушеным мясом. Отец ребенка раздавал каждому из присутствующих по маленькому красному камню (обычно гематиту), обвязанному полоской кожи, и произносил такое заклинание: “Ты не на этой земле, ты находишься внутри этого камня. Ветер не коснется тебя. Ледяная гора не может раздавить тебя, так как она разобьется о края камня. Ты находишься не на земле. В открытом океане лежит большой морской зверь, которой был рожден одновременно с землей и Вселенной. Это морской лев. Его спина, как остров, она покрыта землей, камнями. Ты находишься на его спине”. На шею ребенку надевали кожаное ожерелье. Потом отец брал ребенка на руки и три раза обходил вокруг костра, “кормил” мясом огонь и стороны света. После этого ребенку прокалывали мочки в ушах, вешали серьги в виде трех маленьких бусинок, ему меняли имя, а к одежде пришивали несколько дополнительных охранителей (Богораз, 1939)

Кормили детей грудью до 3–4 лет. Если молока у матери было мало, ребенку давали сосать кипрей и кусок тюленьего или китового жира. У северных береговых чукчей в случае отсутствия молока у матери, новорожденных выкармливала собака. Считалось, что собачье молоко обладает целебными свойствами. Вместо соски северные чукчи использовали кусок кишки лахтакса, начиненный мелко нарезанным мясом.

Брачные обряды. Согласно бытовавшему у чукчей обычаю мужчина, собирающийся вступать в брак, должен был в течение определенного срока отработать в семье будущего тестя. Богораз упоминает и о такой форме брака, как умыкание невесты: “В старину группа юношей ловила девушку, связывала ей руки и ноги и относила в шатер того, кто наметил ее себе в жены... Похищение девушки не являлось причиной для непримиримой вражды между семьями. Родители приходили к похитителям и требовали выкуп за свою дочь. В качестве выкупа давали женщину из семьи похитителя” (Богораз, 1934. С. 127).

Собственно свадьба включала несколько основных ритуалов. У оленных чукчей главными из них были помазания невесты и жениха кровью жертвенного оленя.

Этот обряд совершался чаще всего в яранге жениха, где на лица брачующихся наносили кровью знаки, символизирующие охранителей семьи. Обряд включал также жертвоприношение огню, закату, рассвету, “кормление” домашних охранителей. Жертвоприношения были обязательны и на свадьбе береговых чукчей.

Богораз упоминает свадебную церемонию “путешествие из-за скуки” (Богораз, 1934. С. 130–131). Такое “путешествие” совершалось через несколько дней после переселения невесты в ярангу жениха и представляло собой поездку молодоженов с родственниками в гости к родителям жены. В подарок везли оленей, иногда две-три оленьи упряжки, и праздничное обрядовое угощение (Жорницкая, 1980. С. 83). В стойбище родителей невесты опять совершались помазания и жертвоприношения.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Религиозные верования. Традиционное мировоззрение чукчей опиралось на мифологические представления о природе и обществе. Картина сотворения мира, животных и человека в чукотских мифах рисуется предельно просто и лаконично. Нет целого связного повествования. Есть как бы отдельные отрывки, в которых сообщается о создании Творцом особых видов жизни на земле, без всякой связи и обоснования.

В одном из текстов рассказывается, что некогда было темно, но уже были две земли Льурэн и Кэнычвэй (названия реально существующих селений на Чукотском полуострове). Творец сидел и думал, как бы сделать свет. Занятый этой мыслью, он создает ворона, затем маленькую птичку, которым и поручает “продолбить зарю”. Ворон не выполнил этого и был изгнан Творцом, а маленькая птичка сделала большое отверстие, заря брызнула, стало светло. Творец сошел на землю, набросал нерпичьих костей, сказал: “Будьте люди!”. Чтобы проверить, как живут люди, он создает куропатку, полярную сову, лисицу, песца, волка. Все они боятся людей и ничего не могут узнать. Тогда он снова отправляется на землю и учит людей, как надо размножаться. Сделал оленей из тальника, одежду, снаряжение для добывания огня. Люди стали кочевать. Из земли сделал бурого медведя. Из забытого на стойбище огнива сделал человека, которого превратил в русского.

Однако Творец не создал должной гармонии в природе. Дальнейшие усовершенствования в природе и жизни на земле, во Вселенной, созданием их современного облика стал заниматься Ворон (Куркыль). По просьбе людей он создал реки, горы, скалу среди моря, поселил на ней птиц. В другом мифе рассказывается, что Ворон создал рыбу, тюленя, моржа, кита, лахтака, медведя, волка, лисицу. Затем сказал: “Довольно теперь даров! Стану незримым, буду летать над землей, шума пугать”. И стал громом. Уже с первых шагов благой деятельности Ворон сталкивается с кэле, выступая в роли защитника и покровителя людей, успешно справляющегося с кознями кэле (мн. ч. — *кэльэт*) — носителями зла. Нередко он действует и выглядит, как человек. То он возвращает к жизни умершего сына, то становится весьма сильным шаманом, то просто человеком со свойственными ему переживаниями, жизненными перипетиями. В конце концов, он заболевает и умирает.

Таким образом, Ворон не превратился у чукчей в “божество” и не вошел в пантеон существ, к которым следует обращаться за помощью, ему не приносят жертв. Функции его ограничились только устройством мира; дальнейшая судьба всего, что в нем происходит, зависит от других существ и обстоятельств.

Помимо жизни людей на поверхности земли, животного и растительного мира, явлений природы, видимых светил, по представлениям чукчей, существовала жизнь и над небесной твердью и под землей. На верхней (небесной) вселенной живут предки. Они ведут тот же образ жизни, что и на земле — имеют стойбища, оленей. Эта вселенная пополняется людьми после смерти на земле. Однако попадали туда лишь те, кто умирал достойной смертью: воин, погибший в сражении; человек в результате умерщвления близкими (“добровольная смерть”); умершие по старости. Люди, умершие от болезни, попадали в подземный мир, обиталище вредоносных существ (*кэле*).

Из всего многообразия представлений о предметах и явлениях природы первостепенное значение у чукчей принадлежит *наргынгэн*. В повседневной жизни

наргынэн воспринималась как божественная сила, “дух” вселенной, природа. От него зависит благополучие людей. Наргынэн ведаёт метеорологическими явлениями. Чукчи говорят: “наргынэн илирьуркын” – наргынэн дождит; “наргынэн выялятыркын” – наргынэн пуржит и т.п. Ему подведомственны туман, гром, молния, ветер, которые, однако, рассматриваются как особые живые существа. Наргынэн поддерживает жизнь людей на земле, это вполне доброжелательно относящееся к человеку существо, но оно не вмешивается в людские дела. Оно безучастно к судьбам людей до тех пор, пока к нему не обращаются за помощью. Просьбы людей *наргынэн* обычно удовлетворяет, хотя и не безвозмездно.

Представления о явлениях и предметах природы характеризовались их олицетворением, на них переносились свойства человека и человеческого общежития на уровне тех социальных особенностей, которые прочно закрепились в быту и сознании чукчей. Однако степень очеловечивания разных видов животных, птиц не была одинаковой, а зависела от “разумности” их поведения в жизни. Человеческими качествами наделялись земля *нутэнут*, солнце, месяц, вершина неба (зенит), Полярная звезда, рассвет, полдень, тьма (запад) – все, что обнаруживает видимое движение, изменение качественных и количественных состояний. Олицетворение светил носило настолько реалистические черты, что все они представлялись существами, обладающими человеческими потребностями, желаниями. Мир человека и мир некоторых животных не были отделены друг от друга. Человек мог жить с волками, жениться на белой медведице, женщина могла выйти замуж за орла, тюленя, россомаха – воспитывать сироту (человека) и т.д.

По представлениям чукчей, солнце и луна, юго-восток и северо-запад, тепло и стужа, надземный и подземный миры, день и ночь – все, что по своей природе существовало в естественном противополжении, рассматривалось как противоборство двух начал – благожелательных к человеку и всему живому (солнце, тепло, свет) и враждебных к ним (луна, стужа, тьма и т.п.). Сознание тесной сопричастности (сопряженности) человеческой жизни с явлениями природы, светилами воспринималось как жизненная реальность.

Жизнь чукчей всецело зависела от успешных промыслов. Поэтому их представления содержат понятия о существах, ведающих промысловыми животными, угодьями, отдельными местами. По существу каждое место, где останавливались чукчи на ночлег или на непродолжительную стоянку, представлялось как место, принадлежащее невидимому существу, благожелательному хозяину, требующему за пребывание подарка, жертвы.

Леса, реки, озера, различные виды зверей и деревьев имели своих хозяев *этын*, *этынвыт*. Эти хозяева ведут себя точно так же, как и подлинные хозяева стад оленей и другого имущества. Если человек оказывает им почтение, они так же проявляют щедрость и взамен дают то, чем они богаты.

Особую категорию благодетельных существ составляли предки семьи, патриархальной общины, селения. Представление о них, как о старших наставниках, умелых и опытных оленеводах, охотниках, смело и самоотверженно борющихся за благополучие своих семей, умевших находить правильный выход во всех испытаниях жизни, сохранялось за ними и после их смерти. Внешним выражением связи семьи с соответствующими предками были стилизованные деревянные или вырезанные из кожи фигурки, призванные изображать этих предков, быть их заместителями. Находились они в связках домашних покровителей.

В окружающем человека мире помимо доброжелательных существ находилось не меньшее число вредоносных – носителей всех видов зла, неприятностей. Кознями *кэльэт* объяснялись скоропостижная смерть, болезнь, нечаянная гибель

людей, неожиданный плач ребенка, потеря правильного направления в пути и т.д. *Кэльт* всегда подкарауливали зазевавшихся путников, людей беспечных, утративших необходимую бдительность, готовность сопротивляться. Как бы ни были страшны козни *кэльт*, с ними можно было бороться и побеждать их. При затмении солнца можно было собрать бубны, сковороды, тазы, имевшиеся в селении и их звуками отпугнуть *кэле* – похитителя солнца.

В соответствии с системой религиозных представлений существовали культовые отправления: жертвоприношения, кормления, сопровождавшиеся словесными обращениями, просьбами. Всем “священным” предметам, действиям, обращениям приписывалась способность изменять в нужном для человека направлении ход и развитие событий, вызывать желаемые и предупреждать нежелательные явления.

Если в религиозном сознании оленеводов все основные культы определялись желанием успешно развивать оленеводство, то для приморских охотников было характерно поклонение морю – их главному источнику существования. Вместе с тем у тех и других существовали общие представления и общие культы: культ Наргынэн (Природы, Вселенной), Рассвета, Полярной звезды или Зенита неба (обители Творца), созвездия Пэгиттин, а также ряд промысловых культов.

Каждая семья имела домашних (семейных) охранителей *тыйныквыт*. Это связи разных предметов, преимущественно остатки животных, птиц. Обязательными в таких связках были изображения предков, доски-огнива и традиционные в данной семье предметы: клюв ворона, коготь медведя, шкура песца, лисицы, череп волка, песца, белого или бурого медведя. По представлениям чукчей, все эти предметы обладали присущими им жизненными свойствами. Они были не божествами, а охранителями семьи от *кэльт*. Находясь в жилище, они защищали его обитателей своей грубой силой (медведи, волки), ловкостью и хитростью (песцы, лисицы), мудростью (ворон), жизненным опытом (фигурки предков). При жертвоприношениях домашние святыни всегда выносились к месту отправления таинства и как бы принимали участие в ритуалах, рассматривались как члены семьи, патриархальной общины. Им не поклонялись, их только угощали, кормили.

В мифах и в религиозной практике чукчей первостепенное значение имел культ Наргынэн. Не менее важным считался культ *Тнагыргын* – Рассвета и других сторон света. Любое жертвоприношение сопровождалось угощением (кормлением) Востока (Рассвета), Юга (Полдня), Запада (Предвечерних сумерек) и Севера (Тьмы). Добродетельные свойства Рассвета использовали не только для того, чтобы он помогал находить добычу, с его помощью рассчитывали исцелиться от болезни.

Звезды и комбинации звезд, которые можно было бы назвать чукотскими созвездиями, также принадлежат к существам, покровительствующим людям в их благих делах. Особого внимания заслуживает Полярная звезда.

К числу общих для всех чукчей объектов культа принадлежало созвездие Пэгиттин (звезды Алтаир и Тараред из созвездия Орла). Культ этого созвездия опирался на представление, будто с появлением на небосводе этих звезд во время зимнего солнцестояния приходят свет, солнце, а за ними тепло, постепенное оживление в природе. В этот период дикие олени меняли направление движения с юга на север. Видимо, это один из древних культов чукчей. Пэгиттин представлялся им владельцем неисчислимых стад оленей.

Роль посредника между теми, кто просил, и теми, кому адресовалась просьба, выполнял огонь очага, который обязательно получал угощение наравне с домашними охранителями. Через огонь спрашивали хорошую погоду, угощали предков. С домашним очагом тесно связан культ предков.



Чумработница с обрядовым бубном и колотушкой
Оленные чукчи. Чукотский АО, Чаунский район. 1977 г.
Фотоархив ИЭА РАН

Обращения к высшим силам, к духам-охранителям сами по себе не имели никакого магического значения, если они не сопровождались материальными подношениями. Жертвоприношения чукчей носили общинный, семейный и индивидуальный характер.

Чукчи не выработали никаких определенных по форме и содержанию, общепринятых формул (молитв) при обращениях во время жертвоприношений. Такого рода обращения всегда были индивидуальны. Они выражали определенную просьбу, носили лаконичный, предельно конкретный и ясный по содержанию характер.

Для большинства чукотских шаманов шаманство не стало профессией, постоянным источником существования. Все обрядовые служения, связанные с “божествами”, исполнялись внутри семьи, патриархально-семейной общины их главами. В каждой семье кто-нибудь из ее членов, обычно муж или жена, знал приемы, способы и средства борьбы со злокозненными существами *лыгик-эльэт* – главными врагами чукчей. В борьбе с ними защитными свойствами обладали бубны, имевшиеся в каждой семье, огнестрельное и холодное оружие, собаки, семейные и личные охранители *тайныквыт*. Главе каждой семьи были

известны способы связи с доброжелательно расположенными к человеку существами, различными *вагыргыт*.

В чукотском обществе не было особой религиозной организации, религиозные функции выполняла патриархально-семейная община, ее старшина в первую очередь. Однако ни семейная община, ни отдельная семья не могли справиться своими силами и средствами с разными неожиданностями. В таких случаях обращались за помощью к шаманам, иногда даже далеко живущим, но известным. Борьба со злокозненными существами, в какой бы форме ни проявлялось их действие, осуществлялась шаманом.

В отличие от рядовых чукчей шаманы имели духов-покровителей. Пользуясь их силой, ловкостью и хитростью шаман изгонял или уничтожал *лыгикэльэ́т*, разрушал их злые козни. Другим важным качеством шамана было состояние экстаза, во время которого предполагалось вхождение в него духов-покровителей, путешествие шамана в подземный или надземный мир в поисках души умершего или тяжело больного, в поисках предков больного или человека, пожелавшего получить совет от умерших родственников. Не менее важным обязательным качеством шамана было умение разговаривать со своими покровителями, предками, имитировать их голоса, завывание ветра, морского прибоя, т.е. иметь “отдельные голоса” *я́нра-колет*. Главными функциями шамана было врачевание – изгнание из тела больного *лыгикэ́ли*, разгадывание и своевременное предотвращение коварных замыслов других шаманов. Чукчи долго отождествляли врачей и шаманов, называя тех и других по-русски “доктор” и по-чукотски *э́нэны́лын* – шаман.

Все благодарственные служения, праздник моржа, осенний праздник кита проходили под руководством глав патриархально-семейных общин. Шаманы принимали участие в них, присутствовали как рядовые члены охотничьего коллектива.

Чукчи полагали, что в трудных случаях, когда нужно принять ответственное решение, полезно обратиться к предкам. Связь с предками осуществлялась через шаманов. Под звуки бубна и собственный напев шаман приходил в экстатическое состояние, вызывал духа требуемого предка и задавал ему нужные вопросы. Ответы шаман произносил, подражая голосу вызванного предка. Дар имитации в таких случаях играл роль доказательности разговора.

По убеждению шаманов, причиной заболеваний являлось проникновение в тело человека злокозненных существ. Иногда они, изловчившись, похищали душу *уви́рит* человека. В таких случаях шаману предстояло отыскать похитителя, вызволить душу и водворить на место, т.е. в тело больного человека. Весьма распространенным было использование разного рода защитных действий, в том числе отступных жертвоприношений, замена души человека душой жертвенного животного. Шаманы наделяли больных амулетами.

Избавиться от преследования злокозненных существ можно было и без участия шамана. Для этого следовало сделать себя неузнаваемым. С этой целью чукчи наносили больному знаки помазания, татуировку в виде черточки на переносье или кружков по обе стороны рта. Полезным считалось изменить имя, отрастить волосы, изменить прическу, одежду.

Шаманские камлания у чукчей происходили в закрытом пологе, в абсолютной темноте, поскольку, как полагали, шаманские покровители *кэльэ́т* могли появляться на зов шамана только в темноте. Шаман видел и различал их, присутствующие могли только слышать их голоса. Искусные шаманы умели имитировать их приближение звуками завывания ветра, морского прибоя, голосами разных животных, птиц, полета насекомого.

Праздники. Календарные праздники чукчей были связаны с их основными хозяйственными занятиями: у береговых чукчей – с морской охотой, у кочевых – с оленеводством.

Оседлые чукчи первый весенний выход в море отмечали праздником байдары. В нем принимали участие все члены байдарной артели и самые старые члены семьи владельца байдары. Утром байдару снимали с подставки из китовых костей, на которой она находилась всю зиму, и ставили на землю с западной стороны от жилища. Приносили в жертву морю оленье мясо, после чего обходили процессией вокруг жилища: “Впереди процессии идет старейшая женщина в семье, за ней следует владелец байдары, рулевой, гребцы, и за ними уже идут все остальные участники праздника... По окончании процессии участники ее входят в шатер и начинают пение. Пение сопровождается пляской и битьем в бубен, продолжается несколько часов и к вечеру заканчивается шаманством... Наутро, когда байдара лежит еще у шатра, устраивают гадание на кусках топленого сала, оставленных в байдаре на ночь. По трещинам, проходящим по салу, стараются угадать, будет ли байдара иметь в этом сезоне удачу, в особенности в охоте на кита и полярного медведя” (Богораз, 1939. С. 98). Перед спуском байдары на воду опять приносили жертву морю.

Летом, когда заканчивался сезон ледовой охоты на тюленей, устраивали праздник голов. Для него заранее запасали в специальных ямах-погребках головы моржей и тюленей. На празднике их раскладывали на шкуре посредине жилища, ставили перед ними большую лампу и “угощали” “чужой” пищей: начиненными оленьими желудками, оленьим жиром, табаком, мукой. Старая женщина садилась перед головами и исполняла в их честь семейные напевы. В это время мужчины ходили вокруг голов, восклицая: “Joho! Joho!”, а затем совершали жертвоприношения всем “направлениям”, начиная с утренней зари. Постоянную удачу на охоте должен был обеспечить особый ритуал: к длинному ремню привязывали самую большую моржовую голову, и мужчины, взявшись за ремень, изображали, что они тащат пойманную добычу. Все присутствующие на празднике принимали участие в обрядовых плясках и ритуальной трапезе. В заключение праздника его участники “стряхивали с себя все болезни и несчастья” (Там же. С. 99).

Осенью семьи береговых чукчей устраивали праздник в честь Кэрэткуна — хозяина морских зверей. Праздник продолжался два-три дня. И взрослые, и дети на этот праздник облачались “в подражание Кэрэткуну и его жене” в кульянки из сухих оленьих кишок. Хозяин и хозяйка надевали особые головные уборы. Присутствующие демонстрировали свое мастерство в игре на бубне, пении, плясках. Изображению Кэрэткуна приносили жертвы в виде ритуальной пищи. Обязательной блюдом на празднике была, толкуша, приготовленная из корней и стеблей растений, тюленьего жира и оленьего мяса. В последний вечер праздника варили целую оленью тушу и раздавали гостям. Изображение Кэрэткуна сжигали (Там же. С. 88–94).

Один из самых популярных праздников береговых чукчей был связан с добычей кита. Когда к берегу подплывали байдары с загарпуненным китом, их встречала толпа жителей селения. Радостными возгласами они приветствовали охотников. По описанию В.Г. Богораза: «В то время, как туша находится еще в воде, вокруг нее несколько раз по направлению движения солнца объезжает байдара, участвовавшая в охоте. Владельцы байдары кричат обычное для чукотских праздников восклицание: “Joho! Joho!”. Когда тушу подтаскивают на берег, участники праздника устраивают процессию, которая также несколько раз обходит вокруг туши. Впереди процессии идет владелец байдары, с которой был нанесен последний смертельный удар зверю, за ним идет человек, нанесший последний удар. Все стоящие на берегу при вытаскивании туши принимают участие в процессии, причем каждый из присутствующих кричит: “Joho! Joho!”. Затем к процессии присоединяются женщины, и снова все обходят вокруг туши зве-

ря. Женщины произносят заклинания, имеющие целью примирение с китом и убеждающие его приглашать родственников и товарищей приходить в будущем к берегу. Затем следует дележ мяса, в котором могут принимать участие жители всех соседних селений и стойбищ. В это время женщины из семьи владельца той байдары, с которой был убит кит, отрезают по кусочку от конца плавников, носа и обеих губ. Они берут также глаза, несколько самых коротких усов, негодных для продажи, а также отщепляют по кусочку от более крупных пластин. Все это складывается на шкуру и представляет целого кита.

Шкуру с лежащими на ней частицами подносят к шатру и перед входом “киту” дают пить, ... т.е. делают небольшое возлияние теплой водой. После этого “киту” подносят в жертву начиненный желудок и оленье мясо. Затем его вносят в шатер и кладут наверх внутреннего полога, близко к передней стене» (Там же. С. 100). На этом месте шкура лежит в продолжение всех пяти дней праздника. Около нее всегда горит огонь. “Киту” дарят ожерелья и другие подарки. В честь него днем и ночью звучат песнопения, устраиваются пляски под бубен, ритуальные трапезы. После праздника остатки еды и выпавшую из шкуры шерсть бросают в море, “возвращая этим жизнь убитому киту и отдавая его обратно морю”.

У кочевых чукчей праздники, связанные с годовым хозяйственным циклом, назывались *тааронгыргыт* – “жертвоприношения”. На них всегда приносили в жертву оленей. Остальные их праздники представляли собой либо благодарственные обряды по случаю удачной охоты, либо “выполнения приказаний, полученных во сне” (Там же. С. 71)

Осенний цикл *тааронгыргыт* состоял из двух праздников. Первый праздник назывался “убой тонкошерстного молодого оленя”, второй – “делание шкур для одежды”. Оба праздника устраивались в августе на стойбищах и приурочивались к возвращению стад с летних пастбищ.

О приближении стада к стойбищу пастухи оповещали его обитателей заранее. Сразу же начиналась интенсивная подготовка к празднику. Ярангу символически переносили на новое место – всего на несколько метров от прежнего, что, по-видимому, символизировало перекочевку. При этом “предпраздничная установка яранг на новом месте отличалась от обычного способа их расстановки тем, что к верхним жердям остова..., именно к тем из них, которые помещались над местом расположения полога, прикреплялись пучки сухой травы, называемые *ятыквын* – “место входа” (Кузнецова, 1957 С. 266). По мнению В.Г. Кузнецовой, “выполнение подобного обряда и соответственно его наименование дает основание высказать соображение о связи современной яранги с полуподземным приморским жилищем, имевшим, помимо бокового входа, другой вход – через крышу” (Там же). Перенос яранги сопровождался жертвоприношениями ритуальной пищи. Очаг на старом месте яранги обкладывался камнями (Вальгиргин, Нувано, 2008. С. 222).

Прибывшее стадо встречали выкриками, стрельбой из луков, потрясанием копьями, разбрасыванием жертвенной пищи. В сторону стада бросали огонь. Забой оленей начинался сразу же по прибытии стада. Мужчины убивали оленей ножами или копьями. Разделка оленьих туш производилась исключительно женщинами. Ей предшествовала серия ритуалов. Так, тушу непременно надо было “напоить”. Для этого “каждого заколотого оленя повертывали головой на восток и поливали водой из деревянной ложки в трех местах (начиная с головы) – рот туши, грудь выше раны и заднюю часть. Зеленые ветки изображали подстилку, которую подкладывали под заднюю часть туши и под голову” (Кузнецова, 1957. С. 268).

Разделанные туши оленей заносились в ярангу. После этого костным мозгом оленя “смазывали “лица” огнивых досок (часть прибора для добывания огня),



Украшение дымоходного отверстия яранги во время осеннего праздника
Оленьи чукчи. Чукотский АО, Чаунский район. 1977 г. Фотоархив ИЭА РАН

стоявших в северной половине яранги у нарты вблизи полога, связки семейных “охранителей” (*тайныквут*), висевшие на поперечной жерди над огнивыми досками, и череп медведя, привешенный на жердь полога. Кусочки мозга клали под камни очага с двух сторон (со стороны выхода из жилища и с противоположной, расположенной ближе к пологу). Смазывали также камешек, привязанный к одному из трех основных шестов, который помещался на северной стороне яранги, голову ворона (если она имела среди семейных святынь), висевшую на поперечной жерди у входа” (Там же. С. 270–271). В яранге женщины (и хозяева, и гости) продолжали обработку туш. Основной праздничной пищей было мясо.

На празднике производилось помазание оленьей кровью, которая производила хозяйка. Она мазала мужу лицо, подмышки, верхнюю часть кухлянки, обувь. Мужчина в свою очередь наносил ей знаки помазания на лице. Процедура помазания распространялась и на гостей. Оленьей кровью смазывались также все углы яранги, священные предметы.

Праздник заканчивался на пятый-шестой день после забоя оленей. Во время праздника сушили оленьи шкуры, вялили мясо, устраивали состязания в беге – *рачунгыргын*. Мужчины и женщины бег производили раздельно. Победители награждались призами, каковыми могли быть лахтачьи ремни, нерпичьи и оленьи шкуры, табак, спички, сахар. На состязаниях обязательно производились жертвоприношения, “кормление” огня. В последний день праздника сжигали на кострах оленьи кости и сооружали на месте сгоревших костров бугорки из дерна.

Одним из самых древних праздников чукчей был праздник рогов – *килвэй*. Примечательно, что *килвэй* праздновали не только оленные, но и береговые чук-

чи и эскимосы. Существует мнение, что само название праздника “Килвэй” происходит от слова *вэйвэт*, которое обозначает “делиться мясом” или тем, что имеешь (*Вальгиргин, Вувано, 2008. С. 220*). На этом празднике не производили забой оленей, но обязательной ритуальной пищей было оленьё мясо, специально заготовленное для него во время зимнего (декабрьского) или осеннего забоя. Причем, количество заготовленных оленьих грудинок должно было соответствовать количеству членов семьи мужского пола. “В течение многих месяцев, отделяющих зимний, а особенно осенний убой оленей, от весеннего праздника *килвей* жертвенное мясо перевозилось вместе со стойбищем” (*Кузнецова, 1957. С. 302*). Обязательным ритуальным блюдом на празднике рогов была щавелевая каша, для приготовления которой “подогретый у очага щавель растирали руками на деревянном лотке и добавляли в эту массу оленьей крови, сохраняемой от осеннего убоя в оленьем желудке, а затем еще нерпичьего жира” (Там же. С. 304).

Готовясь к празднику, мужчины и мальчики сооружали позади яранги кучу из сброшенных оленьих рогов и собранных заранее веток кустарника. Поверх рогов



Жерди на крыше яранги украшают на празднике мясом жертвенного оленя и тальником

Оленные чукчи. Чукотский АО, Чаунский район. 1977 г.
Фотоархив ИЭА РАН

клали несколько шкурок оленьих телят и связку семейных охранителей (*тайнык-выт*). К куче приставляли огнивные доски “лицом” в сторону яранги.

Хозяйка в праздничной одежде выносила из яранги горячие угли и разжигала на жертвенном месте, позади яранги, костер. Она обрызгивала жертвенным жиром и щавелевой кашей рога и кустарник, “кормила” огонь, огнивные доски и охранителей, затем производила “кормление” священных предметов, оставшихся внутри яранги. Хозяин разбрасывал жертвенную пищу на некотором расстоянии от яранги. Кусочками ритуального мяса и костного жира угощались все присутствующие. По окончании обряда пища, охранители, огнивные доски заносились обратно в ярангу, после чего груды рогов разрушали. Праздничная трапеза происходила в яранге. После проведения праздника рогов чукчи начинали переключку на летовку.

И береговые, и оленные чукчи отмечали праздник благодарения *мн'эыргын*. “Всякая неожиданная добыча ценного зверя, удача в каком-либо деле, на охоте, в торговле, даже рубка березы для нарт или древков копий могут служить поводом к проведению этого праздника” (*Вальгиргин, Нувано, 2008. С. 222*). Особенно-стью праздника было то, что он проводился внутри наглухо закрытого жилища. “Обычная картина обряда – закрытый вход яранги, суженный дымоход, тлеющий костерок, в который подкладывают предварительно смоченный мох и склонившийся к оленьей лопатке предсказатель” (Там же).

Использование бубна на этом празднике было обязательным. “Обряд начинал хозяин ударами в бубен. Для этого он становился вблизи закрытого входного отверстия яранги. Иногда рядом с ним находился еще мужчина из той же яранги. Они ударяли снизу в обод бубнов колотушками. Затем включалась в обряд хозяйка, исполняя напевы перешедшие от матери. Через некоторое время ее сменяла другая женщина. Присутствующие криками ободряли бьющих в бубен, время от времени повторяя возгласы “огой-огой” (його-його). Дымная яранга наполнялась разнообразными звуками: многоголосым пеньем женщин, ударами в бубны, возгласами присутствующих. Менялись многократно исполнители игры на бубнах, их передавали женщинам своей семьи, и гостям-мужчинам, били в бубны и мальчики. Женщины из семьи, проводившей обряд, сменяли одна другую в пенье или же пели одновременно, каждая свои напевы. Обряд длился в течение нескольких часов. Состав присутствующих лиц пополнялся людьми, приходящими из других яранг. Некоторые уходили к соседям. Оберегая жилище от проникновения наружного света, люди ползком проникали в ярангу” (*Кузнецова, 1957. С. 318*). Каждая чукотская семья отмечала праздник благодарения один-два раза в год.

Похоронные обряды. Смерть воспринималась чукчами, как переселение в потусторонний мир, где “жизнь” устроена так же, как и на земле. Представление о цикличности времени, убеждение в том, что люди неоднократно возрождаются, предопределили “легкое отношение” чукчей к смерти. С этим связано широкое распространение в прошлом самоубийств. Богораз отмечал, что причиной таковых у чукчей бывают обиды, оскорбление, горе от потери близкого или особое психическое состояние – нежелание жить. Самоубийцами чаще всего становились молодые люди, старики же предпочитали уходить из жизни по “обычаю добровольной смерти”. Ритуальное убийство стариков или больных людей, согласно этому обычаю, совершалось по их просьбе родственниками. Биллингс писал, что у чукчей “сын отца без всякой жалости убивает, ежели он по старости, дряхлости или болезни нисколько не может полезен быть семейству; часто бывает, что и сам больной просит о сем, как милости, желая умереть геройски” (*Сарычев, 1802. С. 109*). Этот обычай сохранялся у чукчей вплоть до недавнего времени (*Батьянова, 1994; Batianova, 2000*).

У чукчей бытовали два вида захоронений: трупосожжение и оставление тела на земле. Сведения об этих обрядах обобщены в специальной статье М.Я. Жорницкой (1980б). Обряды несколько отличались у оленных и береговых чукчей. У последних они были более упрощенными. У оленных чукчей с умершего сразу же снимали одежду и помещали в его полог. В день похорон оленеводы забивали двух оленей, разводили костер и приносили огню жертвы. «Затем “проводжатые” (две-три пары ближайших родственников) входили в полог и приступали к обрядовому погребению покойника. Погребальную одежду обычно готовили заранее или припасали для нее необходимые шкуры... Отдавалось предпочтение белым шкурам...

Погребальная одежда раскладывалась на шкуре, прикрывающей покойника. На шкуру клали также: для мужчин – нож в новых ножнах, копье, лук со стрелами, точильный камень в футляре, трубку и кисет с табаком, чашку и три мешка провизии; для женщин – скребок и рабочий мешок с иглами и наперстком. На шкуре около рта умершего делали отверстие, туда просовывали кусочки пищи» (Там же. 1980б. С. 204).

Важным моментом похоронного обряда было гадание с целью определить, каким способом и где умерший желает быть погребенным. «По прибытии на место, “избранное” покойным, выбирали ровную площадку и отмеряли место, соответствующее размерам тела. Выбранное место обкладывали камнями, образуя “погребальную ограду” в виде вытянутого овала, обращенного к полночи». Закалывали и разделявали жертвенных оленей, клали умершего внутрь “погребальной ограды” и всю одежду на нем разрезали, заменяя каждый кусок одежды куском мяса жертвенного оленя. Возле покойника клали некоторые его вещи и продукты. Затем умершему вспарывали грудь и живот и перерезали горло. На следующий день после похорон население стойбища посещало могилу, оставляя там олениные рога. Если тело съедали хищники, это считалось хорошим знаком.

Сжигание трупа обычно осуществлялось, если человек умер по “обычаю добровольной смерти” или погиб в бою. Обряды, совершаемые при кремации, были аналогичны обрядам при оставлении тела на земле.

Фольклор чукчей характеризуется разнообразием жанров, сюжетов, образов. В.Г. Богораз выделил следующие его жанры: мифы о сотворении земли, солнца, луны, человека, животных, о различных божествах (“начала творения вести”); сказки о чудовищах *кэле*; шаманские рассказы; бытовые сказки; предания о военных столкновениях чукчей с коряками, юкагирами, эскимосами, русскими (“времен раздоров вести”); сказки о животных; заговоры; песни. Что же касается других жанров, то Богораз отметил, что в фольклоре оленных чукчей совершенно отсутствуют загадки, “поговорок... тоже мало, и они не совершенно дифференцировались от обыкновенной речи. Больше распространение имеют скороговорки, уже потому, что они носят в себе элемент состязания, который в любом виде возбуждает у чукоч страстный интерес” (Богораз, 1900. С. XXXV).

В космогонических мифах о происхождении солнца, света, луны культурными героями выступают люди, птицы, звери. Многие образы и сюжеты чукотских мифов аналогичны таковым у соседних народов. Так, “предание о приморской женщине – создательнице людей, оленьих стад, морских животных, жилищ имеет широкое распространение как у приморских чукчей, так и у азиатских эскимосов” (Сказки и мифы..., 1974. С. 611). Образ ворона, по-разному представленный в мифах и сказках чукчей, встречается в мифологии всех палеоазиатов Северо-Востока. Но у чукчей он имеет свои характерные черты. Как отмечал Г.А. Меновщиков, «мифический культурный герой чукотских космогонических преданий – ворон, добывающий солнце, луну и звезды, клювом продавливающий небесную твердь, чтобы вошла заря, предстаёт более устойчивым творцом,

чем ительменский Кутх и корякский Куткыннеку. Вполне вероятно, что это еще тот безымянный и общий чукотско-камчатский ворон-творец, который предшествовал Кутху-Куткыннеку. Что же касается вороньего персонажа чукотских сказок о животных, то в них его мифическая миссия, как и в корякско-ительменских сказках этого типа, снижена также до простака и шута. Судя по сходству многих сюжетов вороньих сказок, ворон Кутх – простак, шут и обманщик (“трикстер”) – пришел, как мы предполагаем, в чукотский фольклор из корякско-ительменского, тогда как безымянный ворон-творец, наиболее отчетливо выраженный, по данным Богораза, в чукотском фольклоре, восходит к общему палеоазиатско-американскому региону» (Меновицков, 1974. С. 21).

В сказках о чудовищах *кэле* эти вредоносные существа предстают, как “грубые и глупые великаны, живущие за морем или на уединенных островах, большей частью в одиночку” (Богораз, 1900). Герой побеждает *кэле* благодаря своей силе, уму, находчивости, причем имя героя в сказке редко называется: “обычно это “оленовод”, “человек”, “мужчина”, “старичок”, “девушка”, “сирота”, “младший сын”, “шаман” (Меновицков, 1974. С. 29). Борются со злыми существами герою помогают “животные – покровители”, добрые духи-“хозяева”, чудесные предметы, каковыми в фольклоре народов Чукотки и Камчатки выступают “мяч, уголек, кремь, выбивалка, летающие лодки (каяки, байдары), стрела, травинка, нож, лыжи, посох, гребешок, шкатулка, мешочки, лучина, мизинец, бубен, рукавица, шапка, кухлянка, отверстие в землянке, мухоморы, ягоды, мертвая голова (череп)” (Там же. С. 28).

По мнению В.Г. Богораза, “в значительной части рассказов о злых духах *кэле* фантастический элемент настолько ничтожен, что почти не замаскировывает первоначальную основу реальных этнографических представлений о враждебных племенах” (Богораз, 1900. С. VI).

В фольклоре о шаманах повествуется об их общении с духами, о состязаниях шаманов и о борьбе их между собой, о чудесном излечении ими больных, об их путешествиях в иные миры, о шаманских видениях, предсказаниях, превращениях. Шаманы превращаются в животных, в различные предметы, становятся невидимыми, меняют облик других людей. Есть рассказы, где шаманы, шутки ради, превращают своих собеседников в лилипутов и помещают их в курительную трубку или в ложку.

Бытовые сказки у чукчей распространены более, чем у других палеоазиатов Северо-Востока. Они «имеют очень слабую сюжетную основу, которая подчиняется... необходимости быть... эстетической, художественной, образной оправой для прямого поучения, изложения этических норм: “надо делать так и так, но не так” (Сказки Чукотки, 1958. С. 14).

Особо выделяется в чукотском фольклоре жанр героических сказаний (Беликов, 1965. С. 154–169). Произведения этого жанра повествуют преимущественно о борьбе чукчей с иноплемениками. Основные отличительные признаки героических сказаний – “прославление богатырской силы, ловкости и храбрости героя, его победоносной борьбы с врагами племени, общины или семьи, безусловной преданности своему народу, подчеркивание социальной значимости борьбы героя, сугубо правдивое изображение деталей быта, одежды, вооружения, неустанных физических упражнений героя в силе и ловкости, красочное описание поединков героя с вражескими богатырями или целыми отрядами врагов, исключение из действий героя чудесных помощников и преобладание в повествовании о нем правдивых элементов над фантастическими» (Меновицков, 1974. С. 38).

В мифах и сказках о животных ярко отражается мировоззрение чукчей, согласно которому человек не отделял себя от окружающей природы. Он в той или иной форме объединял себя с животными: вступал с ними в брачные связи, пе-

ревоплощался в зверя, вел с животными равноправные поединки-игры *увичвэт*, в которых всегда одерживал победу (История и культура чукчей, 1987. С. 254).

Популярны фольклорные образы зверей-великанов. Таковым предстает, например, гигантский восьминогий белый медведь-людоед *Кочатко* с телом из твердой кости. “В непогожие ночи он ложится на брюхо посреди ледяного поля, манит лапами и приманивает к себе прохожих. Он зовет плачущим голосом, подражая путнику, потерявшему дорогу. Тот, кто услышит его голос и приблизится к чудовищу, тотчас будет схвачен и растерзан” (*Богораз*, 1939. С. 37).

В чукотских мифах белые медведи имеют человеческие лица, живут как люди в снежных или меховых жилищах. Это полумедведи-полулюди, с человеческим разумом и речью. В записях В.Г. Богораза встречаются мифы о брачных связях человека с белой медведицей, о том, как медведица рождает человеку детей и уносит их в свою страну.

Дифференциация хозяйства чукчей на оленеводство и морской промысел не могла не отразиться на характере чукотского фольклора. В мифологию чукчей начинает проникать разнообразная морская фантастика, сюжеты, связанные с морскими путешествиями. Герои чукотских сказаний отправляются в морские путешествия по разным поводам: в поисках похищенной жены или сестры, на выручку младшим братьям, попавшим в плен к людоедам на чужом берегу. В пути они попадают в бурю, преодолевают скалы, поддерживающие небо, которые, то размыкаются, создавая ветер, то смыкаются, множество других необычных препятствий.

Распространенными персонажами чукотского фольклора становятся морские промысловые животные – кит, нерпа и др. Для большинства таких сюжетов характерно очеловечивание морских животных. Таков, например, миф о девушке, которую отец и братья за отказ стать женой подвешивают вниз головой на обрывистом утесе. Когда ремень, на котором висела девушка, обрывается, героиня падает в море, попадает к моржам и начинается ее вторая жизнь – жизнь хозяйки моржовой страны. Другой распространенный мотив – брачные связи человека с морскими животными: охотник вступает в брак с нерпой, а когда люди убивают ее, человек предается отчаянию; кит становится мужем девушки, она рождает от него сына-китенка, которого кормит грудью. В более поздних мифах переходного типа, с элементами сказки, появляется даже “китовый народ” *р’эврэмкын*, который живет глубоко в море. Человек, нырнувший в море, берет в жены “китовую женщину”, которую ему предлагают сами киты.

Новым общественным отношениям приморских чукчей и оленеводов, по мнению Г.А. Меновщикова, обязана трансформация в чукотском фольклоре темы о сироте *ейвэл*. Если в ранних сказках сохраняется доброжелательное отношение родственников и соседей к сиротам (их принимают в семью, помогают становиться сильными и смелыми), то в сказаниях позднего периода господствующим становится социальный аспект: с зарождением имущественного неравенства среди приморских охотников и оленеводов героические подвиги сироты направлены против насилия и несправедливости (*Меновицков*, 1974. С. 37). В одних сюжетах сирота добивается всего сам, в других ему помогают животные. Помощь животных человеку – обычный и распространенный мотив в чукотских мифах.

Одним из самых распространенных жанров фольклора чукчей были заговоры (заклинания). В.Г. Богораз писал, что “нет ни одного чукчи, который бы не имел по крайней мере один или два” заговора (*Богораз*, 1900. С. 26). “Нет ни одного момента в жизни, нет ни одного действия, которое считалось бы слишком незначительным для того, чтобы не сопровождаться особым заклинанием. Человек, едущий на оленях, употребляет заговор, чтобы сократить путь. Голодный человек, который ест вместе с кем-нибудь из одного блюда, старается заклинания-

ми сделать движения своего товарища более медленными, чем свои. Женщины обращают заклинания к своим сухожильным ниткам, чтобы сделать их прочнее. Человек, забывший магическую формулу, прибегает к заклинанию, помогающему вспомнить ее. Очень много заклинаний относится к любви. Большое число заклинаний относится к лечению болезней» (*Богораз*, 1939. С. 107). Множество заговоров было связано с оленеводством: «Каждый стадовладелец имеет свои особые заговоры, которые составляют основу его оленного счастья... Заговоры тщательно сохраняются в тайне, так как, сделавшись известными другому лицу, они немедленно теряют силу. Однако они могут быть передаваемы за плату или по благорасположению (*Богораз*, 1900. С. XXXIV)

Среди многих текстов шаманских заговоров В.Г. Богораз приводит «Заклинение, приводящее обратно умирающих людей»: «Когда я хочу задержать уходящего в страну мертвых, я превращаю свой мизинец в умирающего и крепко держу его рукой. Когда он хочет уйти, я держу его, перехватываю его на дороге. Я лаю, как собака, и заставляю его вернуться. Я превращаю его душу в плавучее дерево, я дую изо всех сил, как большой ветер, и подгоняю его к берегу. Я гоню его своим дыханием по направлению к земле: “Qato, quato, quato!” Я схвачу дерево за корни и вытащу на берег» (*Богораз*, 1939. С. 173). Другое заклинание предназначено защитить человека от злого духа: «Если я боюсь нападения kelet, когда я сплю одиноко, я говорю: “Я делаю себя маленьким камнем. Я вхожу в камень. Он лежит на морском берегу. Разные ветры дуют на него, многие волны омывают его. Я неведим”» (Там же. С. 167).

Чукотский фольклор, создаваемый в течение тысячелетий, стал основой, на которой в советское время сформировалась и развивалась художественная литература чукчей. В 1940 г. в Ленинграде на чукотском и русском языках выходит книга Тынэтэгына (Федор Тинетев, 1920–1940) “Чавчывалымнылтэ” (Сказки чаучу) – первые образцы чукотского фольклора, отраженные в художественной форме. В послевоенные годы через фольклор шли к широкому признанию своего таланта Антонина Кымытваль, Михаил Вальгиргин, Василий Ятгыргин, Владимир Тынескин, сумевшие соединить вековые традиции устного народного творчества своего народа с достижениями русской и мировой культуры.

Песни, народная музыка и танцы играли важную роль в трудовой и духовной жизни чукчей. Возникшая из реальных жизненных потребностей общества система художественно-образного отражения действительности со временем привела к выделению и совершенствованию отдельных видов народного искусства, в том числе музыкального. Песни и танцевальные мелодии стали исполняться не только во время праздников и религиозных ритуалов, но и в часы отдыха, для развлечения.

“Между чукчами есть свои легенды, предания старины и народная поэзия, выражаемая в играх и песнях, – писал А.А. Аргентов. – На игрищах песни поются с текстом; мотивы их довольно разнообразны... При пении чукчи делают выразительные жесты, мужчины бьют в бубны, мурлычат монотонно и соблюдают непрменный такт. По временам они подражают реву и крику различных животных и птиц, что делают с большим искусством” (*Аргентов*, 1857. С. 69). “Чукчи любят пение, – отмечает В.Г. Богораз, – особенно во время праздников. Каждая семья и даже каждый человек имеет несколько собственных напевов. Одни из них наследственные, другие собственного сочинения” (*Богораз*, 1934. С. 23).

Наивысшей организационной формой бытования народной музыки как искусства, стали возникшие в далеком прошлом и сохранившиеся до наших дней песенно-танцевальные соревнования. Они проводились как между художественно одаренными людьми одного селения, так и между жителями разных селений.

Победители награждались подарками. Иногда это были специально созданные в честь победителей песни. В 1938 г., например, в честь чукчи Атыка – победителя на песенно-танцевальном соревновании в городе Ном на Аляске была создана песня-подарок от эскимосов Аляски.

В далеком прошлом у оленеводов возник своеобразный прием гортанного (горлового) пения *пильгэйн'эн*. Певец втягивает воздух, сжимает горловые связки, губы широко растягивает в стороны, и, вдыхая воздух, издает своеобразный шелестящий звук. Меняя сжатие горла и растяжение губ, он изменяет высоту звука. Опытные певцы могут сочетать гортанное пение с обычным, именуемым *типгэйн'эм*, образуя два самостоятельных голоса-тембра. *Пильгэйн'эн* обладает своеобразными художественными возможностями в изображении различных явлений природы, картин быта. В одних случаях это – бегущее стадо оленей, преследуемое волками, езда на оленях или весенняя тундра, покрытая цветами, перелет птиц, в других – различные трудовые процессы, настроения и переживания человека. В некоторых селениях Чукотки и сейчас устраиваются состязания в исполнении гортанных песен. Они носят название *айн'арачвын* – звукосоревнование.

Древние чукотские мелодии звучат и в наши дни. Сохранению их способствовала традиция передачи от поколения к поколению семейных, общинных песен с характерными ритмами и интонациями. Уже при рождении каждый чукча вместе с именем получает от родителей именную песню, сочиняемую в первые дни появления ребенка на свет. В ней отражаются те или иные черты новорожденного, мечты о его будущем. Вырастая, ребенок узнает и заучивает личные песни родителей, дедов, других родственников; став взрослым, сочиняет песни сам, в том числе личную именную песню. В ней он выражает свою индивидуальность, эмоциональный настрой.

Чукотская народная музыка развивалась преимущественно как вокальная. Она не имела музыкальных инструментов со строго фиксированной высотой звуков. Повсеместное признание и широкое применение получил лишь ударный инструмент бубен-ярар. А.А. Аргентов писал, что бубен “непременно имеется у каждого домохозяина. С бубном чукча и сетует, и радуется, и шаманит”. В.Г. Богораз дополнял: “Составным элементом домашней святыни является бубен-ярар... Каждая семья должна иметь свой бубен, упражнение на котором во время известных праздников обязательно для всех домочадцев, мужчин и женщин... В долгие зимние вечера чукчи берутся за бубен просто для развлечения” (Богораз, 1901б. С. 51–52).

Играет на бубне обычно самый опытный музыкант, задавая певцам и танцорам ритм и динамику исполнения произведения. На праздничных торжествах, нередко на бубнах играют сразу несколько музыкантов. Есть танцы и пантомимы, музыкальное сопровождение которых построено так, что в определенном месте пение прерывается на несколько тактов и пантомима продолжается только под аккомпанемент бубнов. В других случаях пантомима сопровождается только игрой на бубнах. Нередко солист сам аккомпанирует себе на бубне во время исполнения пантомимы. Следует заметить, что на всех смотрах и фестивалях художественной самодеятельности, проводившихся в советские годы, ни один из чукотских любительских ансамблей ни разу не применял какой-либо музыкальный инструмент, кроме ярара.

Были у чукчей и другие музыкальные инструменты. В трудах В.Г. Богораз упоминаются простейшие духовые и шумовые (жужжалки, завывалки) музыкальные инструменты. Описывая, например, “праздник гагары”, он отмечает, что “чукчи подражали пению этих птиц свистками, сделанными из гусиных перьев или из дерева с язычками из китовой кости”.

Народные песни исполняются по различным поводам, в различной обстановке. Некоторые воскрешают в памяти исполнителей и слушателей яркие картины происходивших когда-то событий. Эти “памятные песни” чаще всего являются семейной реликвией и не предназначены для публичного исполнения. Создаваемые в настоящее время новые песни-импровизации (личные, именные, памятные) обычно отражают радостные события в жизни человека, но создаются они по образцам песен предков, на основе их интонаций, характерных ритмов. Новым явлением в песенно-музыкальном творчестве чукчей является создание самобытными композиторами песен на стихи профессиональных чукотских поэтов – А. Кымытваль, В. Кеулькута, М. Вальгыргина.

Воссоздать историю народной хореографии чукчей довольно сложно. Дореволюционные источники не содержат сколько-нибудь значительных описаний этой стороны жизни народа. Мы располагаем лишь отрывочным, разрозненным материалом. Судя по описаниям этнографов, путешественников, традиционное танцевальное искусство чукчей входило в состав обрядов и праздников, игравших важную роль в их общественной жизни.

Следует оговориться, что термином “танец” пластику обрядов и праздников можно назвать лишь условно. Это скорее пляски-пантомимы, в которых подражательные элементы занимают ведущее место. Почти все праздники годового цикла оленных чукчей содержат древние представления о роли дикого оленя в жизни народа, сопровождаются театрализованными действиями, изображающими повадки оленя, различные моменты охоты. Некоторые танцы исполняются под своеобразный аккомпанемент – горловое пение. Такого рода танцы называются *пичгъэйнен* (горлом кричат). В обрядах и праздниках оседлых чукчей, также имевших промыслово-магический характер, чаще фигурировали морские животные, но общие закономерности проявлялись и здесь.

Другой тип танцев исполнялся под аккомпанемент бубнов. Если *пичгъэйнен* не имели стабильной формы, то в танцах с бубнами уже существует деление на две группы, определены места для танцоров и музыкантов, аккомпанирующих на бубнах. Аккомпаниаторы должны стоять спиной к входу, напротив них – пляшущие женщины. В.Г. Богораз отмечал, что такой способ танцев у чукчей носил название *ветчальыт* (стоящая), так как исполнители танцевали, почти не сходя с места.

Третий тип танцев, характерный для обрядов благодарения, назывался *тевляыргын* (страхивание). В религиозно-культовой традиции чукчей большое место отводилось мистическим приемам защиты от злых духов. Одним из них был *тевляыргын*.

Наиболее древние черты плясок-пантомим сохранились в празднике “воскресения” зверей, где мужчины изображали охотников, а женщины – имитировали повадки зверей. Танцующие изображали успешную охоту, “заверяли” зверя, что к нему отнесутся с подобающим почтением. Судя по тому, что первые исследователи чукчей подчеркивали обязательность этого раздела ритуалов, можно предположить, что раньше эти пантомимы были центром всего празднества. Своеобразны танцы “с гримасами”, на которые обратил внимание Ф.П. Врангель, отмечавший, что главное достоинство пляски чукотских женщин – мимика. В некоторых пантомимах она доминировала над всеми элементами. К сожалению, по имеющимся данным трудно составить представление о смысловой и целевой направленности этих танцев.

Кроме плясок-пантомим, входивших обязательными элементами в сюжетную канву обрядов и праздников, существовали и такие, которые носили скорее развлекательный характер. Исполнялись они соло или парами под аккомпанемент бубна. Эти импровизации, не теряя традиционной формы и сюжета, обростали

новыми оттенками, что придавало им скорее развлекательный, нежели магический характер. Показателем перехода плясок-пантомим от обрядовых к зрелищным может служить юмористическая оценка изображаемого.

Танцы чукчей – яркое и самобытное явление, корни которого затерялись в глубине веков. С достоверностью сказать можно лишь то, что в основе пластики чукотских танцев – подражание, имитация поведения животных, являвшихся основным объектом охоты. В изображении животных и птиц чукчи достигли подлинного совершенства, умея одним-двумя движениями передать точное представление о звере. Танцы чукчей не отличаются подвижностью. Более активна верхняя часть туловища. Исполнители почти не сходят с места, раскачиваются из стороны в сторону, приседают, вытягиваются, двигают плечами и руками. Передвижения по площадке незначительны. Если танцуют одновременно несколько человек, движения их не согласуются. Исполнялись танцы довольно продолжительное время – 12–14 часов. Хореографическую часть обрядов и праздников начинали обычно их устроители, хозяин и хозяйка яранги.

Современное танцевальное искусство чукчей, сохраняя свои национальные особенности, обогатилось новыми формами и содержанием. При этом одной из эффективных форм отображения современности по-прежнему является пляска-пантомима. Наиболее многочисленны танцы промысловой тематики: “Охота на моржа”, “Охота на песца”, “Охота на уток” и т.д. Наблюдательность, великолепное знание животного мира, изумительная точность в пластическом воспроизведении поведения зверя отмечают эти танцы-пантомимы. Появились и новые формы коллективного исполнения танцев – национальные самостоятельные танцевальные ансамбли “Олененок”, “Солнышко”, “Белый парус”, “Чукотские зори”, “Ракушка” и др. Создание народных коллективов помогает сохранять богатства традиционного музыкального фольклора. В 1968 г. был создан первый профессиональный чукотско-эскимосский музыкально-хореографический ансамбль “Эргырон” (“Рассвет”).

Декоративное искусство. Обработка кожи и меха – одно из древнейших ремесел коренного населения Чукотки. Чукотские женщины до настоящего времени умело используют кожу и мех для шитья и украшения одежды, обуви, для изготовления настенных ковриков, всевозможных сумок, украшений и многих других предметов. Изготовление изделий из кожи и их декорирование – трудоемкая работа, требующая художественного вкуса и высокого мастерства, глубоких знаний.

Основным материалом для изготовления кожаных и меховых изделий служили и служат шкуры оленей и морских животных (нерпы, моржа). Мастерицы Чукотки умели великолепно обрабатывать различные виды шкур, учитывая особенности их строения, плотности, эластичности. Они красили выделанные кожи настоем ольховой коры, иногда использовали и минеральные красители, продымливали кожи над костром, что не только придавало им красивый оттенок, но и усиливало их водонепроницаемые свойства.

Для обработки кожи и меха и декорирования изготовленных из них вещей использовали специальные инструменты и оборудование: кроильные доски, доски для размягчения и выделки шкур, скребки (каменные и металлические), скорняжные ножи, иглы различных размеров (в том числе двухгранные и трехгранные), наперстки (костяные и металлические).

Способы украшения кожаных изделий отличались многообразием. Они зависели от назначения предмета и особенностей материала. Особенно тщательно украшали одежду и предметы, связанные с праздниками.

Отделочными материалами, применяемыми в художественном оформлении изделий были шкурки животных с красивым пушистым мехом (песцов, росомех,

собак) подшейный волос оленя, сухожильные нитки, изготавливаемые из спинных и ножных жил оленя, бисер (фарфоровый и стеклянный).

Среди художественных приемов декорирования одежды – вышивка подшейным волосом оленя. Чукчи использовали для этого пучки из белых волос оленя. Пучок прихватывали к основе стежками ниток. При этом использовались различные виды накладных швов (“простой шов”, “жгутик”, “зигзаг”). Комбинируя швы, мастерицы составляли прямолинейные и криволинейные орнаменты различной фактуры, имитировали игру света и тени.

Один из уникальных приемов декорирования изделий северных мастериц – меховая мозаика. Она представляет собой соединение контрастных по цвету кусочков меха, которые вырезают в виде полосок, ромбов, треугольников, кружочков и других фигур. Мозаикой украшали одежду, обувь, головные уборы, сумки.

Распространенный прием декорирования – аппликация – наложение одного материала на другой. Практиковалось три типа аппликации: кожей по коже, мехом по коже и кожей по меху. Аппликационные детали в виде различных геометрических фигур вырезались обычно из белой мандарки (нерпичьей шкуры с удаленным волосным покровом).

Другой вид декорирования – продержжка ремешков через прорезы в коже. Прорезы располагали на одинаковом расстоянии друг от друга, и продернутый в них ремешок, контрастируя по цвету с основным материалом, образовывал орнамент из равномерно повторяющихся миниатюрных прямоугольников.

Рельефный декоративный шов обычно применялся при изготовлении обуви. Такой шов, соединяющий верхнюю часть меховых торбасов с подошвой, являлся одновременно и способом крепления, и формой украшения.

Украшения из бисера часто представляют собой подвески, прикрепляемые к кухлянке. Бисером украшают подолы кухлянок, обувь, головные уборы, пояса, всевозможные кулоны, сумочки, кошельки.

В последние десятилетия у народов Крайнего Северо-Востока получила распространение роспись по коже. Ее авторами нередко являются известные граверы по кости. Используя в росписи по коже некоторые приемы гравировки по моржовому клыку, мастера развивают их применительно к новой технике и новому материалу. Росписью по коже украшаются обычно декоративные панно.

В настоящее время в каждом чукотском поселке живут мастерицы, прекрасно владеющие приемами художественной обработки кожи и меха. Имена многих из них известны далеко за пределами Чукотки. Изделия лучших мастериц Чукотки являются произведениями высокого искусства. Они экспонируются в музеях, на всероссийских и международных выставках.

Традиции, связанные с этим видом художественного ремесла, продолжают жить. Во многих школах Чукотского АО проводятся занятия по шитью традиционной одежды, изготовлению всевозможных предметов из бисера, меха, кожи.

В художественной обработке твердых материалов наибольшего совершенства достигла обработка кости (подробнее см.: с. 686–716).

Косторезное искусство чукчей получило наивысшее признание в 1970-е годы, когда мастера И. Сейгутегин, Г. Тынатваль и В. Эмкуль были удостоены Государственной премии РСФСР имени И.Е. Репина (1976 г.), а Туккай, Е. Янку, В. Эмкуль, И. Сейгутегин получили почетное звание Заслуженного художника РСФСР.

В последние годы в искусстве гравировки на моржовом клыке и в скульптурной резьбе больше внимания уделяется национальному быту чукчей, отображению его этнографических особенностей. Ведутся успешные поиски декоративных приемов в решении сюжетных композиций. Да и само искусство гравировки неизмеримо выросло, рисунок стал точнее и выразительнее (Бронштейн, Широков, 2008; Тишков, 2008).

ЭТНИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СОВЕТСКИЙ И ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ

В основе политики советского государства по отношению к коренным народам Севера, Сибири и Дальнего Востока лежала концепция некапиталистического развития, предусматривавшая ликвидацию их экономической, политической и культурной отсталости. Важнейшими условиями решения такой задачи считалось создание у народов Севера советской национальной государственности и социалистического уклада хозяйства.

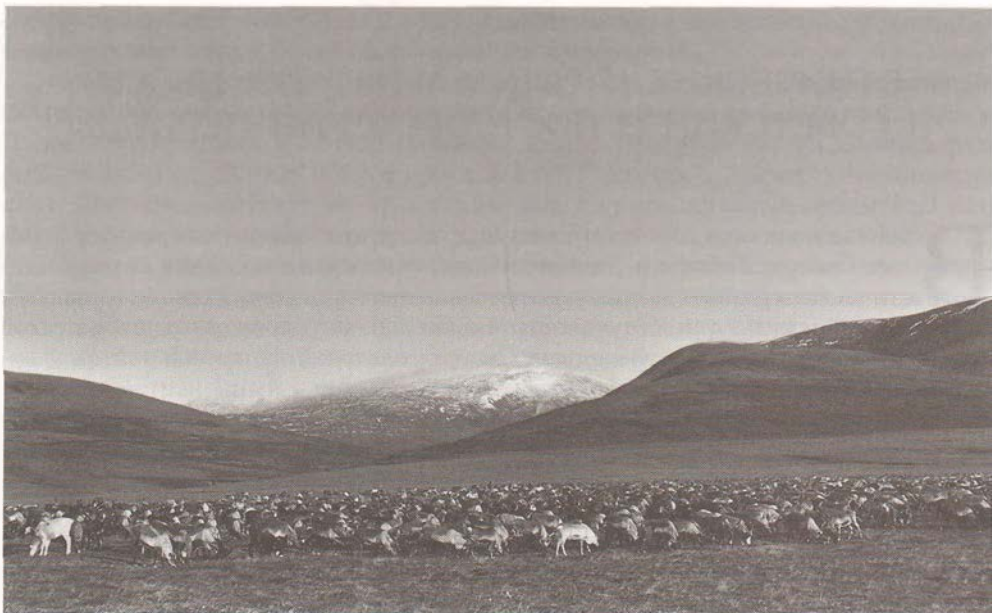
Национально-государственное строительство у чукчей отличалось большим своеобразием. До 1926 г. советов у них не существовало. У оседлого населения их функции выполняли чрезвычайные органы власти – ревкомы, которые были созданы в 1922–1925 гг. Кочевые чукчи сохраняли старый порядок управления – во главе территориальных групп стояли старосты и старшины, поддерживавшие связь с волостными и сельскими ревкомми.

Создание конституционных органов власти (советов) началось во второй половине 20-х годов. Система советского управления довольно быстро охватила поселки оседлых чукчей, у кочевого населения советизация растянулась до начала 1930-х годов. Одновременно началась работа по национально-территориальному районированию. Завершающим этапом советского строительства стало образование в 1930 г. Чукотского национального округа. К моменту его организационного оформления (1932) на Чукотке насчитывалось 5 районов и 80 сельских и кочевых советов, в функции которых входила защита национально-культурных интересов местного населения. Первым председателем Чукотского окрисполкома был избран чукча Тегрынкеу.

Создание национальной государственности, пусть даже и с урезанными функциями, имело важное значение для переустройства жизни чукчей, открывало благоприятные возможности для подъема их экономики и культуры. Главным инструментом перестройки социально-экономических отношений, реконструкции традиционного хозяйства стало колхозно-кооперативное строительство.

Кооперирование и коллективизация сравнительно легко протекали у оседлых чукчей. Этому способствовали сложившиеся коллективные формы охоты на морских животных, общественное пользование средствами производства – байдарками, вельботами. Сложнее шло создание коллективных хозяйств у оленеводов. Первые товарищества, предшественники колхозов, появились у береговых чукчей в 1928 г. К 1 апреля 1932 г. в округе было образовано 27 товариществ по совместной добыче морского зверя, пять охотничьих и рыболовецких артелей, девять оленеводческих товариществ. На паевые взносы и ссуды государства они приобретали основные средства производства – вельботы, рульмоторы, байдары, оружие. Средства производства, находившиеся в личной собственности членов товарищества, не обобществлялись.

Формирование коллективной собственности в оленеводческих товариществах предполагало обобществление оленей, оно встретило серьезное сопротивление оленеводов. Многие перекочевывали в труднодоступные районы, имел место массовый убой животных. В Чукотском национальном округе поголовье оленей сократилось с 557 тыс. голов в 1927 г. до 427 тыс. в 1933 г. Сопротивление коллективизации, в том числе вооруженное, заставило прекратить массовое обобществление. И если у большинства коренных народов Дальнего Востока



Оленье стадо

Оленные чукчи. Чукотский АО, Анадырский район. 1964–1965 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 531



Летнее стойбище олсеневогов. Женщины и дети

Оленные чукчи. Чукотский АО, Иультинский район. 1975 г. Фотоархив ИЭА РАН

коллективизация была в основном завершена еще в довоенные годы, то многие хозяйства чукчей не вышли за рамки первичного кооперирования даже после войны. В 1946 г. на Чукотке на уставе товариществ работало более половины коллективных хозяйств. Коллективизация завершилась лишь в начале 1950-х годов, когда в колхозы вступили последние единоличники-оленоводы Анадырского и Чукотского районов, а обобществление оленей достигло 82% (Гарусов, 1981. С. 186).

В послевоенный период организационно-хозяйственное укрепление колхозов продолжалось. В результате укрупнения численность колхозов сократилась, к середине 1970-х годов все они были преобразованы в совхозы и стали крупными многоотраслевыми хозяйствами. Ведущее место с этого времени в большинстве хозяйств стало занимать оленеводство. Особенно большую экономическую выгоду получили от создания комплексных хозяйств прибрежные совхозы, специализирующиеся ранее исключительно на морском промысле и пушной охоте. Создание новой хозяйственной структуры способствовало росту эффективности традиционных отраслей, преобразованию быта, повышению культуры коренного населения.

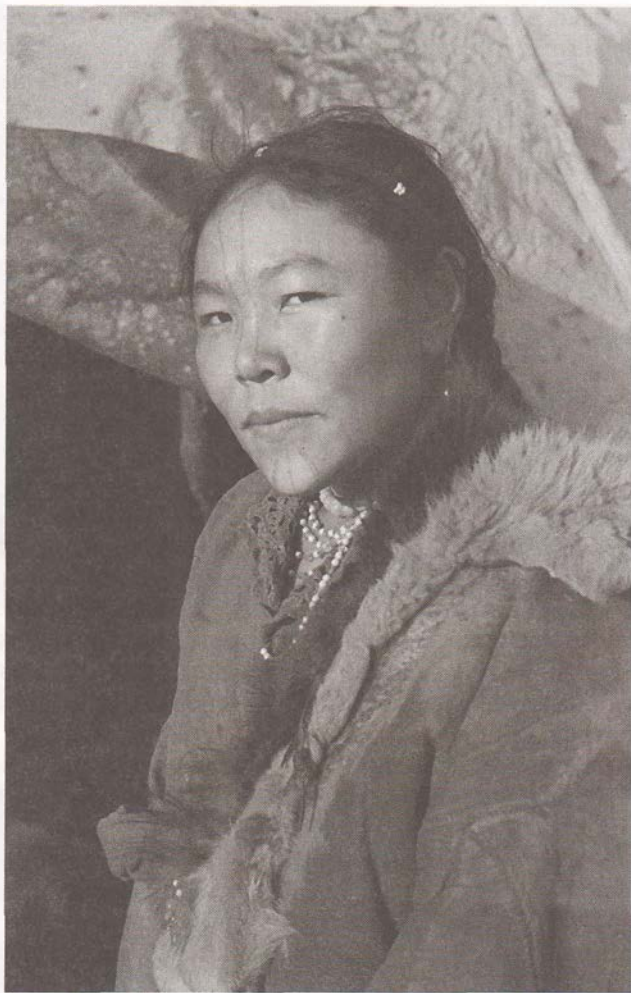
До конца 1950-х годов оленеводство чукчей носило по существу потребительский, натуральный характер. Товарную часть продукции составляли лишь некоторые виды сырья (шкуры), мясо почти не имело рынков сбыта. К 1958 г. количество оленей сократилось до 384 тыс. голов (Леонтьев, 1973. С. 53).

Причинами сокращения были разные факторы: высокий сельскохозяйственный налог с единоличных хозяйств, обязательные мясопоставки государству (каждое единоличное хозяйство должно было вносить 80 кг мяса в год), изменившаяся форма собственности. Отношение к колхозным оленям не отличалось бережливостью, тем более, что колхозы не могли обеспечить оленеводов всем необходимым для жизни в тундре. Плохая организация и низкая оплата труда оленеводов, примитивность ветеринарной службы дополняли общую картину. Оленеводство нуждалось в крупных капитальных вложениях, в коренном обновлении материальной базы, что было не под силу колхозам. Реальные изменения в оленеводстве начались лишь в 1960-е годы.

Помощь государства оленеводческим совхозам чукчей способствовала быстрому росту продуктивности отрасли.

В последние советские десятилетия оленеводство приобрело большое хозяйственное значение для всего региона. Эта отрасль стала основой экономики совхозов Чукотки. Половина потребностей населения округа в мясе удовлетворялось за счет оленины. Предприятиям местной промышленности ежегодно поставлялось до 120 тыс. шкур оленей. Говоря об успехах в развитии чукотского оленеводства, нельзя забывать, что они полностью зависели от государственной помощи совхозам. Рентабельность оленеводства поддерживалась за счет крупных дотаций из государственного бюджета. Достаточно сказать, что в конце 1980-х годов доля государственных надбавок в общей сумме выручки чукотских совхозов от реализации продукции оленеводства составляла 73,6% (Народы Севера России..., 1992. С. 252).

С созданием первых товариществ и колхозов существенные изменения происходят в морском зверобойном промысле чукчей. Из полунатурального он превращается в товарную отрасль колхозного производства. В хозяйствах Чукотского, Провиденского и Иультинского районов он был одним из основных источников доходов. Большую роль в развитии морского промысла сыграли Провиденская и Мечигменская морские зверобойные станции (МЗС). Колхозы на договорных началах получали здесь на сезон охоты вельботы и моторы, оружие, боеприпасы, горючесмазочные материалы.

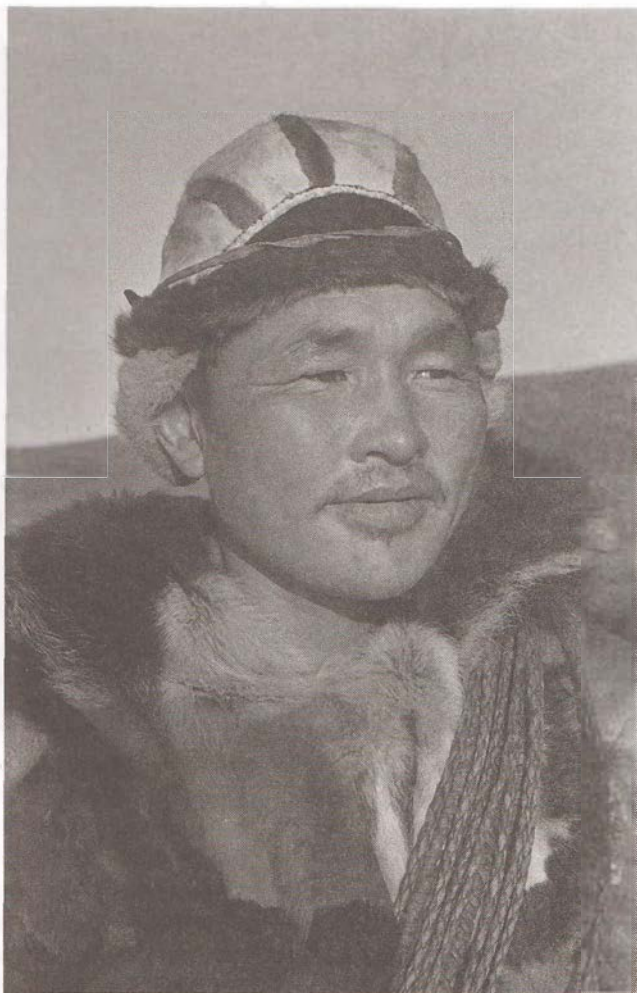


Чукчанка

Оленные чукчи. Чукотский АО, Анадырский район. 1964–1965 гг.
Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 531

В послевоенные годы объемы добычи морского зверя, техническая оснащенность промысла особенно возросли. В начале 1960-х годов морским зверобойным промыслом занимались почти 700 охотников. Основными объектами промысла были моржи, нерпа-акиба, лахтак, в незначительном количестве белуха. Однако, уже в середине 1960-х годов добыча ластоногих сократилась. В связи со снижением численности популяции были введены ограничения на промысел моржа. С концентрацией населения в крупных поселках перестали использоваться промысловые территории, где обычно добывали лахтака и нерпу. Чукотские совхозы и колхозы перестали уделять развитию отрасли должное внимание. Низкие закупочные цены на продукцию морского промысла, высокие производственные затраты приносили хозяйствам немалые убытки.

Отношение к зверобойному промыслу начинает меняться в 1970-х годах в связи с развитием совхозного звероводства. Укрепляется материально-техническая база отрасли, повышаются расценки на добычу морского зверя. К началу



Герой Социалистического Труда бригадир Аренто
Оленные чукчи. Чукотский АО, Анадырский район. 1964–1965 гг.
Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 531

1980-х годов численность ластоногих в результате охранных мер сильно выросла (за 15 лет стадо моржей увеличилось в три раза), соответственно выросли и объемы промысла. В 1985 г. морским зверобойным промыслом на Чукотке занимались 12 совхозов, в 38 бригадах работало около 200 зверобоев.

Основным объектом промысла с этого времени становится добыча моржа. Промысел ведется в основном на моторных вельботах. Чукотская байдарка из употребления почти вышла, ею пользовались лишь в отдельных хозяйствах (поселки Нешкан, Сиреники, Энмелен). Традиционный комплект орудий моржового промысла остался неизменным, стали употребляться лишь поплавки-буи промышленного производства. Изменилось число охотников в бригадах. Раньше бригады состояли из восьми человек: три пары гребцов, рулевой и носовой. Появление надежных моторов позволило сократить численность бригады до 5–6 человек. В прошлом многие чукотские поселки славилась промыслом гринландских китов. В советское время их добыча населением была прекращена. Определенное число китов добывалось лишь китобойным судном “Звездный”.



Кораль. Место забоя оленей
Оленные чукчи. Чукотский АО, Иульгинский район. 1975 г.
Фотоархив ИЭА РАН

Существенно изменилось использование продукции морского промысла. Практически исчезло применение жира морских зверей для отопления и освещения. Его стали использовать в кожевенном, парфюмерном и мыловаренном производствах, для получения технических и медицинских витаминизированных жиров. Моржовые клыки и зубы покупала Уэленская косторезная мастерская. Мясо морских зверей шло на питание людей или как корм на зверофермах.

Пушной промысел и рыболовство всегда были подсобными отраслями в хозяйстве чукчей. В отличие от других районов Дальнего Востока, где охотничий промысел, начиная с середины 1960-х годов, развивался в рамках государственных и кооперативных промысловых хозяйств, на Чукотке этой отраслью занимались совхозы. В структуре доходов совхозов промысловая пушнина занимала в 1980-е годы незначительное место – около 1,5%, что, безусловно, сказывалось на отношении хозяйственников к этой отрасли. Занятость чукчей в охотничьем промысле всегда была невелика, в последние десятилетия советского периода она еще больше сократилась.

Не получило широкого развития в чукотских хозяйствах за годы советской власти и рыболовство. Рост промысла товарной рыбы сдерживали трудности реализации продукции. Основную часть промысла составляли лососевые, на внутренних водоемах добывали “разнорыбицу”, в том числе такие ценные породы, как нельма, чир, сиг, муксун, ряпушка, большая часть которых использовалась внутри хозяйства.

На базе морского зверобойного промысла и отчасти рыболовства в советское время получила развитие новая для чукчей отрасль хозяйства – клеточное зверо-

водство. В начале идея создания звероводческих хозяйств быстро распространилась по Чукотке, почти во всех прибрежных хозяйствах были организованы звероводческие фермы, предпринимались попытки организовать их и в оленеводческих хозяйствах. Считалось, что звероводство расширит сферу занятости чукчей, повысит доходы хозяйств и материальное благосостояние колхозников. Однако практика показала, что звероводство – сложное занятие, требующее большой квалификации. Рентабельны только крупные звероводческие хозяйства, имеющие хорошую материальную и кормовую базу, подготовленные кадры звероводов. К середине 1980-х годов звероводческие фермы остались лишь в шести совхозах. Доходность звероферм к этому времени заметно выросла, появились рентабельные хозяйства, но в целом звероводство было убыточным. Тем не менее, эта отрасль производства сохранялась для обеспечения занятости коренного населения.

В 1950-х годах в чукотских хозяйствах, там, где была возможность, начали развивать молочное животноводство, птицеводство, парниковое и тепличное овощеводство.

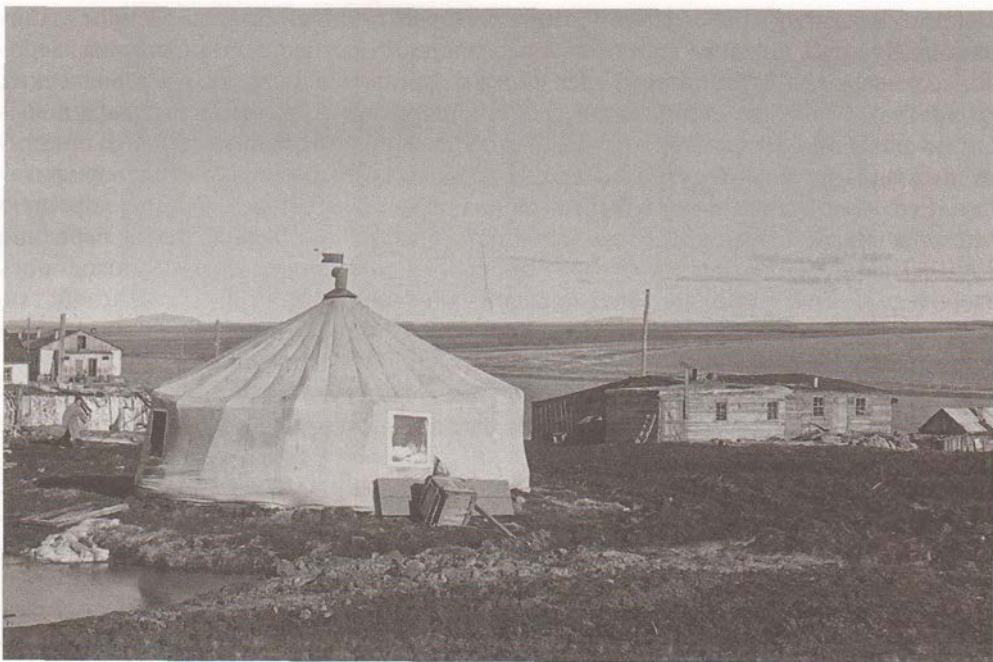
Преобразования экономики чукчей внесли большие изменения в характер их расселения и образ жизни. В результате перехода на оседлость произошло перемещение большей части населения в крупные благоустроенные поселки с комплексом современных культурных и бытовых условий жизни. Процесс этот, однако, оказался долгим и весьма болезненным.

Борьба с кочеванием была центральной идеей переустройства жизни коренных народов с первых дней советской власти. С решением этой проблемы тесно увязывались и все остальные аспекты преобразования их жизни. Перевод кочевников на оседлость, начавшийся в конце 1930-х годов, противоречил самой сути их хозяйственной жизни, ставил под угрозу существование основной отрасли традиционного хозяйства – оленеводство. Осознание этого пришло к местным органам власти далеко не сразу.

Строительство хозяйственных центров колхозов началось перед войной. Базой концентрации берегового и оседания кочевого населения послужили исторически сложившиеся селения береговых чукчей, сохранивших свои чукотские названия. В континентальной части Чукотки национальные села образовывались на местах, выбранных землеустроительной экспедицией.

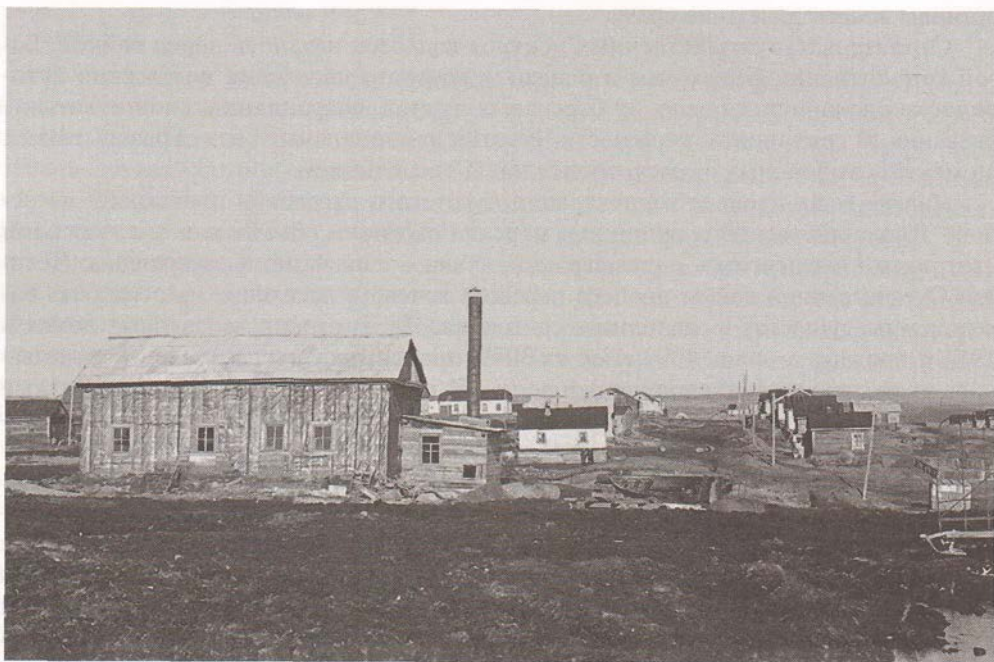
Долгие годы процесс концентрации чукотского населения происходил на основе этнохозяйственного принципа: морские охотники объединялись с морскими охотниками, оленеводы – с оленеводами, чукчи – с чукчами. К завершению Великой Отечественной войны процесс перевода кочевого населения на оседлость находился по существу в зачаточном состоянии. На Чукотке в деревянных домах в 1954 г. проживало лишь 400 семей из 3047, причем, их бытовые условия оказывались хуже, чем в традиционных жилищах. В плохо утепленных домах площадью 15–20 кв. м с железной печью жило, как правило, по две–три семьи. Люди мерзли, спали на полу в полах.

Массовое капитальное строительство началось на Чукотке во второй половине 1950-х годов. Поселки застраивались рублеными одно-, двух- и четырехквартирными домами с печным отоплением. В 1970-е и 1980-е годы облик чукотских сел стала определять двухэтажная застройка. Большие изменения произошли и в национальной структуре сел. С укрупнением сел, с созданием комплексных хозяйств (совхозов) население поселков стало формироваться из представителей разных этнических групп. Уже к началу 1980-х годов чисто чукотских сел не существовало. В связи с ростом приезжих сократилась доля коренных народов. Из 55 населенных пунктов Чукотки, в которых жили чукчи, они преобладали лишь в 24 (История и культура чукчей, 1987. С. 190).



Синтетическая яранга на центральной усадьбе совхоза

Оленные чукчи. Чукотский АО, Анадырский район, пос. Канчалан. 1964–1965 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 531



Панорама центральной усадьбы совхоза “Канчаланский”

Оленные чукчи. Чукотский АО, Анадырский район. 1964–1965 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 531

Трудноразрешимой проблемой оказалось улучшение быта оленеводов. Неоднократно предпринимались попытки внедрить в оленеводческих бригадах передвижные домики на полозьях. Было разработано несколько типов таких жилищ, однако, они не оправдали себя на практике. Не решило проблемы и строительство перевалочных баз на кочевых маршрутах. Основным жилищем оленеводов по-прежнему оставались яранги и меховые палатки. Культурно-бытовые условия оленеводов значительно отставали от требований времени. Это привело к возникновению новых социально-психологических установок у молодежи.

Переход от бытового кочевания к производственному породил и ряд других сложных проблем. Нарушилась половозрастная структура кочевых домохозяйств, в оленеводческих бригадах сложилось непропорциональное соотношение мужчин и женщин. Условия кочевого быта стали непривлекательны для молодых чукчанок, разобщили потенциальных женихов и невест. Доля холостой молодежи в оленеводческих бригадах в 1980-е годы достигала 70%. Как следствие, выросло число разновозрастных браков. Не редкостью стали семьи, где жена была старше мужа на 16–25 лет. Все это не могло не отразиться на демографических показателях. Трансформировался механизм трансляции межпоколенной этнокультурной информации. Основными субъектами социализации молодых чукчей стали школы-интернаты, образование и воспитание в которых было ориентировано на европейские стандарты. Это стало причиной разрыва связи молодых поколений с традициями своего народа, изменились ценностные ориентации.

Культурные преобразования на Чукотке в советское время были связаны в первую очередь с распространением грамотности, созданием письменности, возникновением чукотской литературы, открытием музеев, библиотек, организацией фольклорных ансамблей.

Переустройство экономики и жизненного уклада чукчей вызвало глубокие этнические изменения в их среде. Существовавшие в прошлом этнографические группы (морские зверобои и оленеводы) во многом утратили свои культурно-бытовые особенности, исчезла их бытовая разобщенность, участились браки между береговыми и оленными чукчами. Процесс консолидации сопровождался сближением чукчей с другими этническими группами – оленными чуванцами, эскимосами, кереками.

Первое постсоветское десятилетие на Чукотке характеризовалось тяжелым экономическим положением в регионе, связанным с проблемами финансирования, дефицитом необходимых товаров и топлива, упадком оленеводства. Особенно тяжелая ситуация сложилась в восточных районах Чукотки. Среди главных экономических бед, обрушившихся на коренное население, были безденежье (в традиционных отраслях люди годами не получали зарплаты) и безработица. В связи с реорганизацией оленеводческих совхозов доля занятых в сельском хозяйстве в 1989–2000 гг. снизилась с 55 до 38%. Безработица в чукотских селах колебалась от 30% до 70%.

Резко сократилось поголовье домашних оленей, что было связано с почти полным отсутствием материальной поддержки оленеводства со стороны государства, падением престижа профессии оленевода. Коренные жители, говоря о насущной необходимости сохранить оленеводство, подчеркивали, что это не вид хозяйственных занятий, а образ жизни многих людей, которые не хотят и не могут жить по-другому (ПМА, 1999). Причины разрушения оленеводства в первую очередь связаны с неудачами его реформирования. Фермерские хозяйства, на которые распались совхозы, показали свою несостоятельность в условиях Чукотки. На съезде оленеводов округа было принято решение создать для спасения и поддержки



Занятия в окружном педучилище

Чукчи, эскимосы. Чукотский АО, г. Анадырь. 1964–1965 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 531



Чукчанка с сыном

Оленные чукчи. Чукотский АО, Анадырский район. 1964–1965 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 531

оленоводства крупные муниципальные хозяйства, опеку над которыми должны взять на себя местные органы власти. Многие бывшие оленеводы, чумработники из кочевых бригад переселились в поселки, где они обычно не могли трудоустроиться или же поступали на самые тяжелые и низкооплачиваемые работы – санитарками, разнорабочими и пр.

В отличие от оленеводства некоторый подъем наблюдался во второй по значимости традиционной хозяйственной отрасли чукчей – морском зверобойном промысле. Этому подъему способствовала поддержка окружной администрации и Международной комиссии морских зверобоев. В последние годы зверобой оснащаются необходимым транспортом, боеприпасами. Планируется построить перерабатывающие и ремонтно-технические предприятия в районах Восточной Чукотки, где особенно развит морской зверобойный промысел. Возрожден традиционный промысел гренландских китов.

Свертывание промышленности на Чукотке, закрытие горняцких поселков и сокращение в этом регионе численности приезжего населения усугубили кризисную ситуацию в округе. Следствием оттока приезжего населения с Чукотки стала заметная нехватка специалистов и в первую очередь – врачей, учителей.

Некоторые положительные тенденции постсоветского развития этнической культуры чукчей связаны с укреплением позиций чукотского языка. Среди таких положительных явлений расширение преподавания чукотского языка в школах и детских садах, открытие в Анадыре Национального колледжа, организация общественного объединения “Родное слово” и пр. В то же время в постсоветские годы из-за недостатка средств перестала выходить газета на чукотском языке – теперь выходит лишь приложение к газете – “листок”. Очень мало стали печатать книг на языках народов Чукотки. Возникли проблемы с получением образования, так как немногие люди из-за недостатка средств могут отправить своих детей учиться в крупные города – Москву, Санкт-Петербург, Хабаровск, которые в советское время традиционно являлись образовательными центрами для народов Севера. Такая ситуация несколько компенсируется открытием в Анадыре филиалов некоторых центральных вузов. Но и обучение детей в Анадыре для многих связано с финансовыми проблемами.

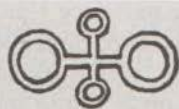
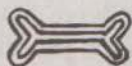
Необходимо отметить распространение среди чукчей в постсоветский период протестантизма, принесенного на Чукотку западными и отечественными миссионерами. В протестантских общинах люди ищут (и нередко находят) спасение от алкоголизма, от жизненных невзгод. Некоторые из чукчей являются членами православных общин. Заметно укрепление позиций православия на Чукотке. В 2005 г. в Анадыре был открыт кафедральный собор – уникальное деревянное строение, возведенное на вечной мерзлоте.

Среди чукотской интеллигенции есть приверженцы возрождения шаманизма, но их усилия пока не приносят заметных результатов.

В середине 1980-х годов на Чукотке был создан Союз коренной интеллигенции, а в начале 1990-х годов начала свою деятельность Ассоциация коренных малочисленных народов Севера Чукотского АО, главной задачей которой стали защита прав коренных народов, содействие в сохранении их языков и традиционного хозяйства и культуры. Руководители Ассоциации приняли участие в работе Съездов малочисленных народов, проходивших в Москве. Они активно сотрудничают с окружными властями, с российскими и международными экологическими организациями. Национальные лидеры чукчей Н.М. Еттылен, Л.С. Выквырагтыргыгына, Л.И. Абрютина и др., активно защищающие интересы коренных народов, пользуются неизменным авторитетом как на Чукотке, так и за ее пределами.

Тем не менее, в конце 1990-х годов наблюдался упадок интереса людей к политике, к общественной деятельности. Все это было связано с глубоким финансово-экономическим кризисом, в котором находился округ в этот период. Большие надежды на улучшение своего экономического положения и правового статуса чукчи связывали с принятием "Закона о государственных гарантиях прав малочисленных народов России", а также с сотрудничеством с различными международными организациями.

Экономическая ситуация на Чукотке значительно улучшилась после создания здесь в начале 2000-х годов офшорной зоны. Бюджет округа возрос. Реализуются несколько проектов, направленных на улучшение жизни населения округа. Налицо тенденции к сохранению и развитию традиционной культуры древнего самобытного народа чукчей.



ЭСКИМОСЫ

ГЛАВА I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Эскимосы – это группа родственных народов, широко расселившихся на арктическом побережье США (Аляска), Канады, в Гренландии (Дания) и на юго-восточном побережье Чукотского п-ова (Россия). Они освоили самые труднодоступные земли северных широт по берегам Ледовитого океана и его морей – Берингова, Чукотского, Бофорта. Самый северный поселок эскимосов – Туле в Гренландии – находится на 80-й параллели, самый южный – на Лабрадоре в Канаде (Гамильтон) – на 55-й параллели.

Освоение огромных территорий с разными природно-климатическими условиями, обусловило широкое разнообразие локальных эскимосских культур с существенными различиями между ними – от целиком базирующихся на морском зверобойном промысле до основывающихся на сухопутной охоте на оленей карибу.

Эскимосы, проживающие на территории России, относятся к группе *азиатских эскимосов*¹. Они расселены на восточном побережье Чукотского п-ова, от Берингова прол. на севере до зал. Креста на юге². В эту же группу входят эскимосы о-ва Св. Лаврентия (США). Однако данные топонимики и археологические находки указывают, что еще в XVIII в. эскимосы здесь были расселены более широко: на запад – до районов, где теперь находится Анадырь, и на север – до Чаунской губы (Народы Сибири, 1956. С. 935; Меновицкиов, 1988б. С. 15).

Многие корякские селения к северу от Олюторского залива, в районе мыса Наварин и к северо-западу от него также носят эскимосские названия (*Богораз*, 1934. С. XXIII). Все это подтверждает выводы некоторых ученых, что ранее тут жили эскимосы (Вдовин, 1961. С. 37).

К началу XX в. на территории России существовали следующие эскимосские общности, отличавшиеся лингвистически и некоторыми особенностями культуры: *имакльгмит* (*имакликцы*) – около 100 чел., жители о. Ратманова (Большой Диомид) (с установлением на Чукотке советской власти имакликцы в первой трети XX в. переехали на о-в Крузенштерна и Аляску); *нывукагмит* (*науканцы*) – около 350 чел., жители пос. Наукан, расположенного в самом горле Берингова прол., возле мыса Дежнева; *уназигмит* (*чаплинцы*) – около 550 чел. (пос. Уна-

¹ Впервые этот термин был использован В.Г. Богоразом (*Богораз*, 1949б).

² В 1926 г. небольшая группа эскимосов была переселена на о. Врангеля.

зик на мысе Чаплина был закрыт в 1958 г., жителей переселили в пос. Новое Чаплино, построенный для них в бухте Ткачен³); *аватмит* (*аванцы*) – 120 чел. (пос. Аван закрыт в 1942 г., жители расселились по окрестным поселкам, некоторые ушли на Аляску); *сыгиньгмит* (*сиреникцы*) – около 150 чел. (живут в пос. Сиреники, на месте которого первое поселение возникло более двух тысячелетий назад⁴).

Имелись и другие, еще более малочисленные группы: *кигвагмит* (*кивакцы*), *имлгугмит* (*имтукцы*), *аткальхагмит* (*аткальхакцы*), *напакутагмит* (*напакутакцы*) (Арутюнов, Крупник, Членов, 1982. С. 79–83).

К середине 1970-х годов сохранились группы *наукагмит* (*науканцы*), *унгазигмит* (*чаплинцы*), *сиренигмит* (*сиреникцы*). В настоящее время большинство эскимосов, говорящих на чаплинском языке и/или считающих этот язык родным (около 900 чел.), живет в четырех поселках Чукотского округа: Новое Чаплино, Сиреники, Провидения и Уэлькаль, около 1100 чел., носителей того же языка (с небольшими говорными отличиями), живет на о. Св. Лаврентия (США) в поселках Гэмбел и Савунга. Те, кто считает себя науканцами, проживают главным образом в поселках Лорино, Лаврентия, Уэлен и Провидения. Однонациональных эскимосских поселков на Чукотке нет, вместе с эскимосами в разном соотношении живут русские и чукчи. Несколько десятков эскимосов живут в столице округа г. Анадырь.

Термин *эскимос* привнесен извне (на диалекте одного из индейских племен – “едящие сырое мясо”), он прочно укоренился в мировой литературе и ассоциируется с уникальной культурой арктических охотников на морских животных, объединяя коренных жителей Гренландии, арктического побережья Северной Америки и части Чукотки.

Самоназвание азиатских эскимосов – *юк* (человек), мн. ч. – *югыт* или *юпик* (настоящий человек), мн. ч. – *юпигыт*. Использовался также термин *юит*. Однако Е.П. Орлова (1941) полагала, что у азиатских эскимосов не было общего этнонима для всех групп, при самоидентификации они использовали названия местностей, где они проживали. Так, чаплинцы называли себя *ун’азим юпига* (унгазигмит)⁵, *сиг’иным юпига* (сиренигмит, т.е. жители поселка Сиреники), *нывукам юпига* (нэвукамит, т.е. жители пос. Наукан). Чаплинцы (уназикцы), науканцы, сиреникцы и т.д. – это русские адаптированные названия.

По чукотской терминологии, эскимосы назывались “людьми моря” – *ангалит* или “прибрежными жителями” – *рамаглат*. Первое название явилось основой для этнонима *онкилон*, как назвал сибирских эскимосов Фердинанд Врангель; коряки называли эскимосов *нимилу* (*намоллы*) – “приморские жители”. Эскимосы Св. Лаврентия называли сибирских *вимин* (Коцебу, 1948).

В 1931 г. была предпринята попытка смены официального этнонима *эскимосы* на *юиты*, однако последний этноним не привился, и в 1936 г. было восстановлено старое название (Народы Сибири, 1956. С. 934). В настоящее время часть эскимосов Чукотки называет себя *юпик*. В переписных листах 2002 г. встречались и новые автоэтнонимы – *сиренигмит*, *уназигмит*, *юпагыт*, *юпит*.

³ Чаплинцы в конце XIX – начале XX в. занимали Ыттырган и южный берег Аракамчечена (о-ва Сенявина), входившие в ареал расселения эскимосов унгазигмит, центром которого был крупный поселок Унгазик (старое Чаплино) на мысу Чаплина. Здесь же существовал ряд мелких эскимосских и чукотских поселков: Сиклюк и Напакутак на Ыттыгране; Пагиляк, Йергын (Ярга), Мейныгук и Кычыннин (Киги) на Аракамчечене, население которых не превышало в общей сложности 180–200 чел.

⁴ До начала XX в. поселения сиреникцев располагались на южном побережье Чукотского п-ова между бухтами Провидения и Преображения в пунктах Сиг’ыных, Имтух, Кынылыг’ах, Асун, Нуналых (Арутюнов, Крупник, Членов, 1982. С. 10).

⁵ Унгазик – старое название пос. Чаплино.

По имеющейся оценке численность сибирских эскимосов в середине XVII в. составляла 4000 чел. (Долгих, 1960. С. 552–554, 561; Гурвич, 1966б). Спады численности происходили в середине XVIII в. при столкновении с русскими военными отрядами, в конце XVIII – начале XIX в. из-за миграции на о. Св. Лаврентия и в 1880-е годы из-за голода (Крупник, 1992. С. 32–33).

По результатам переписи, проведенной Н.Л. Гондатти в 1895 г., азиатских эскимосов насчитывалось 1307 чел. Из них чаплинцев – около 700, науканцев – около 500, сиреникцев – около 120 чел. (Гондатти, 1897б. С. 140–155, 218–229; Гурвич, 1966б. С. 191; Патканов, 1912. Т. 11, вып. 3). В XX в. численность эскимосов оставалась примерно стабильной до 1970 г., после чего началось ее некоторое увеличение.

Демографическая структура была устойчивой: равное соотношение мужчин и женщин, высокая рождаемость, большой процент детей до 16 лет, большая доля трудоспособных лиц. Естественный прирост сдерживался высокой смертностью в периоды эпидемий, голодовок и пр.

По переписи 2002 г. из общей численности азиатских эскимосов в 1750 чел. (мужчин – 835 чел., женщин – 915) проживало на территории Чукотского АО 1534 эскимосов (733 муж., 801 жен.), из них городского населения 394 чел. (159 муж., 235 жен.), сельского населения – 1140 (574 муж., 566 жен.). Вне традиционных районов расселения эскимосы встречаются почти во всех субъектах Российской Федерации. По данным Госкомстата, естественный прирост азиатских эскимосов с 1995 по 2002 г. оставался положительным.

В настоящее время эскимосы везде живут совместно с чукчами и двумя категориями приезжего населения: приехавшими давно или родившимися здесь и живущими в Чукотском округе постоянно, и недавними или временными приезжими. Почти во всех населенных пунктах доля эскимосского населения не превышает нескольких процентов, лишь в Новом Чаплино эскимосы составляют более половины населения (около 40% – в Сирениках, около 30% – в Уэлькале).

Расселение эскимосов с чукчами в одних поселках поддерживает процесс их ассимиляции последними, который, по свидетельству ученых, уже шел в течение XVII и XVIII вв.: “На Чукотке имеется любопытный пример длительного контакта различных по языку и хозяйственному типу народов, контакта, приведшего в конце концов к поглощению большей части эскимосов менее многочисленными вначале чукчами...” (Долгих, 1960. С. 549).

Первыми европейцами, попавшими в район Берингова пролива, были русские казаки во главе с С. Дежневым во время похода (1648 г.), когда был открыт пролив между Азией и Америкой. Азиатские эскимосы впервые упоминаются в его челобитных (Ляпунова, 1987. С. 44–51; Цеханская, 1989. С. 5–18). В казачьих отписках хозяйство эскимосов характеризовалось как специализированный промысловый комплекс (Гурвич, 1966. С. 51).

В 1732 г. поход к берегам Америки на боте “Гавриил” совершили с Камчатки подштурман Иван Федоров и геодезист Михаил Гвоздев. Рапорт Гвоздева содержит лишь краткие сведения об американских эскимосах, в частности описание их лодки и промысловой одежды (Косвен, 1961. С. 168).

Экспедиция И.И. Биллинга и Г.А. Сарычева для изучения Берингова пролива и северо-западных берегов Америки проходила в 1785–1793 гг. В своих описаниях жителей Чукотского полуострова Г.А. Сарычев четко отделял сидячих чукчей от оленных. Первых он, несомненно, считал эскимосами, поскольку нашел у них языковое сходство с эскимосами чугачами Аляски (Сарычев, 1802. С. 83–84; 1911). В 1820–1824 гг. Ф.П. Врангель, возглавлявший экспедицию по исследованию Северо-Востока Сибири, также обратил внимание на антрополо-

гические, лингвистические и культурные отличия эскимосов от чукчей: “оседлые чукчи (эскимосы. – Н.Л.) составляют с алеутами и гренландцами одно поколение” (*Врангель*, 1948. С. 298).

Лингвистические исследования Н.Л. Гондатти и В.Ф. Миллера в конце XIX в. подтвердили различия между береговыми чукчами и эскимосами (*Миллер*, 1897а; 1897б). После проведенной Гондатти в 1895 г. описи Чукотского побережья (*Гондатти*, 1897б) эскимосов официально стали выделять как отдельную группу.

Неоценим вклад В.Г. Богораза в эскимосоведение первой половины XX в. Им впервые была осуществлена запись фольклорных текстов азиатских эскимосов. Кроме языка, он изучал религию, социальный строй, межэтнические связи азиатских эскимосов (*Богораз*, 1919; 1935; 1936; 1939; 1949б).

С середины XX в. проводились исследования эскимосской культуры известными археологами, антропологами и этнологами, фольклористами: В.П. Алексеевым (1981; 1983; 1986; 1990), Г.Ф. Дебецем (1960), А.П. Окладниковым (1976), Р.С. Васильевским (1973а), С.А. Арутюновым, Д.А. Сергеевым (1969; 1975), С.И. Руденко (1947). Этнической истории Северо-Восточной Сибири, в том числе эскимосов, были посвящены работы И.С. Гурвича (1966б, 1982а), социальному развитию – Б.О. Долгих (1960), искусству – С.В. Иванова (*Маски...*, 1975). Эскимосские праздники изучал И.К. Воблов (1952), верования – Т.С. Теин (1975; 1981; 1999). Комплексные этнографические исследования азиатских эскимосов провел Г.А. Меновщиков (1959а; 1959б; 1964а; 1974; 1979; 1980; 1985; 1987; 1988а; 1988б; 2002). Исследованием языка и фольклора занималась Е.С. Рубцова, опубликовавшая сборник сказок азиатских эскимосов с подстрочником на русском языке (*Рубцова*, 1954). О фольклорных взаимосвязях Азии и Америки писал Е.М. Мелетинский (1959). И.С. Вдовин исследовал историю межэтнических контактов чукчей и эскимосов (*Вдовин*, 1961).

Труды Л.А. Файнберга посвящены этногенезу эскимосов и алеутов, возникновению, развитию и взаимовлиянию их культур (*Файнберг*, 1971). Большое внимание он уделил социальному развитию эскимосов (*Файнберг*, 1964). Им исследованы процессы колонизации Севера, включения эскимосов и алеутов в экономику капиталистических стран США, Канады и Дании.

С конца XX в. по настоящее время российская историография по эскимосоведению постепенно пополняется новыми исследованиями: М.В. Деренко, Б.А. Малярчук (2001), М.М. Бронштейн, К.А. Днепровский (2001; 2007), А.В. Загорулько (1999). Проведены сравнительные исследования древнеэскимосского орнамента (*Arutiunov, Bronstein*, 1985) и историко-этнографической интерпретации древнеэскимосской скульптуры (*Бронштейн*, 1991б; 1986а; 1986б; *Сухорукова*, 1998), поселенческой стратегии и особенностей формирования культурно-хозяйственного типа эскимосов (*Гусев*, 1997; 2003).

Исследуются этногенез и этнокультурные связи народов Сибири и Северной Америки (*Козинцев*, 1988; *Слободин*, 2001; *Постников*, 2004; *Деренко, Малярчук*, 2004); социальная организация – С.А. Арутюнов, И.И. Крупник, М.А. Членов (1982; 2003), термины родства – А.А. Бурыкин (2005). Народное декоративное искусство у азиатских эскимосов изучали Н.В. Кочешков (1989; 2001), М.М. Бронштейн (1986), В.А. Тишков (2008), фольклорные мотивы в резьбе и гравировке по кости – Ю.А. Широков (1986; 1991), “крылатые предметы” – Е.С. Сухорукова (1998); мифология и фольклор представлены в работах А.В. Ващенко (1998), А.Б. Островского (2003а; 2003б), А.А. Бурыкина (2001б), в сборнике Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) (Открытие Америки, 2001); праздники исследовались Р.Г. Ляпуновой (1992а; 1996), Е.А. Михайловой (1995; 1996; 2004), Е.А. Окладниковой (2001), танцы – М.Я. Жорницкой

(1972; 1977a; 1977b; 2002), Е.А. Рутьинэут (1989); традиционным ритуалам и религиозным верованиям азиатских эскимосов посвящены работы Е.А. Михайловой (2000), Р.Г. Ляпуновой (1992a), материальная культура исследовалась С. Богословским (2004), Р.Г. Ляпуновой (1998), Л. Митрюковой (2000), З.П. Соколовой (1998), Н.Н. Гуцол (1984; 1985), В.П. Дьяконовой (1995). Проблемам этноэкологии посвящены работы И.И. Крупника (*Arctic adaptations*, 1994; 1989), Л.А. Файнберга (1991a; б), Л.С. Богословской (2007; Тропою Богораза, 2008). Социально-экономическое положение азиатских эскимосов в конце XX в. анализировалось А.И. Пикой (1998); этнолингвистические исследования проводились Н. Вахтиным (1990; 1991; 2002), Г.А. Меновщиковым (1980; 1985; 1987a, б; 1988; 1990). Сводка по исследованиям азиатских эскимосов в XX в. дана Г.А. Меновщиковым (2002).

ЭТНОГЕНЕЗ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Происхождение эскимосов связано с древней эскалеутской общностью, локализованной в зоне Берингова пролива, из которой эскимосы выделяются в IV–II тыс. до н.э., и в дальнейшем – с палеоэскимосскими археологическими культурами.

С начала I тыс. н.э. этногенез и этническая история азиатских эскимосов тесно связаны с историей чукчей и коряков. Сравнивая основные элементы материальной и духовной культуры этих народов, В.Г. Богораз пришел к выводу, что “материальная и духовная культура чукчей и коряков, а также отчасти камчадалов, обнаруживает глубокие следы эскимосского влияния” (Богораз, 1935. С. 356). И.С. Вдовин полагал, что предки чукчей и коряков, выходя из тундры на побережье, не образовывали своих постоянных поселений, а подселялись к эскимосским. Это подтверждается тем, что абсолютное большинство поселений по побережьям Ледовитого и Тихого океанов, ныне заселенных чукчами, имеет в своей основе эскимосские названия (Богораз, 1934. С. 10; Вдовин, 1961. С. 49). Пребывание эскимосов в далеком прошлом на той части Тихоокеанского побережья, где сейчас проживают оседлые коряки, подкрепляется археологическими данными и народными преданиями коряков-алюторцев (Вдовин, 1961. С. 40). Эскимосское влияние на развитие корякской культуры отмечал В.И. Иохельсон. А по мнению В.Г. Богораза, “можно... говорить не только о влиянии эскимосской культуры на чукоч и коряков, а прямо об эскимосской этнической струе в самом составе чукотской группы или, по крайней мере, в составе двух указанных выше племен” (Богораз, 1949б. С. 36).

В XVIII в. на Чукотке продолжалось, с одной стороны, интенсивное расширение территории обитания чукчей, с другой – рассеивание эскимосов (Гурвич, 1966б. С. 133). По мнению Б.О. Долгих, уже в конце XVII – начале XVIII в. развитие чукотско-эскимосских отношений шло в направлении ассимиляции чукчами эскимосов – как береговых, так и тех, которые переходили в тундру в среду оленеводов (Долгих, 1960. С. 551).

О взаимоотношениях чукчей и эскимосов в XVIII в. можно судить и по донесениям казачьего сотника И. Кобелева (1779), который обратил внимание на постоянные обменные отношения, существовавшие там между береговыми и оленными жителями. “Оленные чукчи, – писал он, – с сидячими (эскимосами. – Н.Л.) поступают так, как в России помещики со своими крестьянами; сидячие для оленных должны заготавливать китовый жир, моржовое мясо, а оленные привозят к ним только оленье мясо” (цит. по: Гурвич, 1966б. С. 116).

Эскимосы позаимствовали от чукчей многие элементы материальной культуры, частично их мировоззрение; в язык азиатских эскимосов проникла соответствующая чукотская лексика (Вдовин, 1961. С. 52–53). Влияние материальной культуры чукчей и коряков на азиатских эскимосов сказалось в устройстве наземного зимнего жилища из шкур оленей и спального помещения – полога, устанавливавшегося внутри яранги⁶ (этот вид жилища среди азиатских эскимосов распространился лишь в XIX в.), на одежде, обуви (зимней), в использовании

⁶Вместе с зимним пологом от чукчей к азиатским эскимосам перешло и его название. Эскимосы называют зимний полог *игра*. По-чукотски он называется *агран* (букв. “отверстие-жилье”).

некоторых орудий охоты на пушных зверей, в усовершенствованиях, относящихся к байдаре (применение паруса). В последующем чукчи были долгое время посредниками, через которых новые предметы материальной культуры проникали к эскимосам от русских.

После присоединения Чукотки к России эскимосы, как и другие народы Сибири, были включены в административную систему империи. До 1773 г. территория эскимосов находилась в ведении якутских властей. В 1729 г. инструкцией Саввы Рагузинского русская администрация была устранена от разрешения судебных дел местного населения, судебные функции в “малых делах” были предоставлены зажиточной верхушке коренного населения. В 1733 г. был издан закон о запрещении рабства (Национальная политика, 1998. С. 95–96). Неоднократно издавались распоряжения об ограничении частной торговли мехами. В 1770-е годы были прекращены военные действия на Северо-Востоке, правительство отказалось от попыток силой навязать населению ясачный платеж, русские военные поселения были превращены в промысловые. Все это способствовало установлению более тесных взаимоотношений между отдельными этническими группами. В XVIII в. резко изменилась и религиозная политика в отношении коренного населения Сибири. Стал поощряться переход в христианство, принимавшим крещение выдавали денежное вознаграждение (Гурвич, 1966б. С. 64–65).

Важное значение для всех народов Сибири имел “Устав об управлении инородцев”, утвержденный 22 июня 1822 г. Все коренное население было разделено на три категории: оседлых, кочевых и бродячих. Большая часть коренного населения Северо-Востока была отнесена к “бродячим инородцам”. В отличие от кочевых, они были освобождены от всех сборов и повинностей, кроме ясака. Управление ими осуществлялось через старосту (князца) и его помощника – старшину (Национальная политика, 1998. С. 141–176; Гурвич, 1966б. С. 135).

Ликвидация Русско-Американской компании, продажа колоний на Аляске (1867 г.) усилили проникновение на Чукотку иностранных, главным образом американских, китобоев и спиртовозов. Развитие промышленного рыболовства у берегов Чукотки, наплыв американских китобоев и скупщиков пушнины, проникновение на полуостров американских и русских золоторазведывательных партий подрывали промысловое хозяйство коренного населения (Гондатти, 1898. Прил., с. 8; Гурвич, 1966б. С. 190–191).

В XIX в. продолжалась ассимиляция азиатских эскимосов чукчами. Эскимосское население от Шелагского мыса до Уэлена, судя по замечанию А.Э. Кибера о том, что “сидячие чукчи, говорящие на чукотском языке, живут по Ледовитому морю до Чукотского носа”, было уже в XIX в. поглощено чукчами (Кибера, 1823. С. 315). Этому способствовали переселения как эскимосов, так и оседлых чукчей Берингова моря на побережье Чукотского моря в годы, неблагоприятные для добычи морского зверя, и вследствие наплыва браконьеров (Ресин, 1888. С. 57–62).

К концу XIX в. хозяйство эскимосов стало приобретать товарный характер. Распространилось огнестрельное оружие, росла торговля с русскими и американскими промышленниками, появились вельботы, значительно увеличилась добыча моржей и тюленей, появилась социально-имущественная дифференциация.

ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Хозяйство. Характерной чертой системы хозяйствования эскимосов была комплексность использования природных ресурсов, при этом морской промысел в течение многих веков оставался их основным занятием. Такой тип хозяйственной деятельности полностью удовлетворял потребности в пище, одежде, жилище и других средствах жизнеобеспечения. Весьма разнообразны и специализированы были орудия промысла морских животных. Способ охоты выбирался с учетом природных условий местности, характера поведения животных, путей их миграции.

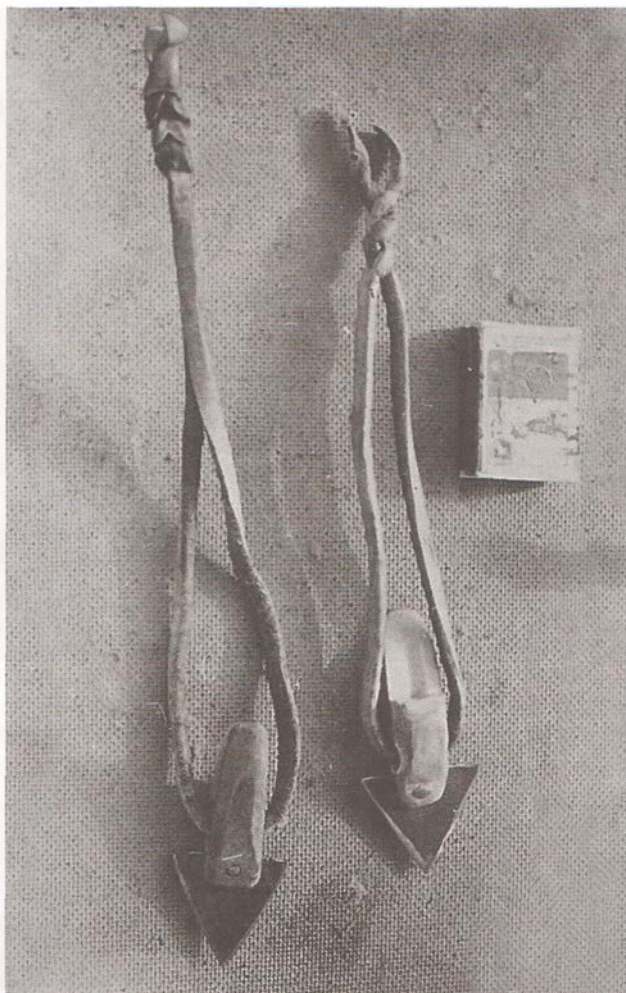
Охота. Охота на кита носила сезонный характер. Когда море освобождалось от ледяных торосов, эскимосы выходили бить гренландских и серых китов. На китов всегда охотились коллективно на больших байдарах (*умиаках*), поворотными гарпунами, позднее – с гарпунными пушками. Эта охота всегда была сопряжена с риском для жизни охотников. Добывали не взрослых китов, а молодых, закончивших кормиться молоком матери и перешедших на “взрослое” питание. Такой промысел не влиял на численность и структуру стада китов и позволял вести китобойный промысел “малыми силами”.

Достаточно предсказуемое поведение гренландского кита позволило выработать набор правил и запретов для успешного и относительно безопасного промысла этого зверя. Охотники подходили к животному почти вплотную, метали поворотные гарпуны с поплавками и копыя (*Богословская и др.*, 2007. С. 318).

Развитая до середины XIX в. добыча китов затем сократилась из-за их истребления китобоями. В советский период этот промысел был запрещен. В 1990-е годы удалось восстановить традиционную охоту на кита в поселках Лорино, Лаврентия, Уэлене, Инчоуне. Однако квоты на добычу серого кита осваиваются всего на 30–40%. Охота ведется на базе традиционных знаний с помощью как старинных орудий, так и современных средств (*Современное положение*, 2004. С. 60; *Богословская и др.*, 2007).

Охота на моржей и тюленей велась круглый год – на лежбищах, летом с лодок, зимой на льду у лунок. До XIX в. на тюленей охотились с помощью коротких метательных дротиков и гарпунов с каяков, либо гарпуном с берега, зверя также подстерегали у отдушины во льду.

До недавнего времени морж был главным промысловым животным коренных народов Берингова пролива. Основным объектом охоты являлись самцы: молодых били для еды, старых – ради клыков, из которых изготавливали самые разные предметы. В зависимости от сезона охотились разными способами. Весной охотились на плавучих льдах. Охотники, отыскав льдину с моржами, высаживались на лед и, подкравшись, убивали спящих животных копьем или гарпуном с каменными или костяными наконечниками. Охота на моржей среди дрейфующих льдов требовала хорошей физической подготовки. Разделяли добытых зверей прямо на льду или транспортировали их к поселку. В настоящее время этот вид промысла встречается все реже: многолетние плавучие льды у берегов Чукотки стали редкостью. На береговых лежбищах на моржей раньше охотились отгоном с копьем. Опытный охотник закалывал моржа на берегу в считанные секунды, направляя удар копыя точно в сердце. Летом, когда море освобождалось



Наконечники гарпуна

Эскимосы, чукчи. Чукотский АО, Иультинский район,
о. Врангеля, пос. Ушаковское. 1975 г. Фотоархив ИЭА РАН

ото льда, охота на моржей велась в открытом море с байдар. Сейчас добыча моржей на чистой воде ведется бригадами морзверобоев во всех береговых поселках Чукотки (Богословская и др., 2007).

Охота на нерпу велась на дрейфующем льду. У кромки припая нерпу промыслили специальными сетями, к которым прикрепляли поплавки из ластов моржей. В настоящее время на нерпу охотятся с малокалиберной винтовкой или самозарядными карабинами. Осенью, зимой и весной, до отхода льдов, охотники промысливают ее индивидуально сетями или отстреливая зверя с кромки припая и у разводей среди дрейфующих льдов, а также бригадами с вельботов или байдар (Богословская и др., 2007. С. 297).

Заметную роль в традиционном морском промысле эскимосов играет белуха. Одиноким белух ловят ставными сетями. Другой способ охоты – “в нагон”: охотники на байдаре или вельботе, находясь в стаде плывущих белух, убивают и сразу загарпунивают убитое животное, чтобы оно не успело затонуть. Ранее



Разделка моржовой туши

Эскимосы. Чукотский АО, Иультинский район, о. Врангеля. 1975 г. Фотоархив ИЭА РАН



Промысловый вельбот бригады охотников совхоза им. Ленина

Эскимосы, чукчи. Чукотский АО, Иультинский район, пос. Биллингс. 1975 г. Фотоархив ИЭА РАН

белуху добывали и со льда, ожидая ее появления в полыньях. В настоящее время в Энмелене почти ежегодно ловят одну-две белухи (*Богословская и др.*, 2007. С. 322).

Сухопутная охота у большинства эскимосов имела подсобное значение. Эскимосы охотились с луками и стрелами на горных баранов, волков, медведей, пушных животных, а также на птиц. В июне на скалах собирали птичьи яйца. Немало добывалось водоплавающей птицы. В целом же сухопутная охота у азиатских эскимосов потеряла свое значение уже к началу XIX в., а к его середине почти исчезли лук и стрелы. С середины XIX в. распространение огнестрельного оружия наряду с экономическими факторами способствовало возрастанию товарного значения охоты на лисицу и песца.

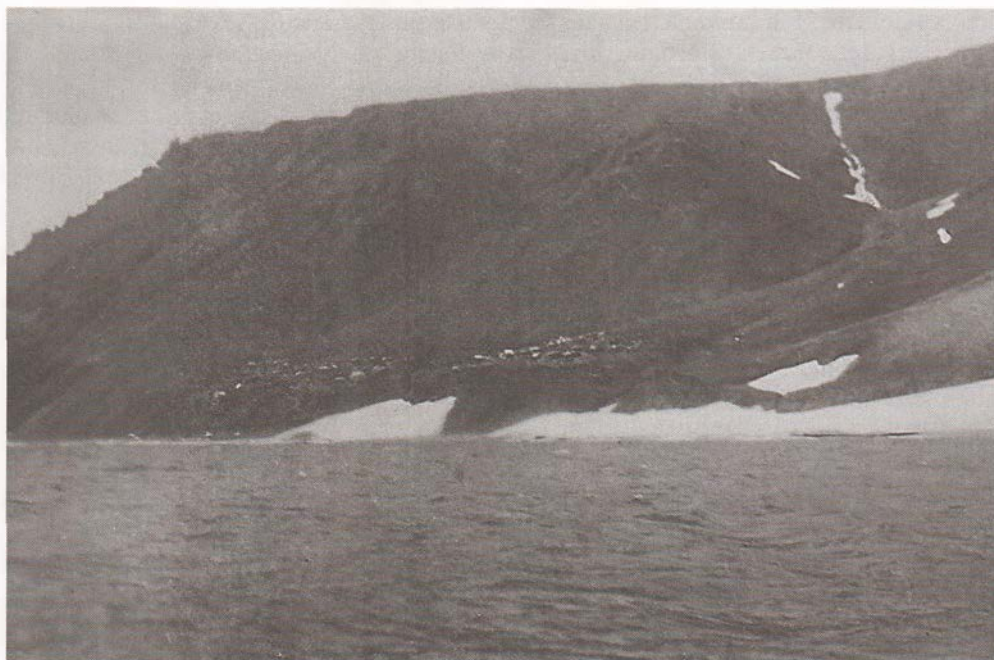
Значительная часть питания эскимосов обеспечивалась рыболовством. Рыбу в небольших количествах ловили круглый год, осенью делали запасы на зиму. Заготавливали рыбу самыми различными способами: ловили сетями, применяли сложные системы запруд, но чаще просто охотились – лучили острогами, били из луков или копьями.

Азиатские эскимосы разводили ездовых собак. Ездовое собаководство появилось несколько тысячелетий тому назад на северо-востоке Азии и северо-западе Северной Америки. Древние эскимосы держали собак разных пород и, вероятно, питались ими в голодные времена. Кормили их тем, что ели сами. И в настоящее время для улучшения шерстного покрова своих собак каюры подкармливают их рыбой даже в сезон охоты на морского зверя, а для поддержания хорошего общего физического состояния дают *мантак* (кожу кита со слоем подкожного жира) (*Богословская и др.*, 2007. С. 261, 275, 277). Некоторые семьи азиатских эскимосов, по большей части те, которые были в родстве с чукчами, держали домашних оленей (*Вдовин*, 1961. С. 55).

Поселения и жилища. Древнейшие поселения эскимосов (середина I тыс. до н.э.), обнаруженные археологами, располагались на окончаниях скальных мысов с флювиогляциальным чехлом. Поселения, возникшие во второй половине I тыс. н.э. и существовавшие до XIV–XVII вв., как правило, были приурочены к песчаным косам и располагались на террасах у лагун. Удаленность поселений от моря обычно не превышала 100 м. Эскимосы ориентировали вход в жилище со стороны моря, если не нужно было думать о дополнительных мерах защиты от внешней опасности. Поселения располагались друг от друга достаточно далеко (от 4 до 24 км) (*Гусев*, 2003. С. 399–405).

Расположение поселений зависело от условий охоты и рыбной ловли. Места для них выбирались так, чтобы было удобно наблюдать за передвижением морского зверя. Селения обычно располагались на возвышенных местах: зимние – на высоких террасах, летние – на выдающихся в море галичных косах, так называемых “поворотных мысах”, поскольку к ним близко подходят киты, моржи и тюлени во время своих сезонных миграций. Все эскимосы называли такие мысы “место, где все становится ясным” (*Богословская и др.*, 2007. С. 32–33). На стойбищах эскимосов было от 10 до 50 яранг (*Меновщиков*, 1959б. С. 3–36; *Крупник*, 1983. С. 65–93; 1989. С. 38–45). Продолжительность совместной жизни членов общины в стойбище зависела от наличия охотничьей добычи.

Наиболее древний тип жилища азиатских эскимосов (*нын'лю*) – полусферическая каркасная постройка с углубленным в землю полом, четырехугольная в основании. Этот тип жилища был распространен по всему побережью Чукотского п-ова и сохранялся до середины XIX в. Сарычев так описал это жилище: “Землянки служат сидячим чукчам жилищем в зимнее время. Они походят на алеутские юрты, углублены до половины в землю; свод над ними сделан из кито-



Поселок Наукан
Эскимосы. Чукотка. 1928 г. МАЭ. № И-115-10



Летние жилища в пос. Сиреники
Эскимосы. Чукотка. 1928 г. МАЭ. № И-115-5

вых ребр и жердей, покрыт травой, дерном и засыпан землею. Вход в землянку сверху сквозь малое отверстие; внутри ее довольно пространно; вид имеет продолговатого четвероугольника; по сторонам сделаны небольшие возвышения, на которых под пологами живут семьями чукчи. Посредине юрты ставят очаг из четырех больших камней и на оном разводят огонь для варения только пищи. За неимением дров жгут китовые кости, поливая их время от времени рыбьим жиром” (Сарычев, 1952. С. 237).

Длинные и толстые кости китовых челюстей либо бревна из плавника служили центральными и боковыми (несущими) опорами, на которые клали поперечные балки (также из челюстей кита) для настила потолка из китовых ребер или деревянных брусьев. Основу каркаса составляли 8 столбов по центральной линии (Смоляк, 1957. С. 5–21; Меновицков, 1959б. С. 39; Гуцол, 1984. С. 179–180; 1985; Кочешков, 1994б. С. 422). Стены ямы укрепляли камнями, черепами и ребрами морских животных. Сферическую кровлю устраивали из китовых ребер, установленных выпуклой стороной наружу. Пол мостился костями черепа кита и его лопатками. Каркас покрывали оленьими шкурами, обкладывали слоем дерна (до 2 м толщиной) с камнем, на крышу наваливали траву, засыпали землей и сверху еще раз покрывали шкурами (Соколова, 1998. С. 83–86). Большие каркасные землянки делились валиками-перегородками на три жилые камеры либо устраивались спальни-отсеки 3 × 3,2 м (*жупаны*). Позже на возвышении в виде нар ставили меховые пологи, отапливаемые жировыми лампами.

Жилища различались устройством входа. У одних был единственный вход – более или менее углубленный в землю коридор, у других – два: верхний – наземный (не через крышу), нижний – подземный. Верхним пользовались летом, нижним – зимой (летом его заливала вода) (Меновицков, 1959б). Стены подземного коридора обкладывали позвонками кита. Отверстие в крыше служило для освещения и проветривания. Если землянку строили с одним входом, то летом жители покидали ее, оставляя для просушивания, а сами располагались во временных шалашах (Иохельсон, 1908; Загоруйко, 1999. С. 195–199). В жилище с двумя входами были очаг (им пользовались летом) и нары, в доме с одним входом очага не было, пользовались жировыми лампами.

Известны варианты таких построек из плавника. В этом случае каркас состоял из 4–16 центральных, угловых и боковых столбов. Видимо, вариантом такой постройки было жилище, описанное Ю.Ф. Лисянским, – полуземлянка *баратору* (глубиной около 60 см) с угловыми столбами высотой свыше 1,2 м с перекладинами. На этом каркасе, на стропилах располагалась высокая крыша, покрытая травой. Стены жилища были завалены землей. Внутри оно делилось на общее помещение и пристроенные к нему спальные покои *жупаны* (площадью свыше 16 кв. м).

В XVII–XVIII вв. основным зимним жилищем эскимосов стали цилиндрико-конические каркасные яранги из оленьих шкур (*мын'тыг'ак*), подобные чукотским ярангам. Нижняя цилиндрическая часть состояла из вертикально поставленных деревянных (иногда двойных) или костяных столбов, обитых досками. Стойки нижней части соединялись обручем из деревянных планок. Внутри и чуть отступя от центра ставили столб, к которому крепили жерди конического покрытия, другими концами соединенными с обручем. В результате получалась асимметричная крыша в виде смещенного в сторону конуса (Соколова, 1998; Меновицков, 1959б. С. 45–47). Внутри такое жилище разделялось на две части: холодную (*натык*) и теплую, состоящую из мехового полога (*агра*). Полы почти везде были земляными, иногда их выстилали досками.

Вариантом стационарной чукотско-эскимосской яранги было жилище, основу которого составлял центральный столб, вкопанный в землю. От него в плане овала по радиусу втыкали в землю вертикально шесты, соединенные между собой по диагонали. Верхние концы вертикальных шестов скрепляли обручем. На него по радиусу клали горизонтальные шесты, подпиравшие центральный столб. Тонкие шесты, образующие остов крыши, нижними концами привязывали к обручу, а верхними – к верхушке центрального столба. Посредине этих шестов с внутренней стороны привязывали второй обруч, по величине меньший, чем первый, благодаря чему остов крыши имел куполообразную форму. Дверь делали из досок. Крышу покрывали шкурами морских зверей и брезентом и стягивали ремнями из моржовой кожи. Основным ремнем опоясывал покрывку у основания крыши, другие ремни стягивали покрывку сверху, к последним привязывали короткими ремнями камни. Вверху крыши устраивали дымовое отверстие. Этот шалаш представлял собой двухкамерное жилище. Иногда пологом разгораживали шалаш поперек. Когда в шалаше проживало несколько семей, делали несколько пологов (ИЭАС. С. 147; Соколова, 1998. С. 83–86).

А.В. Смоляк описала так называемую ярангу приморского типа у эскимосов. В действительности это – каркасный прямоугольный (или многоугольный, или овально-вытянутый) дом с каркасом из столбов, кольев, жердей и стенами из дерна или досок с двускатной крышей (Смоляк, 1957. С. 5–6, 11–12). Она же приводит материалы о землянках прямоугольной формы, состоящих из двух помещений (жилой и сеней-кладовой). Стены у них были из пластов дерна, камней (сени) и досок (жилая часть). Крыша двускатная, покоилась на вертикальных столбах, поддерживавших коньковые бревна. Известны полуземлянки и с двумя коньками: параллельно друг другу на двух парах столбов покоятся коньковые балки. Стены были сделаны из толстых вкопанных в землю кольев, упиравшихся вершинами в горизонтальные балки (Смоляк, 1957. С. 16–19).

Описание модернизированного варианта эскимосского жилища дал Г.А. Меновицков. Основа его – из дерева (каркас из столбов и балок), снаружи оно было обложено камнем и дерном так, что толщина стен достигала 1,5 м, обогревалось железной печкой или жировыми лампами. При постройке дома использовали гвозди, стекло (для окна), скобы, навесы для двери, масляную краску, но конструкция его традиционна (Меновицков, 1959б).

В каркасных ярангах эскимосы ставили для каждой брачной пары пологи – прямоугольные палатки из шкур оленей или морских зверей (в полуподземных жилищах – на нары). Основу такого полога составляли четыре кола и четыре перекладины; меховые покрывки из шкур молодых оленей, снятых поздней осенью, шили в два слоя, мехом наружу и вовнутрь. Входили в полог, приподнимая край его снизу, сидели и спали там на шкурах.

Освещал и отапливал полог жирник (*наник*), на котором готовили и пищу. Это была продолговатая неглубокая каменная, глиняная или деревянная плочка с одним или двумя выступами для фитилей, которые делались из лоскута, ваты или мха. Более древний жирник – плоский полукруглый камень с небольшим углублением посередине, куда наливался жир морского зверя (тюленя, нерпы). Когда жирник горел, в пологе было так жарко, что раздвались до пояса. Очаг, как правило, устраивали в холодной части яранги, он представлял собой два камня с промежутком между ними, где разводили огонь. Сосуд ставили на камни над огнем. В качестве столика употреблялась плоская деревянная доска продолговатой формы (*к'аютак*) с небольшим углублением посередине для стока жира и крови. Поскольку внутри полога целый день горел жирник, а в очаге тлел огонь, пок-



Постройка зимнего жилища в пос. Наукан
Эскимосы, Чукотка. 1928 г. МАЭ. № И-115-39



Зимняя яранга в пос. Унгазик (Чаплино)
Эскимосы, Чукотка. 1928 г. МАЭ. № И-115-34

рышка не отсыревала, и ее не надо было снимать для просушки (ИЭАС. С. 148; Меновщиков, 1959б. С. 50).

Если полуземлянку со временем сменило наземное зимнее жилище, то летнее почти не претерпело изменений. Летний шалаш азиатских эскимосов *пыль-юк* был аналогичен приморско-чукотскому. Это каркасная из жердей прямоугольная постройка с односкатной крышей. В нем жили с июня по август. Он был четырехугольной формы с покатой к задней стенке крышей. Устанавливали шесть стоек в плане прямоугольника, к которым привязывали поперечные и продольные жерди обрешетки крыши. Причем передняя поперечная жердь дополнительно скреплялась двумя перекрещивающимися жердями у входного отверстия. Поскольку три задние стойки были ниже трех передних, крыша получалась односкатной, а стенка со входом была выше противоположной. К боковым сторонам каркаса наклонно приставляли жерди. Остов целиком покрывали моржовыми шкурами или брезентом, перетянутыми ремнями. Размер типичного летнего жилища 3,5 × 5,5 м, высота передней стенки около 3, задней – 1,5 м. Вход был спереди. Внутри жилища устанавливался небольшой полог, часто просто подвешенный на ремнях и сделанный из оленьих шкур, в котором и жили люди. Низ покрывки палатки закреплялся большими камнями (ИЭАС. С. 138, 200; Меновщиков, 1959б. С. 47–48; Народы Сибири, 1956. С. 940).

До начала XIX в. у азиатских эскимосов еще встречались общинные дома – большие полуземлянки, в которых жило несколько семей, а также проходили собрания и праздники (Народы Сибири, 1956. С. 940; Арутюнов и др., 1982. С. 105).

В конце XIX столетия зажиточные эскимосы стали приобретать у американских торговцев легкие дощатые дома с двускатной крышей и окнами, которые служили обычно летним жильем или подсобным помещением для хранения продуктов и утвари (Народы Сибири, 1956. С. 940).

После 1930-х годов эскимосы стали строить более модернизированные жилища, напоминавшие яранги с асимметричной крышей, но с деревянными (дощатыми) стенами, обложенными дерном (Меновщиков, 1959б. С. 49–50; Дьяконова, 1995. С. 49–50). Постепенно они все более стали приближаться по форме к домам с двускатной крышей.

Пища. В традиционной пищевой модели эскимосов использовалось до 100 видов растений и животных, что заметно больше, чем у тундровых оленеводов. В пищу употребляли мясо всех видов ластоногих – основного источника белковой пищи – моржа, лахтака, кольчатой нерпы, крылатки, ларги, сивуча. Но главным и важнейшим был кит. Традиционная кухня эскимосов включает множество блюд из мяса, жира, кожи, плавников, языка и внутренностей гренландского и серого китов и белухи. Поскольку питались эскимосы главным образом мясом и жиром, они поглощали большое количество воды. Ели, если была возможность, помногу, хотя в еде были непритворливы и могли долго оставаться без пищи. Обычно на ловлю морского зверя или охоту отправлялись натошак (Богословская и др., 2007. С. 24, 373, 375).

Часть мяса заготавливали впрок: квасили, сушили, замораживали или вялили. На зиму запасали яйца птиц, сало в мешках из тюленьей кожи, мясо, которое укладывали на выложенное мелкими камнями дно ямы, чтобы оно не примерзло к земле. Ямы заваливали большими камнями, опасаясь непрошенных гостей – медведей и росомех. Мясо кита вялили так, чтобы, затвердев сверху, внутри оно оставалось сырым (*нувкурак*). Проварив в больших котлах, его помещали в мешки и заливали топленным тюленьим жиром. В таком виде *нувкурак* долго сохранялся, ели его только зимой. Характерным для эскимосской кухни способом обработки

мяса и рыбы было квашение в специальных ямах. Известно много блюд, приготовленных таким способом. Заквашивали сайку с кишками нерки, а также головы рыб, моржовый жир, мясо ластоногих и гренландского кита (*копальхен*).

Если все добытое мясо не съедали сразу, его укладывали на высокий помост достаточно высокий, чтобы не могли достать собаки. В холодную погоду мясо здесь хранилось прекрасно. Холодильником служили и земляные ямы.

В традиционной кухне эскимосов кроме квашеного мяса известно огромное число блюд из туш морских животных: мороженое мясо, кусок моржовой шкуры с жиром, шкварки из свежего моржового сала, толченые внутренности, смешанные со свежим моржовым жиром, белок из моржовой крови, нутряной жир моржа и др. Любимая пища всех береговых жителей Чукотки – китовая кожа с верхним слоем жира (*мантак*), которая употреблялась сырой без приправ⁷.

Варили мясо в длинной и мелкой сковороде, сделанной из мыльного камня, над жирником. На приготовление большого куска тюленьего мяса на лампе уходило полдня.

Деликатесом считался *акутак* – паштет из тертых сладких корней растений, смешанных с кровью кита и жиром морского зверя, мозг, глаза и губы тюленя. Свежая сырая печень его являлась превосходным противоцинготным средством. Кожа, мясо и жир белухи также всегда были любимым лакомством, которым потчевали гостей, а также обменивали на продукты оленеводства. Нерпичий жир до сих пор считается целебным средством, его вытапливают и пьют с различными блюдами, используют для консервирования продуктов на зиму – им заливают заготовки из мясных и растительных компонентов, прикладывают к ранам и порезам (*Богословская и др.*, 2007. С. 304, 322, 395).

Продукты собирательства играли важную роль в питании эскимосов, делали пищу не только вкуснее, но и служили источником витаминов, клетчатки и микроэлементов. На зиму заготавливали запасы листьев и корней съедобных растений. Летом и осенью в большом количестве употребляли морскую капусту и другие водоросли, в незначительных количествах собирали ягоды – морошку и особенно воронику, их ели часто со свежим тюленьим жиром, грибов в пищу не употребляли (Там же. С. 395–398).

Сиреникские эскимосы собирали в большом количестве толстые корни арктической ивы и закапывали их в землю. Зимой откапывали и снимали с них кору, которая служила приправой для блюд из мяса и жира. В Чукотском и Провиденском районах для этих же целей заготавливали листья ивы. Их укладывали под гнет и заливали холодной водой. Науканские эскимосы из замоченной массы листьев ивы приготавливали особое блюдо *к'ук'унльяк*: зеленая масса укладывалась попеременно с кусками моржовых лаптов или китовой кожи с жиром (*Меновицкиов*, 1974).

Высоко ценилась оленина, которую эскимосы выменивали у чукчей на шкуры морских животных. Из оленьего мяса и сала приготавливали “паштет”, запекали мясо, заготавливали на зиму в брюшине оленя оленьё сало с мясом, топили оленьё сало и т.п.

Рыбу вялили и сушили, ели в свежемороженом виде. Рыба с душком зимой замораживалась. Широко использовалась вяленая икра, квашеная и отварная рыба с жиром морского зверя, квашеные головы рыб, растертая и взбитая икра и многое другое. Мясо и жир белого медведя также употреблялись в пищу и ис-

⁷ *Мантак* содержит большой и разнообразный набор микроэлементов и витаминов, что в экстремальных полярных условиях делает его ценнейшим пищевым продуктом для людей и собак.

пользовались как корм для ездовых собак. Хлеб и лепешки уже два столетия входят в рацион северян. Табак впервые был завезен на Чукотку русскими в XVIII в. Для курения эскимосы пользовались курительными трубками сибирской формы из кости.

Распространение “европейского” стиля жизни привело к изменению питания коренных северян – доля покупной пищи в их диете возрастает, меняется состав пищи: потребление углеводов увеличивается, а жиров и белков – снижается, хотя по “европейским” нормам содержание жиров и белков в диете коренных северян еще остается высоким (*Богословская и др.*, 2007. С. 384). Они готовят супы из оленины, употребляют крупяные, овощные и молочные блюда, консервированные продукты, хлеб. Там, где эскимосы вынуждены полностью переходить на мучную и другие виды европейской пищи, появились болезни, неизвестные раньше, – рахит, авитаминозы и т.д. В настоящее время свежее мясо варят с луком и лавровым листом, слегка подсаливая; бульон пьют с перцем. Мясо, печень, почки жарят на животном и растительном масле, вытопленном жире морского зверя. В качестве гарнира широко распространены картофель, мучные изделия и крупы (*Богословская и др.*, 2007. С. 392–393).

Одежда. До конца XIX в. азиатские эскимосы носили глухую одежду без продольного разреза и застежек. Закрытый тип одежды был хорошо приспособлен к особенностям климата Арктики. В зимне-весенний период использовалась одежда и обувь из меха молодого оленя (*неблюя*), оленьего камуса и нерпичьих шкур. Одежда азиатских эскимосов значительно отличалась от одежды эскимосов Аляски, особенно Канады и Гренландии, как по форме, так и по материалу (в Гренландии и на Аляске использовались в основном шкуры морских животных) (*Вдовин*, 1961. С. 54). Обувь и одежду шили также из шкуры белого медведя.

Мужская одежда состояла из глухих узких кожаных натазников из нерпичьей шкуры, коротких кухлянок (меховых рубаш) из оленьего меха (*аткук*), меховых штанов до колен и торбазов. Летняя одинарная кухлянка шилась мехом внутрь, зимняя – двойная, мехом внутрь и наружу. Внутренние кухлянку и штаны надевали мехом к телу и шили из шкур неблюя, забитого в августе–сентябре. Верхние штаны шили из шкуры кольчатой нерпы, реже – ларги или молодого лахтака, мехом наружу. Такие штанины плотно натягивали на торбаса и завязывали. Иногда верхнюю кухлянку шили мехом внутрь, снаружи ее красили ольхой в терракотовый цвет и делали воротник из шкуры собаки с густой подпушью (*Богословская и др.*, 2007. С. 209).

Обычно охотники подвязывали кухлянку “пузырем” поясом (*тафси*) из нерпичьей кожи, расшитым белым оленьим волосом. Если зверобой упадет в воду, то “пузырь” поддержит его и не даст утонуть, пока не подоспеет помощь (*Народы Сибири*, 1956. С. 940; *Богословская и др.*, 2007. С. 208).

Женщины и мужчины носили на голом теле кожаные натазники, поверх которых надевали такой же, как у чукчей, меховой комбинезон (*к’альывагик*). Женские натазники были шире мужских. Детская одежда имела вид мехового комбинезона с зашитыми рукавами или прорезями для рук в рукавах сбоку.

Зимой во время дальних поездок надевали широкую кухлянку (парку) из оленьих шкур длиной до колен и с капюшоном. Летом для предохранения одежды от сырости поверх нее надевали глухую камлейку или плащ-дождевик с капюшоном (*к’инаг`ак*) из нерпичьих или моржовых кишок, позднее – из покупных тканей. На зимней охоте охотники часто носили камлейки белого цвета. Еще в конце XIX в., а в единичных случаях и позднее, эскимосы носили длинные кухлянки из птичьих шкурок перьями внутрь, которые с развитием обмена с чукчами-оленьеводами были вытеснены одеждой из оленьего меха. Одежду украшали

вышивкой или аппликацией из кусочков меха и кожи, утиными шейками, лисьим и беличьим мехом.

Головные уборы у эскимосов были редкостью, меховые шапки надевали только при переездах. В остальное время, даже в сильный мороз и на ветру, они ходили с непокрытой головой.

На ноги надевали меховые чулки (*чижи*) из оленьего камуса и меховые унты или нерпичьи торбаса (*камгук*) с косо срезанным голенищем из шкуры кольчатой нерпы или оленьего камуса и подошвой из кожи лахтака⁸; мужские торбаса – до середины голени, женские – до колена, поскольку женские штаны были короче мужских. Внутри под стопу подстилалась сухая трава, собирающая влагу. Носок выкраивался значительно больше подъема ноги в виде “пузыря”. Специальную непромокаемую обувь изготавливали из выделанных тюленьих шкур без шерсти. Края подошв таких торбасов загибали вверх и засушивали. Зимние торбаса часто делали из камуса, получаемого от чукчей-оленьеводов. Шкуры акибы, предназначенные для штанов и торбасов, подвергали специальной обработке, после чего они становились непромокаемыми (Народы Сибири, 1956. С. 940; Богословская и др., 2007. С. 209).

Обязательны были меховые рукавицы, привязывавшиеся к рукам. Еще одним необходимым предметом были снежные очки, состоявшие из деревянной полоски с прорезями. Весной, когда солнечные лучи ослепительно отражались от снега, такие очки предохраняли от слепоты.

Верхнюю одежду, рукавицы, летние и зимние торбаса шили сухожильными нитками. Они были прочными, размокая, набухали, не пропуская воду. Более толстыми и крепкими нитями из крупных сухожилий сшивали байдарные покрывки из моржовой кожи (Богословская и др., 2007. С. 395).

Праздничная одежда эскимосов отличалась разнообразием. При исполнении обрядовых танцев в пологе женщины надевали облегающие штаны длиной до колен из хорошо обработанной нерпичьей шкуры, выкрашенной в черный цвет. По краю они были обшиты белой и красной нерпичьей шкурой. Грудь иногда прикрывали ровдугой, но чаще оставляли открытой. Через плечо на грудь надевали бусы, а на руки – браслеты и перчатки. К косам прикрепляли металлические подвески и украшения в виде пуговиц из костей морских животных, к ушам – серьги. Танцевали обычно в летних торбасах из белой замши, расшитых цветными нитками и подшейным оленьим волосом. Головным убором был валик из ровдуги, выкрашенной в красный цвет и расшитый. По бокам к нему прикрепляли по белому перу чайки. Мужчины тоже надевали специальный наряд: облегающие штаны, короткие торбаса, тонкие длинные или короткие перчатки из ровдуги темного цвета. Перчатки имели специальный покрой, чтобы во время танца кисти рук могли свободно двигаться (Жорницкая, 1983).

Традиционная женская прическа эскимосок – две косы с пробором посередине, мужчины стригли волосы, оставляя длинные пряди на макушке, либо выстригали макушку, оставляя волосы вокруг нее (Народы Сибири, 1956. С. 941). До XVIII в. эскимосы, протыкая перегородку носа, вставляли носовые украшения из колец, стержней пера, бус, сколков раковин. Такие же предметы вставлялись в разрезы под нижней губой. Иногда туда вставляли целый ряд округлых пластин из раковин, похожий на ряд зубов.

Для магической защиты от болезней применялась также раскраска лица охрой и графитом.

⁸ Охотники северного побережья иногда делали подошвы торбасов из шкуры белого медведя.

Изготовление одежды и обуви было обязанностью женщин. Шкуры скоблили, снимали шерсть и мездру, дубили кашицей из оленьей печени. Нерпичьи и тюленьи шкуры для непромокаемой обуви размягчали зубами. “Для эскимоски рот – третья рука, поэтому у старух, – пишет Ф. Нансен, – зубы совсем стертые и обломанные” (Нансен, 1926). Из птичьих шкурок, шедших на изготовление рубах, выжевывали жир только пожилые женщины, у которых зубы были стерты до десен, и поэтому они не могли прокусить их тонкую кожу.

В XIX – начале XX в. наиболее богатые эскимосы пользовались бельем и имели верхнюю хлопчатобумажную или шерстяную одежду. В настоящее время эскимосы носят европейское платье, однако для охоты предпочитают традиционный костюм, которым пользуются и приезжие, особенно при переездах или на промысле.

Была широко распространена татуировка. В отличие от большинства народов мира эскимосы, как и чукчи, не пользовались при татуировании техникой уколов, а протягивали под кожей иголку с накрашенной ниткой. В качестве краски употребляли смешанную с жиром золу от пережженных водорослей. Самая сложная татуировка опытной женщиной выполнялась в течение одного, реже двух дней. Татуировали лицо, по рисунку можно было определить охотничьи подвиги мужчин и семейное положение женщин. Девушек татуировали с наступлением половой зрелости. С медицинской целью татуировку наносили на заболевшие органы. Например, при нервных заболеваниях схематические изображения человечков наносили на лоб над бровями. Одним из самых распространенных мотивов татуировки являлась Y-образная фигура (“китовый хвост”).

Мужчины татуировались реже, чем женщины. Мужская татуировка – кружки или полукружки около уголков рта (возможно, пережиток ношения прежде губной втулки), короткие линии на висках, фигурки человека на лбу над бровями. Татуировка женщин была богаче и разнообразнее. Она состояла из прямых или вогнутых параллельных линий на лбу, носу, подбородке. Значительно сложнее была татуировка щек, представленная обычно геометрическим орнаментом. Как правило, правую щеку покрывали татуировкой более сложной (“сетка”, арки, квадраты), левую – более простой. Иногда татуировали только одну щеку. На руках женщин татуировка покрывала тыльную поверхность кисти, запястье, нижнюю часть предплечья.

Татуировка азиатских эскимосов на протяжении, по крайней мере, двухсот лет, сохранялась до мельчайших подробностей. Такая стойкость этого обычая, отсутствие какой-либо эволюции и в общей композиции, и в частных элементах рисунка свидетельствуют о большой его древности (Митрюкова, 2000. С. 69–73).

Средства передвижения. По воде азиатские эскимосы передвигались на байдарках и каяках. Вплоть до начала XX в. байдары (*аньяпик*) широко использовались морскими охотниками от Чукотки до Гренландии. Это – каркасная, открытая сверху, плоскодонная лодка различных размеров и назначения, древнейший тип лодки у народов Берингова моря: легкая, быстроходная и устойчивая на воде. Она очень удобна для промысла, незаменима среди плавучих ледяных полей.

Основу байдары составлял легкий деревянный каркас, собранный на эластичных связях из ремней и китового уса. Каркас строили из лиственницы, которая долго не гниет, киль судна и штевни – из сосны. Ремни для связывания деталей каркаса делали из шкуры молодого лахтака. Обшивку лодок шили из шкур моржа, тюленя сухожильными нитками и натягивали на каркас (Народы Сибири, 1956. С. 938; Богословская и др., 2007. С. 232).

Байдара очень удобна при плавании во льдах. Борта ее под ударами льдин только пружинят, а не ломаются. При подвижке и сжатии льдов, благодаря обводам, байдару не затирало, а “выжимало” наверх; обшивка из моржовых шкур

не обледеневала; в открытом море при волнении до 5 баллов байдара двигалась, не зарываясь носом в волну и могла лежать практически на борту. Она исключительно легка, ее нетрудно вытащить из воды и перенести на значительное расстояние (Народы Сибири, 1956. С. 940; *Богословская и др.*, 2007. С. 245, 246).

Большие байдары использовались для дальних поездок, перевозки грузов, в военных походах. Они достигали в длину 20 м и поднимали свыше 4 т груза или 25–30 чел. Сейчас на Чукотке они не употребляются, лишь кое-где сохранились их полуразрушенные каркасы (*Богословская и др.*, 2007. С. 227).

Средние байдары длиной 8–10 м и грузоподъемностью до 1,5 т (*аньятик*) и теперь активно используются коренными жителями Чукотки.

Большими и средними байдарками управляли с помощью однолопастных заостренных весел, при попутном ветре поднимали квадратный парус из ровдуги⁹. Нередко гребцами на байдарках были женщины. Иногда вдоль берега байдару тянули ремнями при помощи собак (*Сарычев*, 1952. С. 237). Под рукой у гребца на палубе привязывали гарпун, дротики для птиц и поплавки. Все это крепилось между колышками из моржовой кости, которые часто украшали прекрасной резьбой. Умение строить средние промысловые байдары сохранялось к концу XX в. лишь у эскимосов пос. Сиреники¹⁰ (*Богословская и др.*, 2007. С. 227–228, 231).

Маленькие одно-двухместные байдары (длина 2–4 м, ширина 75–85 см, высота борта 35–45 см) были основными промысловыми лодками. На покрышку для нее шла одна лахтачья шкура и использовали ее для охоты на мелких тюленей, ловли рыбы и плаваний по тихой воде вдоль берега. На маленьких байдарках гребли двухлопастными веслами без уключин. В настоящее время одно-двухместные байдары еще встречаются на Чукотке у пожилых охотников.

Специальная лодка для морского промысла – каяк, это небольшое, узкое, с плоским дном, обтянутое кожей со всех сторон, в том числе и сверху, одноместное судно типа каноэ с небольшими вариациями у разных групп¹¹. Служила она в основном для морского промысла, но на ней могли плавать женщины и дети. Длина каяка – около 3 м, ширина – 45 см; он был настолько легкий, что его мог нести один человек. Каркас лодки представлял собой решетчатый остов из тонких деревянных или костяных планок, скрепленных между собой и обтянутых твердой моржовой кожей. Получалась крайне упругая, совершенно непроницаемая для воды лодка. Сверху оставлялось только небольшое круглое отверстие, которое стягивалось вокруг пояса гребца. Через этот люк охотник залезал внутрь и садился на дно. Гребли одним двухлопастным или двумя однолопастными веслами без уключин. Эскимосы не умели плавать, поэтому для плавания на каяке надевался специальный водонепроницаемый костюм из нерпичьих шкур с капюшоном (*тувилик*), который наглухо скреплялся с краями люка, в котором сидел охотник, так что человек и каяк представляли собой как бы одно целое, ни капли воды не могло проникнуть внутрь каяка. Однолучный каяк охотник переносил с места на место, надев его люком на голову (*Богословская и др.*, 2007. С. 227). М. Гвоздев так описал эскимоса в каяке: “...кухта вся кожаная и вверх кожаной, только что сесть в ней человеку одному, и на нем надета на платье рубашка, сшита из кишек китовых и обвязана кругом его кукты, руки и около головы, чтоб вода не залилась, а когда волна морская его всего обольет, то не может к нему в кукту попасть вода; да у него на кукте привязан великой пузырь надутый, для того, чтоб морской волной не опрокинула кукты” (цит по: *Косвен*, 1961. С. 170).

⁹ В Америке пользовались однолопастными байдарочными веслами, как у индейцев.

¹⁰ Зато на Аляске они и теперь активно используются эскимосами.

¹¹ Каяки могли быть и двух-трехместными. Тогда для каждого охотника был свой отдельный люк.



Байдара на подставах

Эскимосы. Чукотка, пос. Унгазик (Чаплино). 1928 г. МАЭ. № И-115-66

Плавание в каяке было верхом искусства, поскольку он был очень неустойчив на воде: охотник должен был уметь поставить переворачивающийся каяк на днище, не вылезая из него. Если лодка переворачивалась набок, то ударом руки о воду эскимос мог вернуться в нормальное положение. Оставаясь сухим, гребец мог переворачивать лодку вверх дном и возвращаться снова в вертикальное положение. По своим мореходным качествам это была лучшая эскимосская лодка. Этот тип лодки был распространен у алеутов и эскимосов от Чукотки до Гренландии и сыграл огромную роль в развитии морской охоты. Однако к концу XIX в. каяки почти исчезли из употребления, и эскимосы стали пользоваться только байдарками.

Вельбот, или “китовая лодка” (whaleboat), был создан во времена расцвета европейского китобойного промысла. На Чукотке первые вельботы появились в Унгазике (Чаплино). Здесь со второй половины XIX в. было основное место стоянки американских китобойных судов. Их капитаны нередко приглашали в качестве гарпунеров местных эскимосов, известных знаниями повадок китов. На заработанные деньги гарпунеры покупали вельботы (*Богословская и др.*, 2007. С. 249).

В начале XX в. жители Унгазика вели морской зверобойный промысел на байдарках и вельботах. В настоящее время охотники Чукотского р-на применяют несколько видов плавсредств во время промысла китов. В Лорино и Лаврентия наиболее эффективными для охоты на китов считаются мотолодки, на которых можно быстро догнать кита и легче маневрировать. В качестве вспомогательных судов используются вельботы и катера (Там же. С. 259).

Основными средствами передвижения по суше зимой служили собачьи нарты (к'имухсик) и ступательные лыжи (валгуягык)¹². До середины XIX в. нарты,

¹²Вероятно, у самых первых эскимосов на Аляске не было обученных собак, поскольку какие-либо признаки этого отсутствуют. Исследователи обнаружили санные полозья из моржовой кости, которые говорят о дальних путешествиях эскимосов вскоре после 1-го года н.э. В конечном счете у всех эскимосских групп появились собаки за исключением тех, что жили на островах и не нуждались в них.

подобно чукотским, были дугокопильными, на полозьях укреплялись семь-восемь дуг-копильев¹³. На них накладывалась рама, заменяющая настил. Она состояла из нащепов и семи-восемью поперечных планок. Передние концы полозьев соединялись дугообразно изогнутыми планками с нащепами (ИЭАС. С. 58–59). Крепление было мягким, отдельные части нарты скреплялись ремешками. Упряжь состояла из двух петель, соединенных между собою поперечной перемычкой. В петли продевались передние ноги собаки, перемычка ложилась ей на спину между лопатками. К концам петель пришивались постромки. Постромка каждой собаки привязывалась к передку нарты. Такие нарты напоминали остов умиака и обладали тем же преимуществом, что и умиак, могли выдерживать сильные толчки, не ломаясь. Длина нарт бывала от 3 до 9 м. Нарты были широкими или узкими, в зависимости от местности. Полозья были составными из дерева и кости, обшитые тщательно подогнанными друг к другу полосками моржовой кости. При отсутствии такой кости эскимосы пользовались сложенными в несколько раз отрезками моржовой или тюленьей шкуры. Чтобы сделать низ нарт гладким, эскимосы обрызгивали его водой и давали ей замерзнуть, растирая рукой или снежным ножом. Такой полоз, будучи гладким, как стекло, был подвержен растрескиванию и тогда его вновь обрызгивали водой. Некоторые нарты почти не имели деревянных деталей.

Бытовал у эскимосов еще один тип санок (*канрак*) – очень коротких, бескопильных, с полозьями из моржовых клыков. Они служили для перевозки байдар к воде и доставки добычи; тащил их сам охотник. Этот древний тип санок известен со времен древнеберингоморской культуры (Народы Сибири, 1956. С. 940).

Существовало два способа запряжки собак: веерная и цугом. С середины XIX в. веерная запряжка на Чукотке сменилась восточносибирской. В цуговой упряжке тягловая сила животных используется лучше, кроме того, у нее более высокая проходимость в торосах, по глубокому снегу и в лесу. Она больше приспособлена для дальних переходов и перевозки тяжелых грузов (*Богословская и др.*, 2007. С. 262, 270). Хорошая упряжка насчитывала до пяти-шести собак. Крупные эскимосские лайки-полуволки обладали густой шерстью и могли спать на снегу. Даже зимой их держали на привязи вне дома, кормили мороженой рыбой или моржовым мясом. В доме держали только щенков, женщины иногда носили их с собой под паркой, как ребенка. Взрослые упряжные собаки обучались совместной работе и подчинению вожаку.

Зимой эскимосы передвигались на коротких и широких лыжах-ракетках (снегоступах), которые предназначались исключительно для хождения по глубокому снегу. Такой вид лыж (ступательный) был распространен и у других народов Сибири и Северной Америки. Они делались в виде рамы из двух планок с поперечными распорками, переплетенными ремнями из нерпичьей кожи, и подбитой снизу костяными пластинами (Народы Сибири, 1956. С. 940). По льду передвигались с помощью специальных шипов из кости, укрепленных на обуви. Скользящих лыж они не знали¹⁴.

В настоящее время наряду с собачьими упряжками эскимосы пользуются современными транспортными средствами: вездеходами, тракторами, снегоходами. На дальние расстояния их перевозят автомобили, вертолеты и самолеты.

¹³ С конца XIX – начала XX в. дугокопильная нарта сменилась прямокопильной. Большую роль в распространении последней сыграло русское население (ИЭАС. С. 59).

¹⁴ В некоторых районах Арктики эскимосы пользовались коньками, вырезанными из моржового клыка.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И СЕМЕЙНО-БРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Традиционная социальная организация эскимосов представлена несколькими моделями. Одна из них, распространенная в Восточной Арктике, Гренландии и на Американском континенте, известна в западной антропологии как социальная организация “эскимосского типа” (Hughes, 1958). Другая, бытовавшая в Берингоморье, характеризовалась такими признаками, как наличие “унилинейных кланов, преференционной внутриклановой и локальной эндогамией, системой родства бифуркативно-коллатерального типа” (Членов, 2003). В XIX в. эскимосы не имели (кроме, возможно, берингоморских) родовой и развитой племенной организации. Азиатские эскимосы делились на три группы, каждая из которых имела свой язык: *айраны* (ныне чаплинцы), *пеэки* (наукапцы), *вутаэпцы* (сиреникцы).

На структуру общества эскимосов взгляды ученых расходятся. Имеющиеся по этому вопросу отрывочные сведения интерпретируются по-разному. Одни считают типичным для социальной организации азиатских эскимосов существование экзогамного отцовского рода (Меновщиков, Сергеев). Часть российских ученых середины XX в. считали, что в прошлом у эскимосов существовал материнский род. Подтверждение этого они видели в руководящей роли женщин в некоторых сферах общественной жизни эскимосов, особенно в религиозных обрядах. Следы существования в прошлом экзогамных норм прослеживаются, по мнению А.А. Бурькина, в различиях терминов для обозначения родственников с материнской и отцовской сторон (Бурькин, 2005. С. 246–254). Л.А.Файнберг полагал, что эскимосское общество находилось на переходной ступени развития от материнского рода к отцовскому и процесс этот в силу ряда условий не завершился, а формировавшийся отцовский род распался (Файнберг, 1964).

Рудиментом общеродового имени являлись, по-видимому, долго сохранявшиеся общие названия, которыми одна группа семей отличала себя от других. Например, в пос. Чаплино были известны группы семей, называющие себя общим именем Нынлювак, Лякаг’мит, Пагаг’мит и др.; в пос. Сиреники – Сиг’иниг’мит, Силякаг’мит и др.; в пос. Наукан – Мамрох’паг’мит, Ситкомаг’мит, Туграг’мит, Имтуг’мит и др. Свидетельством наличия в прошлом родовой организации служила, по мнению части российских исследователей, и преобладающая форма брака – парный брак с отработкой за невесту (Народы Сибири, 1956. С. 941–942).

Другие авторы отрицают существование у азиатских эскимосов в прошлом родовой организации (Членов, Крупник). На фоне двух крупных этнических общностей – северной и южной – М.А. Членов выделяет более мелкие, называемые им “племенами” или “кланами”. По его мнению, клановый коллектив был эндогамен, связан с определенной территорией и характеризовался устойчивым самосознанием, противопоставлением другим племенам и этническим группам, специфическими внутренними социальными подразделениями, антропонимическими особенностями, незначительно отличаясь по культуре от других кланов. Члены клана осознавали свое родство, совместно выполняли хозяйственные и ритуальные функции и, в свою очередь, дробились на более мелкие унилинейные родственные группы – линиджы, ведущие свое происхождение от общего реально существовавшего предка. Такое племенное деление характерно и для других народов Северной Сибири и эскимосов Северо-Западной Аляски (Членов, 2003).

К началу XX в. каждое поселение азиатских эскимосов состояло из нескольких малых общин, куда входили семьи, объединенные родством или свойством. Община занимала зимой отдельное полуподземное жилище, в котором каждая семья имела свой полог. У них существовали патрилинейный счет родства, брак с отработками за невесту. Наследовал после отца старший сын, после смерти жены муж должен был вернуться в дом своих родителей, а дети оставались в доме жены, но если дети были уже взрослыми, то их отец мог остаться с ними.

По родственному принципу были организованы важнейшие производственные объединения эскимосов, так называемые байдарные артели – *ан'ям има* (“байдары содержимое”). Члены артели были чаще всего ближайшими родственниками владельца байдары – его братьями, сыновьями, племянниками. Хозяином байдары являлся охотник, соорудивший ее силами своей семьи или получивший ее по наследству. Члены байдарной артели делили между собой охотничью добычу. Согласно преданиям, каждая такая команда занимала некогда отдельную круглую землянку с общим очагом, но каждая семья имела там особый полог (Народы Сибири, 1956. С. 941). В конце XIX в. отдельные семьи, входившие в байдарную артель, уже обособились. Каждая такая семья вела свое хозяйство индивидуально и объединялась лишь для промысла. С развитием меновой торговли складывалось имущественное неравенство, начали выделяться крупные торговцы, которые становились во главе поселений.

Порядок распределения добычи был следующий: мясо добытого моржа делили поровну между членами артели и всеми присутствующими при разделке зверя. Шкуру получали по очереди все охотники, но первым – хозяин байдары. Помимо этого он получал моржовые головы вместе с клыками. Так же распределялся и добытый лахтак. Убитый кит делился не только между всеми жителями поселка, но и всеми присутствующими. Хозяин байдары пользовался известным преимуществом: он получал лучшие пласты китового уса. Нерпа принадлежала охотнику, убившему ее (Народы Сибири, 1956. С. 942).

Руководил всей общественной и производственной жизнью односельчан *умилык*. По рассказам эскимосов, им становился человек, обладавший большой физической силой, ловкостью, смелостью и пользовавшийся уважением односельчан, которые ему добровольно подчинялись. Умилыком становился нередко человек, победивший в каких-либо состязаниях. Свое право быть старшим он периодически должен был отстаивать в состязаниях по бегу и борьбе с наиболее сильными односельчанами (Меновщиков, 2002. С. 25; Рубцова, 1954. С. 41; Жорницкая, 1983). Он начинал и прекращал промысловый сезон, определял время поездок к оленеводам для обмена и т.п. Вместе со стариками селения он разбирал ссоры и тяжбы между односельчанами. Функции “хозяина земли” переходили по мужской линии, обычно от отца к сыну. Победивший в состязаниях *умилык* становился рядовым членом общины, его место занимал победитель. С конца XIX в., пользуясь своим экономическим преимуществом, главой селения мог стать местный торговец.

Азиатские эскимосы постоянно вели оживленный товарообмен с оленеводами-чукчами, а также с американскими эскимосами, совершали поездки на о. Св. Лаврентия и на побережье Аляски. Обмен с оленными чукчами приурочивали к летнему забою оленей. Оленье мясо, сало, оленьи жиры, шкуры и камусы, готовые чижы, штаны, торбаса чукчи выменивали на продукты морского промысла – лахтачьи шкуры, топлёный нерпичий жир, сушеное мясо, белужьи жиры для ниток, лахтачью кожу для подошв, лахтачьи ремни для арканов, торбаса из нерпичьих шкур и др. (Богословская и др., 2007. С. 29–31). Такой обмен происходил вплоть до начала XX в. Развитие меновой торговли с русскими купцами и

американцами снизило значение этого обмена, усилило роль отдельных эскимосов как посредников в американской торговле с чукчами-оленоводами. В конце XIX – начале XX в. четырнадцать эскимосских торговцев успешно торговали от себя вельботами, механическими двигателями, китобойным огнестрельным оружием, боеприпасами и другими товарами.

Эскимосская семья выполняла четыре основные функции: экономическое производство и потребление, воспроизводство населения, обучение и социализация молодого поколения, расширение связей взаимной помощи и кооперации. Основной экономической единицей у эскимосов было домохозяйство. Оно могло состоять как из нуклеарной, так и из расширенной семьи. Причем в случае сосуществования нуклеарной и расширенной семей происходила специализация в их функциях. Нуклеарная заботилась о рождении и воспитании детей, социализации и обучении молодежи, а главной функцией расширенной семьи становились экономическое производство и потребление. Таким образом, на индивидуума воздействовали два взаимосвязанных процесса – развитие его личности в нуклеарной семье и подавление индивидуализма в системе расширенной семьи.

Расширенные семьи могли состоять: 1) из брачной пары с родственниками одной из супружеских сторон (родственниками могли быть и родители, и неженатые сиблинги); 2) из совокупности нескольких нуклеарных семей, связанных родством; 3) из полигамного союза (одного мужчины и его жен с родственниками или одной женщины и ее мужей с родственниками). И хотя различные типы семей или объединялись в различных сочетаниях, или жили раздельно, в любом случае основой семьи оставалось домохозяйство.

Обычай многоженства поддерживался, по-видимому, половой диспропорцией, возникавшей в среде эскимосов из-за суровых условий жизни, когда мужчины часто погибали на охоте.

Поскольку эскимосские общины были, как правило, эндогамны, то существовали твердо установленные правила относительно того, кто может быть брачным партнером. У некоторых групп, хотя и не существовало никаких специальных правил, эндогамия соблюдалась как общепринятая норма.

Брак заключался без всяких церемоний, и молодые поселялись либо в семье мужа, либо жены, там, где они были нужнее. Практически только обстоятельства диктовали, где поселиться молодой паре: они могли жить и у родителей одного из супругов, и в новом жилище, и с сиблингами одной стороны или даже уйти в новую общину. Позже они могли сменить место жительства, поскольку у эскимосов строгих правил по этому поводу не было. Преобладающим был брак с отработкой за невесту. Бытовали случаи заключения брачного договора между родителями малолетних детей и даже до их рождения. При заключении брака соблюдались некоторые запреты, однако его устройство не было формализовано. Женщина в семье имела сравнительно высокий статус, хотя и не могла участвовать в общественных делах.

Рождение детей в эскимосском обществе могло происходить и без образования семьи. В таком случае ребенок входил в семью родственников, чаще всего родителей матери. Но в большинстве случаев рождение ребенка означало окончательное формирование семьи, ее укрепление и даже общественное признание. Эскимосы очень любили детей и хотели иметь их как можно больше. Бездетные пары усыновляли детей своих родственников, которые, в свою очередь, считали своей обязанностью дать такой паре одного из своих детей. С приемными детьми обращались, как с родными.

За длительный период освоения труднодоступных и суровых северных территорий эскимосы не только выработали свой уникальный хозяйственно-куль-

турный комплекс, они нашли наиболее эффективные способы передачи знаний о нем подрастающему поколению (Stern, 1999. Р. 502–514; Thorpe, 1998. Р. 403–408; Briggs, 2000). Отношение эскимосов к детям и их воспитание мало чем отличалось от таковых у других охотничьих обществ, находившихся на том же уровне развития.

Воспитательно-обучающий процесс у эскимосов можно разделить на несколько периодов. В пределах возрастных границ каждого из них изменялись задачи и содержание воспитания. Первый период, в основном, характеризовался подражательным обучением, которое проводилось в игровой манере. В это время наиболее важное значение имели спортивные и развивающие игры, фольклор, подражание взрослым. Второй период – приобщение к общественно-полезному труду, когда происходит половая дифференциация обучающего процесса и посильная помощь родителям. И третий период – самостоятельная деятельность молодежи в рамках семьи или общины.

Очень трудно выявить точные возрастные границы каждого периода у разных групп эскимосов, которые часто различались. Детство у эскимосов было длительным периодом – от 1,5–2 до 12–14 лет.

Одним из принципов воспитания детей у эскимосов было предоставление им самостоятельности. Их редко или никогда не наказывали, никогда на них не кричали. От дурных поступков их удерживали увещеваниями, и если было необходимо, то и насмешкой. Отсутствие наказаний объяснялось верованиями эскимосов: считалось, что в детях возрождаются умершие родственники. А как можно наказывать своих предков?!

Ребенка часто называли именем недавно умершего родственника. Если ребенок был здоров, значит, имя было “правильным”. Если он болел, то необходимо было дать ему другое имя.

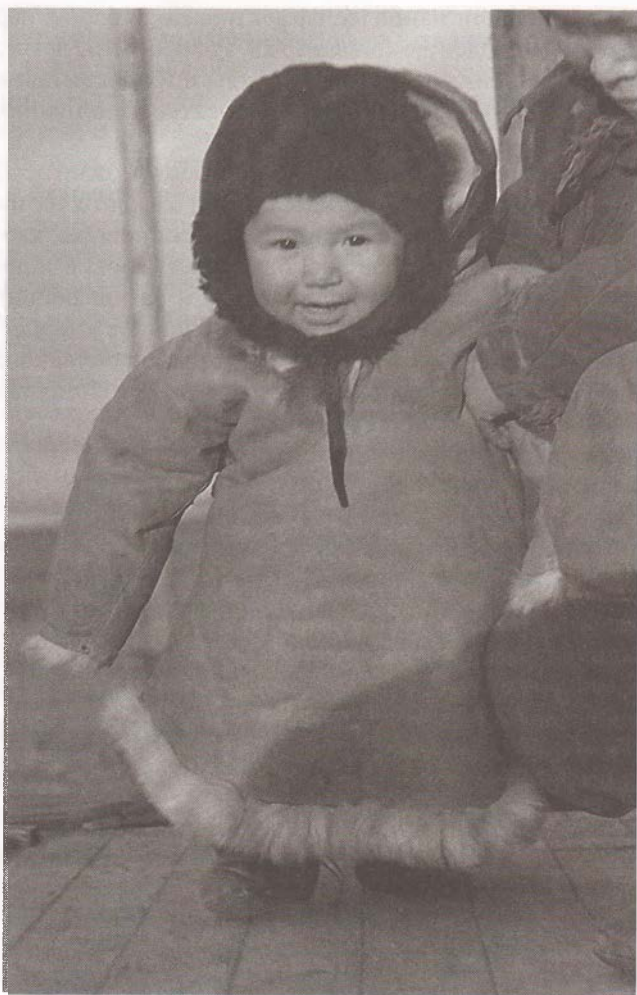
Дети младшего возраста пользовались неограниченной свободой, но, вырстая, они должны были безоговорочно повиноваться родителям вплоть до зрелости. В семьях между детьми одного пола существовала возрастная субординация – младшие подчинялись старшим, между разнополыми – наблюдалась сдержанность.

Важной частью воспитательного процесса являлось обучение. Оно начиналось с игр, которые тренировали умственные и физические способности детей. Существовало много игр на свежем воздухе, в которых участвовали и мальчики, и девочки. Они играли в мяч, в прятки, упражнялись в прыжках на натянутых шкурах, перетягивали друг друга, держась за руки, боролись и танцевали.

Большую часть времени дети посвящали играм, имитирующим деятельность взрослых. Они учились обращению с собачьими упряжками, запрягая щенят в маленькие нарты, мальчики обучались метанию копья и стрельбе из лука. Такие игры подготавливали детей к производственной деятельности и самостоятельной жизни. Взрослые часто принимали участие в их играх.

Развита была у эскимосов и система физического воспитания, включавшая разнообразные тренировочные упражнения. Прежде мальчики должны были двигаться не шагом, а бегом, поднимались с камнями в гору, чтобы все время тренировать ноги. Детей учили стоицизму; маленьких детей закаливали, погружая в холодную воду.

С 12 лет мальчики уже могли использовать собачий транспорт для доставки мяса в лагерь, рубить дрова и ходить в короткие охотничьи походы. Когда ребенок проходил мимо работающих взрослых, он обязательно должен был им помочь по мере своих сил (Богословская и др., 2007. С. 44). В возрасте 16 лет юноши уже принимали участие в охоте наравне со взрослыми.



Маленький эскимос

Эскимосы. Чукотский АО, Провиденский район, пос. Провидения.
1964–1965 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 531

Старики знакомили молодежь с преданиями, традициями и обычаями группы. Девочки обучались у старших женщин искусству обрабатывать шкуры и делать обувь, а также женским танцам¹⁵. Подражая матерям, девочки присматривали за младшими братьями и сестрами, приносили лед, очищали шкуры от жира. Молодые девушки собирали топливо, корни и ягоды, обрабатывали и сшивали шкуры. У девочек и мальчиков были большие возможности встречаться во время игр и танцев на открытом воздухе, где взрослые всячески поощряли их показывать свои умения. Физическая зрелость человека совпадала, как правило, с социальной.

В настоящее время на социализацию детей влияет и школьное образование, и нарушение преемственности поколений. Эффективность эскимосской семьи как проводника традиционной социализации сведена к минимуму. Однако в наиболее отдаленных районах родители все еще обучают детей некоторым традиционным навыкам.

¹⁵ У тихоокеанских эскимосов девочки уже в 6 лет могли плести маты.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Народные знания. У эскимосов была развитая система народных знаний о природе. Они превосходно знали окружающую местность, умели предугадать погоду, определить направление пути во время пурги, знали строение человека и животного, могли различить зверя на расстоянии по признакам, известным только им, умели лечить болезни и раны и многое другое. В памяти северных охотников откладывались особенности погоды, состояние моря и льдов, распространение зверей, их поведение. Эти знания были эмпирическими, основывались на многовековом опыте и наблюдениях за явлениями природы и образно передавались в форме преданий, мифов, сказок. “И если эскимос не всегда правильно мог объяснить, почему произошло то или иное явление, то он почти всегда правильно использовал это знание в практической деятельности” (Wenzel, 1999. Р. 113–124). Полярные исследователи XIX в. предпочитали иметь эскимосов в своих отрядах в качестве помощников и проводников.

Мировоззрение и религия. Религиозные представления азиатских эскимосов близки к чукотским. Согласно их верованиям, существуют три главных божества: владыка воздуха и хозяин вселенной Киягнык, владычица моря Седна, владычица земли Пинга. Владычица моря – старая моржиха, живущая в хижине на дне океана.

Верили эскимосы также в некую безличную мощь, называвшуюся *сила* (*хила*), от которой зависели явления природы, удачи и неудачи человека. В некоторых диалектах эскимосского языка термин *сила* означает такие отвлеченные понятия, как “пространство”, “внешний мир”, “погода”, “стихия”, “воздух”. Все необычайное приписывалось *силе*. Она была повсюду и проникала во все (Меновщиков, 1988б. С. 5–22)¹⁶.

В каждом из миров, по представлениям эскимосов, существовало множество духов – добрых и вредоносных. Добрые отождествлялись с животными и птицами. Злые (*туг’ныг’ат*) представлялись в виде антропоморфных великанов или карликов, либо существами самых фантастических форм. При встрече с людьми злые духи приносили несчастье, болезни. Самым жестоким духом был подземный дух Нунайю. И добрых, и злых духов нужно было ублажать жертвами. Духи могли менять свой вид и были непредсказуемы, как природа (Народы Сибири, 1956. С. 943; Schott, 1984).

Земной мир, по представлениям эскимосов, населен многочисленными духами-хозяевами – *инуа*¹⁷, что буквально означает “его человек”, но это не душа в понимании европейца. Считалось, что *инуа* живут во всех одушевленных и неодушевленных предметах, в том числе в воздухе, в ветре, в воде, на земле. Все вокруг – растения, камни, земля, лед, вода, горы, холмы, явления природы, сон и другие состояния человека – все имеет своего духа-хозяина. От них зависит успех или неуспех хозяйственной деятельности. *Инуа* может принимать вид маленького человечка с деформированными чертами лица или маленькой копии того предмета или животного, духом которого он выступает. *Инуа* животных мог принимать облик людей. С *инуа* имеют дело только шаманы. Правда, во время

¹⁶ В некоторых мифологических сказаниях *сила* (*хила*), возможно, под влиянием христианства представлена в образе одного из небесных существ (Меновщиков, 1988б. С. 5–22).

¹⁷ У эскимосов Берингова пролива – *юа*.



Праздник зимнего солнцестояния – призыв духа
Эскимосы. Чукотка. МАЭ. № И-115-118

охоты эскимос мог сам призывать своего духа-помощника, чтобы получить его поддержку, либо спеть специальную песню, чтобы приманить добычу (Руссело, 1999. С. 143–144). *Инуа* могут быть разными по значимости, от самых крупных и главных хозяев до мелких и малозначимых. Кроме *инуа*, у живых существ есть просто душа – *тарнек*.

Добыча зверя не считалась его убийством. По представлениям эскимосов, животные хотят, чтобы их убивали, поскольку их души возвращаются, чтобы вновь обрести плоть. Зверь сам жаловал в гости к людям. О промысле зверя говорили: “оморжился”, “онерпился” и т.д. Все, чего хотят животные, – это чтобы их смерть была обставлена соответствующим ритуалом. Поэтому, когда животное убивали, выполнялся определенный ритуал, позволявший ему, по мнению охотников, возвратиться туда, откуда оно прибыло. “Гостя” старались всячески ублажить, чтобы он остался доволен приемом и снова пришел к охотникам. Так же, как у других охотничьих народов Севера, промысловый культ включал обряды по умилоствлению добытого зверя и его проводы с просьбами, чтобы он не сердился и возвращался к людям “во множестве”.

Всякий раз после добычи моржа или тюленя строго соблюдался обычай приношения даров “хозяину моря”. Охотник никогда не вносил добычу в дом, прежде чем его жена не выйдет навстречу и не “напоит” убитого зверя водой из специальной ритуальной мисочки. Этот обряд соблюдался неукоснительно. Черепа убитых животных благоговейно омывали в воде и относили в святилище. Нарушение обрядов грозило охотнику неудачей на охоте – никто из зверей не захотел бы снова стать добычей неучитивого человека (*Бронштейн*, <http://arctictoday.ru>).

Эскимосы верили, что если очень долго охота происходит неудачно, значит, охотник чем-то не угодил духам. В таких случаях приносилась жертва: духу моря, когда не удалась морская охота, или духу тундры, когда не удалась охота в тундре. В жертву приносили обычно маленькие кусочки кожи, отрезанные от

носа мелкого зверя или от кожи возле ушных отверстий и глаз кита, тем самым как бы возвращая духу всего зверя. Иногда жертвенным приношением становились небольшие кусочки внутренностей зверя (печени, сердца, легких и т.д.). Жертвоприношения могли быть общинными, семейными или индивидуальными (Богословская и др., 2007. С. 41, 43).

Старшина байдарной группы после коллективной разделки зверя уносил его голову в свое жилище, где хозяйка отрезала от носа и губ звериной головы куски шкуры с мясом, разрезала их на мелкие кусочки и укладывала в жертвенный деревянный сосуд в виде корытца – *мити*. С этим сосудом на берег моря шел сам хозяин, облаченный в специальный ритуальный плащ с нашивками-амулетами на спине. Он становился у самой кромки воды спиной к морю и через плечо выбрасывал ритуальные кусочки в воду, обращаясь к “хозяину моря” с просьбой, чтобы тот вместо присланного им “гостя” (т.е. добытого охотниками моржа) прислал в следующий раз столько, сколько кусочков от звериного носа он возвращает обратно в море (Меновицков, 1988б. С. 5–22).

Эскимосы посвящали животным специальные праздники. На этих праздниках охотники совершали обряд примирения с убитыми ими животными, приносили извинения за причиненные страдания. Они верили, что звери скоро снова возродятся к жизни, но уже в другом облике (Меновицков, 1959б; 1964; 1974; Воблов, 1952; Теин, 1975).

Наряду с праздниками существовал обычай бросать в море головы морских зверей, что рассматривалось как возвращение морю, взятого у него (Богораз, 1939. С. 84, 98).

С охотой и приготовлением пищи из мяса животных, добытых на охоте, был связан ряд запретов. Так, запрещалось варить и есть вместе мясо морских, речных и сухопутных животных. Нельзя было есть в один день рыбу и оленину, нельзя было охотиться на сухопутных животных после рыболовства, хранить их одновременно в жилище и т.п. Многие запреты распространялись на женщин, особенно в менструальный период и после родов. Считается, что нарушение женщиной подобных ограничений грозит бедой не только ей самой, но и всему роду или поселку. Запреты эти, впрочем, различались у разных групп эскимосов (Теин, 1995. Р. 209–214).

Существовали запреты убивать касаток, волков и боронов. Особенно почиталась касатка, которая считалась мужчиной-охотником и покровительствовала, по мнению эскимосов, морской охоте летом, а зимой, превращаясь в волка, помогала охотнику в тундре; она изображалась на байдарках, ее деревянное изображение охотники носили на поясе. Вплоть до конца XX в. в Сирениках рулевые байдар, приметив касаток, сыпали им в море чай и табак, а если его не было, крошили сигареты. Морские охотники считают их своими помощниками при охоте на моржей. Существовало поверье, что касатки на зиму якобы выходят на берег и превращаются в волков, чтобы охотиться на оленей. По-видимому, похожие охотничьи приемы волков и касаток и породили представление о том, что это два обличья одного и того же зверя. На касаток никогда не охотились, а пожилые охотники до сих пор стараются не трогать и волков (Богораз, 1939. С. 27; Богословская и др., 2007. С. 39).

Амулеты, татуировка и рисунки охрой и графитом на лице защищали от злых духов, болезней, помогали в промыслах. Амулеты у эскимосов были широко распространены, они могли быть семейными или индивидуальными. Первые, связанные с семейными обрядами, передавались по наследству. Ими могли стать части животных, птиц или каких-либо предметов. Индивидуальными амулетами были, как правило, костяные или деревянные изображения живых существ, бусины, которые одновременно служили и украшениями.

В религиозных ритуалах часто использовались маски, изображающие различных духов.

Для мировоззрения и религии эскимосов характерен шаманизм, который включил в себя различные элементы дошаманских верований и практик. Служителями культа являлись шаманы (*ангекок*, *ангакок*) (*Paper*, 1990. Р. 85–94; *Riches*, 1994. Р. 381–405; *Теин*, 1999. С. 96–99).

Шаманские церемонии играли большую роль в жизни поселка. Шаман являлся посредником между духами (*тунг'ныг'ат*) и людьми. Благодаря общению с духами-помощниками (*törnak*) он “изгонял” болезни, помогал вернуться пропавшим в тундре или унесенным на льдине, “устанавливал” хорошую погоду и “вызывал” промысловых зверей. У духов помощников был, в свою очередь, свой хозяин (*tornarsuk*).

Шаман мог нейтрализовать действия злого колдуна или другого шамана, наславшего порчу. Одной из его обязанностей было “путешествие” к луне или к хозяйке моря с просьбой “выпустить” животных, чтобы охота была удачной.

Особого костюма у эскимосского шамана не было, на шаманскую специализацию указывали особые знаки на обычной одежде: подвески, бахрама, кисти. За свои услуги шаманы получали вознаграждение.

Шаманами могли быть и мужчины, и женщины, но последние считались более сильными шаманами. Женщина руководила религиозной жизнью семьи. В ее ведении находились священные амулеты (охранители); она готовила обрядовую пищу; старейшая в семье женщина наносила татуировку и знаки помазания.

Эскимосы мало подверглись христианизации (в начале XX в. к ним проникали миссионеры из Америки), и сегодня они продолжают сохранять анимистические верования, промысловые культы и видоизмененный шаманизм.



Шаманское камлание

Эскимосы. Чукотка, пос. Унгазик (Чаплино). 1928 г. МАЭ. № И-115-111

Эскимосы считали, что человек имеет три души. Одна умирает вместе с телом. Вторая – это имя души. После смерти человека она скитается, пока этим именем не назовут ребенка, одного из потомков умершего, чаще всего – внука, в тело которого она входит. Чья именно душа заключена в теле ребенка, определял шаман. Но душа предка остается в ребенке лишь до тех пор, пока его собственная душа не окрепнет. Потом душа предка покидает ребенка, и что с ней в дальнейшем делается, неизвестно.

Третья душа может отправиться либо в нижний, либо в верхний мир, что зависит от характера смерти. Умершие естественной смертью попадают в нижний мир, который находится под землей, в нем все точно так, как и в “этом” мире.

Души убитых или самоубийц, а также погибших на охоте попадают в верхний мир, тоже похожий на земной. Хоронили таких покойников на общем кладбище, однако вскрытия тела не делали. Считалось, что если человек погиб в море, то его душа уходила в “морской мир”, представления о котором были еще более неопределенными. Если тело утонувшего так и не было найдено, ему делали пустую могилу, в которую клали одежду покойного, но никогда не бросали одежду и личные вещи в море. Если труп умершего выбрасывался морем, его хоронили на обычном кладбище, но вещей не трогали (*Крупник*, 1980. С. 211).

Умершего естественной смертью хоронили обычно на следующий день. Покойному – новую, “погребальную” одежду, желательно белого цвета. Для мужчин шили кухлянку, брюки, торбаса и рукавицы; для женщин – керкер, торбаса, иногда новую камлейку. Всю одежду (кроме женской камлейки) шили из оленьих шкур, а не из шкур морских животных, и только торбаса делали из кожи лах-така (*Крупник*, 1980. С. 208).

Умершего одевали в новую одежду, привязывали ремнями к одному или двум деревянным шестам, на которых спереди и сзади делали ременные петли для переноски тела, лицо закрывали шкуркой оленя или капюшоном, чтобы дух умершего не мог видеть дороги, по которой его несли, и не вернулся. Г.А. Меновщиков отмечал, что умершего выносили через специальное отверстие в задней стене яранги, которое затем тщательно заделывали, чтобы душа покойного не могла найти пути обратно (*Крупник*, 1980. С. 208; *Меновщиков*, 1959б. С. 93). Перед выносом тела родственники и близкие умершего совершали трапезу.

На месте захоронения с умершего снимали одежду и производили вскрытие, с целью узнать причину смерти. Если причина была ясна, вскрытия не делали (*Богораз*, 1939. С. 193). По сообщению И. Крупника, «один из близких родственников-мужчин, чаще всего брат или сын умершего, вскрывал ему ножом грудную клетку и брюшную полость и “открывал” их. Затем внутренние органы умершего тщательно осматривались, при нахождении опухолей, язв и т.п. пораженные участки тканей и органов вырезались ножом и складывались рядом с телом. В частности, так обрезали верхушки легких при открытом туберкулезном процессе, куски печени при эхинококкозе, почки и т.п. После этого грудную клетку снова “закрывали”...» (*Крупник*, 1980. С. 209).

Наиболее распространенным у азиатских эскимосов было захоронение в каменных осыпях (*Михайлова*, 2000. С. 82–87). Кладбище располагалось на этих осыпях на склонах сопок, иногда даже прямо над поселением. В прежние времена, поскольку в замерзшей земле невозможно выкопать могилу, тело покойного с вытянутыми ногами и прижатыми к туловищу руками оставляли просто на снегу или на поверхности земли, прикрывая лицо и гениталии небольшими кусоч-



Старинные наземные захоронения близ пос. Энурмино
Эскимосы, чукчи. Чукотский АО, Чукотский район. 2007 г. Фото Н.В. Хохлова

ками оленьей шкуры или плоскими камнями. Вокруг него располагали крупные камни, причем самый большой ставили около головы. При закрытом погребении могилкой служила неглубокая ниша в камнях – сверху насыпали небольшой холмик из камней либо тело заваливали камнями. Такие типы захоронений резко отличаются от известных на Чукотке древних эскимосских погребений древнеберингоморского, бирникского и пунукского периодов (т.е. от начала нашей эры до XIII–XV вв.), которые совершались в специальных углубленных в землю могильных камерах, обложенных и перекрытых каменными плитами, китовыми костями, иногда деревом и т.п. (*Крупник*, 1980. С. 209).

При одновременной смерти матери и маленького ребенка их хоронили в одной могиле на общем кладбище. На могилы детей обычно клали их игрушки, деревянные миниатюрные байдары, маленькие деревянные тарелки и т.п. (*Крупник*, 1980. С. 212). Погребение шаманов проводили по обычному ритуалу.

Вокруг захоронения раскладывались предварительно испорченные принадлежавшие покойному при жизни вещи. Одежду умершего разрезали на мелкие части, нарты, на которых его везли, разламывали, все складывали рядом с телом, придавив камнями. Деревянный шест, к которому было привязано тело, оставляли обычно в ногах умершего. Ближе к голове клали личные вещи покойного, предназначавшиеся ему “в дорогу”. Возле мужчины клали ружье, нож, гарпун, иногда маленькую байдару, трубку, табак, инструменты; возле женщины – иголки, женский нож (*уляк*), деревянное блюдо, тарелки; в обоих случаях клали также чашки, чайники, иногда кастрюли или котелки (*Крупник*, 1980. С. 210). Все это делалось для “освобождения их (этих предметов. – *Н.Л.*) душ”, чтобы покойный мог взять души этих вещей с собой в “царство мертвых” (*Богораз*, 1939. С.133). На обратном пути с кладбища старались идти не сразу домой, а пройти хоть немного вдоль берега моря.

После похорон нельзя было громко разговаривать и смеяться, поскольку считалось, что шум может привлечь дух умершего. Эскимосы полагали, что душа мужчины витает над могилой в течение четырех дней, а женщины – пяти. В это время в жилище нельзя было шуметь и работать. Женщинам нельзя было шить, а мужчинам – вязать узлы и закреплять что-либо ремнями, поскольку, по поверьям эскимосов, так можно “притянуть дух умершего и навлечь на себя болезнь”. Если в семье за одной смертью сразу следовала другая, это объяснялось тем, что первый умерший, став злым духом, нашел дорогу домой и увел своего близкого. В этом случае ярангу переносили на новое место (Рубцова, 1954. С. 79; Меновщиков, 1959б. С. 93–94; Крупник, 1980. С. 210).

Поминки по умершим (*акх, исактук* – “кормление мертвых”) в прошлом проводились ежегодно в сентябре – начале октября, когда привозили свежее оленьё мясо, которое считалось лучшим “угощением” для умерших предков. Для поминок отваривали куски такого мяса, готовили сушеную рыбу, собирали и сушили траву *коопик* для поминального костра. Для “угощения” мертвых эскимосы старались не употреблять мясо морских животных, только в редких случаях, при отсутствии оленины, использовали мясо моржей и нерп, причем лишь строго определенные куски (грудинку или мясо от стенок желудка). Поминки проводились сравнительно небольшой, но постоянной группой родственников либо на кладбище у могилы, либо на специальном “поминальном месте”, отдельном у каждой группы (Воблов, 1952. С. 325; Крупник, 1980. С. 212).

На местах ежегодных поминальных обрядов из камней выкладывались кольца диаметром 1–2 м. Камни, образовывавшие круг, символизировали души умерших родственников. В ритуальной практике с той же целью использовались столбы из китовых челюстей. Однако большинство обрядовых действий проводилось внутри жилища, где и строились ритуальные сооружения. Основным элементом обрядового действа было совместное пиршество и жертвоприношение – “угощение предков”.

И.И. Крупник замечает, что “в больших эскимосских поселках с хорошо сохранившейся до XX в. клановой структурой (например, в Чаплине и, очевидно, также в Наукане) существовали специальные клановые участки поминальных мест; в поселках, где к этому времени клановая система была уже сильно нарушена (Сиреники, Имтук, Авань, Кивак), клановых ограничений на территорию поминок, по всей видимости, не было”. Костер, зажигаемый на могиле умершего, предназначался для “кормления” не только его души, но и душ всех остальных ранее умерших членов данной группы... Поэтому весь обряд фактически предстает не как поминки, т.е. памятная трапеза по конкретному человеку, а как совместное “угощение” его и ранее умерших предков (Крупник, 1980. С. 213–215).

Традиционный обряд погребения изменился уже к началу XX в. Исчезли обычаи вскрытия и очищения тела, разрезания на части одежды, упростился ритуал “кормления мертвых”. Уже в конце 1920-х годов эскимосы стали хоронить умерших в прямоугольных деревянных ящиках, сколоченных наподобие гробов, которые прикрывали сверху крупными камнями.

Промысловые праздники. Большая часть эскимосских праздников была связана с промысловым культом и приходилась на осенние, зимние и весенние месяцы. Праздники сопровождались танцами, песнями, драматическими представлениями, играми. Составными элементами праздников были жертвоприношения хозяевам моря, тундры, коллективная трапеза, обмен подарками (Fair, 2000. Р. 464–494; Михайлова, 1996. С. 45–79). Обрядовые элементы всех праздников включали в себя обращение к солнцу как к источнику жизни, изгнание злых и благодарение добрых духов, жертвоприношения хозяевам моря и тундры.

Важным элементом морской зверобойной культуры является система календарных праздников, поддерживающих охотничью удачу. Наиболее известными были: Праздник кита, Праздник моржовых голов, Праздник первого спуска байдары, Праздник молодого охотника.

Кит у эскимосов являлся главным промысловым животным, и его добыча отмечалась торжественной церемонией. Так, в Наукане она начиналась с того, что все байдары, участвовавшие в охоте на кита, перед тем, как его подтянуть 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. Встречать кита выходило не только местное население, но и гости из ближайших селений (*Жорницкая*, 1983). Жена хозяина 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, затем мясо раздавали остальным участникам охоты. Свою долю получали все жители селения и гости; оставшееся мясо закладывали в ямы.

Особые почести воздавались гренландскому киту. Если кит был добыт весной (когда эти киты идут с юга на север), то осенью (когда они пойдут в обратный путь, с севера на юг) ему устраивались торжественные проводы. Если же кит добыт осенью, то проводы ему устраивались весной (*Богословская и др.*, 2007). У некоторых групп эскимосов праздник устраивали в декабре независимо от того, когда был пойман кит. В празднике принимали активное участие все жители селения. К нему тщательно готовились, специально создавали и разучивали танцы.

Главным распорядителем и устроителем праздника был бригадир байдары, первый загарпунивший кита. О начале торжества жителей селения оповещали молодые парни, его родственники, традиционными словами: “*О сек, камай, сай-охси*” (“Снимите бубны, идите на праздник, идите на танцы”). Каждый старался прийти пораньше, чтобы занять лучшее место. Когда все собирались, в пологе, освещенном жирниками, становилось тесно и жарко. Если места не хватало, полог раскрывали, и зрители размещались в холодной части яранги (*Жорницкая*, 1983). В пологе развешивали миниатюрные изображения кита, байдар, с помощью которых, дергая за прикрепленные к ним ровдужные ремешки или волосные нитки, изображали охоту.

Поскольку убитый кит считался “дорогим гостем”, охотник стремился принять его как можно лучше. До тех пор, пока не отпраздновали проводы, киту всячески старались угодить. Охотник, добывший кита, никому не должен досаждать, ни с кем не должен спорить, ссориться, никому не должен отказывать в просьбе. Стараясь сделать приятное киту, охотник постоянно играл на бубне внутри своей яранги, несколько дней никуда не уходя из нее. Пляски на Празднике кита также продолжались и днем, и ночью, так как считалось, что кита необходимо развлекать¹⁸ (*Богораз*, 1939; *Богословская и др.*, 2007. С. 38).

На празднике в танцах воспроизводили процессы добычи и разделки животного. Церемония включала также обряды “кормления” убитого кита, угощение

¹⁸ Эскимосы так объясняли это Е. Рубцовой (1954): “Если к вам придет хороший гость, вы не уйдете от него. А кит – самый хороший гость, поэтому его оставить без внимания нельзя, иначе он обидится”.

участников праздника, танцы и театрализованные представления, раздачу подарков, обмен вещами, спортивные состязания, в заключение в море бросали кусочки сушеного мяса кита. По поверьям, таким образом возвращалась жизнь убитым животным.

Добыча серых китов, белух, горбачей не сопровождалась столь сложными и торжественными церемониями. Правда, черепа серых китов и горбачей складывали в ритуальные кольца и кучи, но, как правило, их сооружали вокруг уже вкопанных в землю черепов и нижних челюстей гренландских китов (*Богословская и др.*, 2007. С. 38).

Обряды встречи и проводов кита у разных семей передавались из поколения в поколение. Они имели единую структуру, но в деталях могли заметно различаться.

Тот же характер имел и так называемый Праздник моржовых голов. Он устраивался в летнее время и посвящался итогам весенне-летнего промысла. Головы моржей, добытых членами семьи, начинали собирать задолго до праздника, поскольку, чем больше было собрано голов, тем больше можно пригласить людей. В день, когда назначался праздник, хозяйка жилища раскладывала головы на шкуре и готовила угощение. Перед трапезой она садилась около голов и заводила песню, а присутствующие обходили их по ходу солнца, восклицая: “Огой! Огой!”. Затем гости усаживались, и хозяйка угощала их головами моржей. Самую большую голову получал старейший. После трапезы начинался танец. В празднике и в относящемся к нему ритуальном танце особую роль играли женщины (*Народы Сибири*, 1956. С. 943; *Жорницкая*, 1983).

Помимо Праздника моржовых голов, у некоторых групп азиатских эскимосов существовали церемонии, связанные с почитанием моржовых клыков и, видимо, ребер. Праздник клыков *наскуных-кылык* (*наск’уныхк’ылык*) описал И.К. Воблов. Его устраивали в июле, когда охота на моржей прекращалась из-за частых штормов. Церемония начиналась с того, что хозяин яранги и гости особыми выкриками и пением приглашали на праздник духов, от которых якобы зависела дальнейшая удачная охота. Во время праздника в яранге начинались танцы под аккомпанемент бубна, сопровождаемые выкриками присутствующих. Танцы изображали отдельные моменты морского промысла – охоту на морских зверей, птиц, разделку туш морских зверей, обработку их шкур и т.д. (*Воблов*, 1952. С. 322–324; *Жорницкая*, 1983).

Праздник начала морской охоты или Праздник байдары (“Спуск байдары на воду”) – *атыгак* был связан с надеждами на удачную охоту и приурочивался к весне. В.Г. Богораз указал на некоторые его особенности: обязательное присутствие на нем старейшей женщины, обрядовое хождение вокруг жилища по ходу солнца всех участников праздника в определенном порядке (впереди шла пожилая женщина, за ней следовал владелец байдары, рулевой, гребцы, а затем все остальные). После обхода жилища участники праздника входили в него и начинали пение. Оно сопровождалось пляской и битьем в бубен и продолжалось несколько часов (*Богораз*, 1939. С. 98; *Жорницкая*, 1983).

Все священные обряды, связанные с байдарой, в XX в. стали совершать и с вельботом. Например, весной был Праздник первой охоты, во время которого на борту вельбота также рисовали магический знак, обеспечивающий охотничью удачу и защиту команды от несчастий в море. Были случаи, когда во время охоты льды и течения уносили чаплинские вельботы к острову Св. Лаврентия. Чаплинцы пережидали там зиму у родственников и по чистой воде возвращались домой. После этого вельбот разбивали и приносили в жертву духам, поскольку ходить на нем в море никто уже не смел (*Богословская и др.*, 2007. С. 250).

В августе–сентябре чукчи-оленоводы подгоняли свои стада к морскому побережью и здесь производили сезонный забой оленей. В это время происходил торговый обмен между ними и эскимосами, который завершался торжеством с танцами и различными состязаниями (Меновщиков, 1959. С. 30–31; Жорницкая, 1983). Другие праздники также сопровождались обменом. Так, Е.С. Рубцова, подробно описывая эскимосский праздник *Саяк*, устраивавшийся 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” (Рубцова, 1954. С. 255). Упоминание о “торговых плясках” азиатских эскимосов имеется также у В.Г. Богораза (Богораз, 1939. С. 95), а описание его дает И.К. Воблов (1952. С. 327–329).

Разновидностью *Саяка* являлся Праздник обмена *Казива* (крутить). Он устраивался в конце января и длился три дня. Центральное место на этом празднике занимало вращение праздничного шеста. В последний день гости, вращавшие шест, исполняли танец (Воблов, 1952. С. 334; Жорницкая, 1983). Обрядовый танец, исполнявшийся по случаю добычи пушного зверя, был записан М.Я. Жорницкой в Уэлене в 1973 г.: в центре яранги становился мужчина, державший в руках шест, к которому были привязаны шкурки лисицы и песца. Мужчина вращал шест, а вокруг него под пение и удары в бубны танцевали (Жорницкая, 1983). К тому же типу относился и Праздник песца, описанный Г.А. Меновщиковым. Обменные праздники в настоящее время не устраиваются, но кое-какие воспоминания о них были еще живы в 1970-е годы.

Азиатские эскимосы, подобно чукчам и корякам, отмечали праздник рогов *Кильвэй*. Наличие хотя бы небольшого количества оленей у отдельных эскимосских семей обязывало их справлять праздники, связанные с оленеводством. Эти праздники проводились у эскимосов с теми же ритуалами, что и у чукчей (Богораз, 1939. С. 95, 100; Вдовин, 1961. С. 55).

Существовали и семейные праздники по случаю удачного промыслового сезона. Устраивались они либо одной семьей, либо несколькими родственными, посвящались обычно духу-покровителю охотника и проводились по общепринятым правилам. Во время такого праздника яранга украшалась изображениями промыслового инвентаря.

Танцы играли большую роль в жизни эскимосов. Их исполняли по самым различным поводам: после успешной охоты, приветствуя гостей, во время траурных церемоний. Многие ритуальные действия на праздниках сопровождались танцами с целью “задобрить”, “развеселить” духов тех или иных животных.

Хореографическое искусство эскимосов очень древнее. Об этом говорят, в частности, найденные в древнеэскимосских погребениях на женских черепах орнаментированные пластины-диадемы из моржового клыка, украшенные сложным орнаментом. Аналогичны им сохранившиеся до наших дней кожаные головные повязки у группы науканских эскимосов, которые они надевали во время танцев на празднике, посвященном проводам кита (Арутюнов, Сергеев, 1969. С. 173; Жорницкая, 1983).

Изучение народной хореографии науканских, сиреникских и чаплинских эскимосов выявило не только локальное своеобразие танцев каждой из названных групп, но и взаимовлияния в танцевальной культуре соседствующих народов. Так, сиреникские эскимосы заимствовали от своих соседей – тундровых чук-



Эскимосские танцы

Эскимосы. Чукотский АО, Чукотский район, пос. Уэлен. 1973 г. Фото С.Н. Иванова.
Фотоархив ИЭА РАН

чей – гортанное пение. От науканских эскимосов – береговые чукчи, проживающие недалеко от них, в с. Уэлене, переняли сидячие танцы и т.д. (*Жорницкая*, 1983).

Перед исполнением танцев азиатские эскимосы надевали специальные перчатки. Они придавали особую выразительность танцу, вся пластика которого построена на движениях рук.

Танцы сопровождалось ударами в бубен и выводимой голосом мелодией, что наблюдалось и у других народов Северо-Востока Сибири, но у азиатских эскимосов руки танцоров были всегда свободны, так как танцующим аккомпанировали на бубне другие, как правило, не занятые в танце мужчины (*Жорницкая*, 1983).

Эскимосские танцы – подражательные. По исполнителям они подразделялись на женские, мужские, смешанные; сольные и групповые. И хотя чаще всего мужчины и женщины танцевали отдельно, женщины при желании могли принять участие в танцах мужчин, жестких ограничений в этом отношении не существовало. По своему смыслу танцы делились на обрядовые и игровые (*Жорницкая*, 1983).

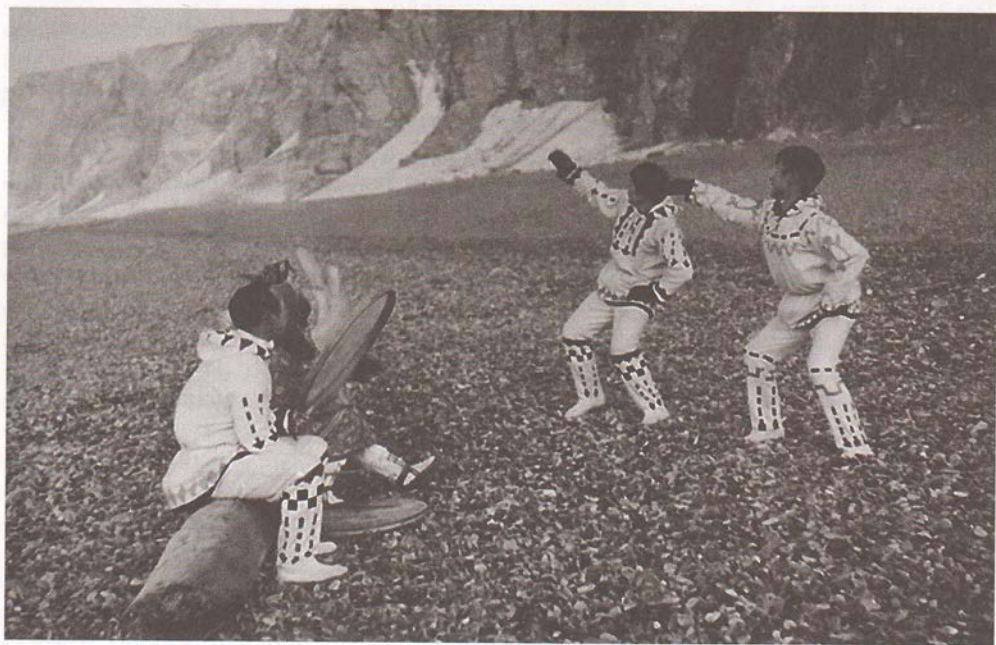
Обрядовые танцы азиатских эскимосов были направлены на то, чтобы умилостивить, убажить, задобрить духов охоты или духов убитых животных. Ведущими исполнителями обрядовых танцев выступали преимущественно женщины пожилого возраста. По тому, как исполнялись обрядовые танцы, их можно разделить на сидячие (женские), стоячие (женские и мужские), а также экстатические (мужские). Если мужчины и женщины танцевали вместе, то они стояли рядами, причем обычно женщины находились позади мужчин. Композиция танцев также 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 сопровождались возгласами и выкриками.

В танцах могли принять участие все желающие; женщины во время праздника всегда танцевали сидя. Сидячие танцы по-эскимосски (сиреникский диалект) называются *ак'умлютын*, *агулякут* (букв. "Сидя, руки, ноги танцуют"). Обычно танцоров было так много, что вдоль трех сторон полога 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 музыканты, 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.

На Празднике голов все присутствующие женщины, девушки, девочки, юноши и мальчики, за исключением самых маленьких детей, поочередно плясали и били в бубен (*Богораз*, 1939. С. 99; *Жорницкая*, 1983). Танец на Празднике моржовых голов исполняли много раз подряд, пока мужчины пели и играли на бубне, причем одни могли выйти из танца, другие – включиться в него. Под конец темп убыстрялся, и некоторые танцующие женщины и мужчины начинали подпрыгивать и помахивать руками над головой.

В эскимосо-алеутском мире были широко распространены танцы в масках, которые довольно реалистично изображали китов, моржей, тюленей, иногда из дерева вырезали причудливые маски для представления духов на церемониях.



Эскимосские танцы

Эскимосы. Чукотский АО, Чукотский район, пос. Уэлен. 1973 г. Фото С.Н. Иванова.
Фотоархив ИЭА РАН

В масках, по представлениям эскимосов, воплощались духи-хозяева соответствующих им животных. Ученые, занимавшиеся праздниками эскимосов, отмечали, что маски наряду с особыми головными уборами – налобными повязками являлись непременными атрибутами празднично-религиозных обрядов (Ляпунова, 1975а. С. 188; Соколова, 1972. С. 143). Е.А. Михайлова полагает, что маски символизировали перевоплощения танцоров в духов, которым посвящались празднества (Михайлова, 1995. С. 47–62). У азиатских эскимосов эти маски не сохранились, и об их виде можно судить по материалам, собранным у других групп эскимосов. Встречались и миниатюрные напальцевые маски. 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 (Жорницкая, 1983).

Сравнительный материал по традиционным танцам различных групп эскимосов и индейцев позволяет говорить о том, что обрядовые танцы азиатских эскимосов входят в широкий круг подражательных танцев, регион распространения которых охватывает северную оконечность Чукотки и Аляски, Алеутские о-ва и значительную часть Северной Америки.

Игровые танцы азиатских эскимосов исполнялись в разное время и по любому поводу – “для веселья”. Особенно часто их танцевали во время праздников, на которые собирались жители нескольких ближайших селений. Каждая группа эскимосов (например, науканская, узленская и нунамская) выставляла своих танцоров и певцов, и между ними происходили своеобразные состязания на лучшую песню и лучший танец. Для проведения танцевальных состязаний во многих селениях имелись специальные каменные площадки размером примерно в 5 м². В зимнее время нередко собирались у хозяина большой яранги. Семьи устроителей состязаний подготавливали подарки, своего рода призы, которые и вручали победителям (Жорницкая, 1983).

Игровые танцы четко делятся на мужские, женские и смешанные. Их обычно начинает молодежь (чаще – юноши). Движения в игровых танцах по сравнению с обрядовыми более разнообразны, и в отличие от обрядовых, они исполнялись не только в праздничной одежде и обуви, но и в обычной, будничной. Все игровые танцы исполнялись стоя.

В танце изображали охоту на моржа, полет чайки, охоту на медведя, уток, сбор яиц и пр. (Жорницкая, 1983). Многие современные игровые танцы: “Ворон”, “Охота на моржа”, “Охота на кита”, “Охота на каяке” и другие, сюжеты которых связаны с промысловой деятельностью эскимосов, в прошлом носили, по-видимому, обрядовый характер. Со временем, однако, они превратились в игровые, но некоторые специфичные для обрядовых танцев движения (например, пластика рук) сохранились (Рультынэут, 1989).

В настоящее время широко распространены женские танцы, изображающие повседневные занятия: “Сбор съедобных трав и корней растений”, “Заготовка жира”, “Езда на байдарке”, “Разделка кита”. Хотя в процессе разделки кита женщины практически не участвовали, но в танце они очень точно показывали эту операцию. Характерны женские танцы, имитирующие повадки птиц и животных.

Игры. Летом на открытом воздухе молодые люди соревновались в беге, борьбе, подьеме тяжестей, играли в мяч¹⁹. Существовали разные игры с мячом.

¹⁹ Мячом могла служить голова тюленя, наполненная сухой травой и кусками кожи, он мог быть сшит из оленьей ровдуги и набит оленьей шерстью. Размер его мог быть различным, но не более размера волейбольного мяча (Жорницкая, 1977а. С. 34–35; Богораз, 1949).

Игра *амракаметкон* представляла собой соревнование двух частей поселка. С каждой стороны стояла группа участников игры с одной девушкой впереди. Начиная игру, девушка первой группы бросала мяч в сторону второй группы. Вторая девушка должна была поймать мяч и убежать с ним. Ее пытались догнать и отобрать мяч. Сторона-победительница объявляла соревнование на лучшую песню и танец (*Жорницкая*, 1977а. С. 34–35). В игре *каплу чичватча* (дословно “в мяч играть”) обычно участвовали две группы – юноши и девушки. Играющие бегали по площадке, ловили мяч, передавали его из рук в руки. В процессе игры девушки ухитрялись прятать мяч в одежду, юноши пытались найти его и забрать; при этом зачастую они довольно свободно обращались с девушками (*Жорницкая*, 1977а. С. 34–35). Существовала также игра, отдаленно напоминавшая футбол. Мяч клали на землю посередине между двумя стойбищами; по сигналу их жители – всех возрастов обоего пола – стремились ударами ног по мячу пробиться с ним к противоположной стороне. Ни время игры, ни количество игроков команды не ограничивались (*Богораз*, 1949а).

Очень распространена среди эскимосов и чукчей игра *репалькпенкон* – “прыжки на моржовой шкуре”. Имелось несколько вариантов этой игры. М.Я. Жорницкая описала следующий: “Сухую моржовую шкуру растягивали, на ее концах делались прорезы, чтобы можно было держать шкуру руками. Один из юношей становился на середину, и его в таком положении подбрасывают вверх. Тот считался ловким, кто мог удержаться на ногах при приземлении. Иногда подбрасывали девушек. Ловкие девушки в тот момент, когда их подбрасывали в воздух, перебирали ногами, будто шагают, и приземлялись стоя” (*Жорницкая*, 1977а. С. 32–34).

Летом устраивали игру *пынылькутеткун* (“обменная игра”). Из моржового хряща делали небольшой шарик. Возле яранги на безветренное место ставили на землю ровный камень. Одна из женщин предлагала начать обмен. В руках она держала разные вещи: торбаза, камусы, перчатки. В игру вступала другая женщина, которой понравились, например, белые камусы. Женщина начинала бросать шарик о камень, а та, которая наметила себе белые камусы, пыталась его поймать. Если она забирала камусы, то обязана была принести свой подарок, не менее ценный. В игре принимали участие только женщины.

По случаю добытых моржей устраивали соревнования в гребле на байдаре. Кто приходил на байдаре первым, тому доставались внутренности моржа (*Жорницкая*, 1977а. С. 35–36).

Большой популярностью у детей пользовалась игра *к’соль* – “ворон”. Играющие стояли гуськом друг за другом, держа за пояс впереди стоящего. Впереди всех стояла “мать”, руки у нее были разведены в стороны, она защищает своих “детей” от “ворона”. “Дети” кричат: “Ворон, ворон, ты меня не съешь, глаза мои не выклюешь!”. “Ворон” бегают, прыгает вокруг и пытается оторвать “детеныша” от “матери”. Игра продолжается до тех пор, пока “ворон” не победит “мать” и не “съест” ее (*Жорницкая*, 1977а. С. 35–36).

Весной играли в игру *эмеюручит* – “с камнями”. Игра заключалась в следующем: китовое ребро устанавливали на определенном расстоянии от играющих. В него бросали камень-гарпун. Если играющие попадали в ребро, то бегали с большим камнем и бросали его в сторону, это означало, что кита убили. Если кита, т.е. большой камень, отнимала другая команда, то кит считался потерянным. Соревновались две команды (*Жорницкая*, 1977а. С. 35; *Леонтьев*, 1960).

Любимыми играми были перемена фигур из связанного концами шнурка, надетого на кисти рук. Играли также в кости, подбрасывали и ловили на острие палочки предмет с отверстием, типа серсо (*Богораз*, 1939) и другие игры.

Народные игры эскимосов связаны с древними верованиями и обычаями (*к'соль*), а также с обрядами жизненного цикла (*каплу чичватча*). Некоторые игры в прошлом, несомненно, имели магический характер (*репалькпенкон*) и устраивались для обеспечения удачи в промысле (*эмеюручит*).

Фольклор. Общеэскимосский повествовательный фольклор разделяется на следующие жанры: 1) мифологические (космогонические) предания; 2) волшебнo-мифологические сказки с подразделами: а) сказки о дружественных или брачных союзах, а также о враждебных отношениях человека с животными, б) волшебнo-героические сказки о чудесных похождениях героев и их борьбе с враждебными силами, в) сказки о злых духах – *тунгаках*, г) сказки о шаманах, магии, перевоплощении душ умерших предков и каннибалах, д) сказки о сироте; 3) сказки о животных; 4) героические предания; 5) бытовые рассказы (*Меновицков*, 1988б. С. 5–22). Однако такое деление условно, поскольку для эскимосского фольклора характерна жанровая нерасчлененность, сюжетный и жанровый синкретизм. Одни и те же персонажи могут быть героями и космогонических мифов, и волшебных сказок, и бытовых рассказов, и сказок о животных (*Ващенко*, 1998. С. 106–113; *Островский*, 2003а; *Бурыкин*, 2001б).

Сами азиатские эскимосы различают следующие виды устного повествовательного творчества: весть, новость (*унипак*), рассказ о действительных и знаменательных событиях в прошлом (*унипамсюк*), сказка или мифическое предание (*унипаган*).

Особенно ценились охотниками долгие, “истинные” сказания, заполнявшие пустоту зимней арктической ночи. В них говорилось о богине моря и ее старшем брате – месяце, о всемогущих и всеведущих шаманах и о таинственных отшельниках – *кивитоках*, об убийствах, кровной мести и ссорах из-за женщин, о сиротах, которые вырастают и мстят убийцам своих родителей, о долгих путешеств-



Фольклорный ансамбль танца “Уэлэн”. Танец рыбацков

Эскимосы, чукчи. Чукотский АО, Чукотский район, пос. Уэлэн. 1973 г. Фото С.Н. Иванова.
Фотоархив ИЭА РАН

виях и о встречах со страшными чудовищами, о голоде и изобилии, и о смелых охотниках, погибавших в морской пучине.

Культурными героями эскимосских преданий являются: а) хозяйка моря, сотворившая людей и животных; б) человекоподобный небожитель, регулирующий поведение и жизнь людей на земле; в) брат и сестра, ставшие луной и солнцем и регулирующие погоду; г) ворон – создатель живого и неживого мира; д) “хозяева” пространств и погоды и т.п. (Меновицков, 1988б. С. 5–22).

Одним из самых распространенных в эскимосском фольклоре персонажей мифологических преданий выступает “хозяин верхнего мира”, хозяин стихий, а также хозяин Вселенной, творец всего сущего, обладающий сверхъестественной силой. Однако представления эскимосов о создателе мира – очень нечеткие. Разные группы эскимосов называют его по-разному, но чаще всего его называют *сила* или *сила*.

В то же время в мифах и сказках эскимосов он предстает как обычный человек, ведущий образ жизни обычного эскимоса-охотника. Прямо из жилища он выплывает в море на каяке, пронзая копьем стену; гостей с земли небожитель спускает на землю через отверстие в полу землянки при помощи ремня, предварительно одарив их предметами, которые на земле превращаются в оленей, шкурки пушных зверей, мясные припасы и т.д.; он следит за соблюдением людьми обычаев предков и наказывает тех, кто их не соблюдает; он наделен также даром свершения чудесных деяний; местом пребывания “небесного владыки” может быть луна, тогда самим “владыкой” будет ее сын-месяц в облике человека (Меновицков, 1988б. С. 5–22).

Образ “хозяйки моря” и “создательницы” людей и животных в разных эскимосских фольклорных регионах трансформируется по-разному. Мифы о сотворении людей и животных, связанные с деяниями “девушки, не желавшей выйти замуж”, зафиксированы в целой серии версий у разных групп эскимосов. Почти у всех эскимосов существует представление о великом духе *Седне* – хозяйке моря. В одном из мифов она предстает девочкой, которая была выброшена из лодки, и, в то время как она цеплялась за нее, ей отрезали пальцы. Из этих обрубленных пальцев произошли тюлени, киты и другие морские животные, а она сама стала Женщиной моря, главным морским божеством, Хозяйкой морских животных, которая посылает людям добычу, если не сердится на них.

Образы женщины-прародительницы и женщины-морской владычицы объединены единым происхождением – это непокорные воле родителей дочери, однако их мифологические функции различны: земная создает людей и животных, морская распоряжается морскими зверями. У азиатских эскимосов и чукчей “создающей” девушкой выступает героиня из эскимосского рода Мамрохпагмит, обитавшего на Чукотском мысе. Позднее этот миф о девушке, творящей людей и животных, постепенно лишается созидательно-миротворческих начал и трансформируется в волшебную сказку. Владыкой моря может быть и мужской персонаж, например, “старик-нерпа” (Меновицков, 1988б. С. 5–22).

К жанру космогонических преданий в общеэскимосском фольклоре относится также весьма распространенный сюжет о брате и сестре, поднявшихся в погоне друг за другом на небо и превратившихся в солнце и луну.

В мифах азиатских эскимосов одним из “хозяев верхнего мира” считается *Киягнык* (букв. “жизнь”, “живущий”, “существующий”), который повелевает силами стихий и способен и к созиданию, и к разрушению. У них же существует образ морского духа – *Касака*, в котором некоторые ученые видят Большого кита – хозяина моря и всех морских животных, посылающего людям добычу.

Особое место занимает цикл сказок о Вороне, который распространен по всему ареалу расселения эскимосов (Ващенко, 1998. С. 106–113). Литература о

культурном герое в образе Ворона весьма значительна (см., например: *Богораз*, 1949а; *Мелетинский*, 1959; 1979; *Токарев*, 1964; 1965; *Вдовин*, 1965; *Жорницкая*, 1972). С древнейших времен Ворон был героем не только мифов и сказок, но также обрядовых танцев, песен, шаманских заговоров и игр. Ворон выступает в качестве культурного героя, создающего и разрушающего мироздание. Одновременно Ворон исполнял роль обманщика, шута, простака, трикстера, предающего даже интересы членов своей многочисленной семьи, насмехающегося над ближними или оказывающегося объектом насмешек или издевательств (*Меновщиков*, 1988. С. 5–22; Мифы народов мира, 1982).

Трансформацией мифологических преданий являются волшебнo-мифологические сказки. Они стали самым распространенным жанром устного повествовательного творчества эскимосов. В них мифологическая основа сочетается с рассказами о чудесных похождениях героев в различных мирах, об их столкновениях с великанами, карликами, гигантскими птицами, духами-тунгаками, с дружественными и враждебными человеческими и животными персонажами, о содружестве человека и животного, о брачных союзах между ними (*Меновщиков*, 1988б. С. 5–22).

Особый раздел в жанре волшебнo-мифологической сказки эскимосов занимают многочисленные повествования о злых духах *тунгаках* (*тунгыгак*, *тунгыгат*), которые представлялись в виде великанов или карликов, либо существами самых фантастических форм, каких только может создать воображение человека. При встрече они обязательно насылали на людей болезни и несчастья.

Сюжеты о тунгаках тесно связаны со сказками о шаманах. Тунгаки являются такими же врагами человека, каким может быть и злой шаман, который с помощью различного рода магических действий способен нанести вред человеку.

Эскимосские сказки о шаманах представляют собой повествования об общении шаманов с духами-тунгаками, с душами умерших из “верхнего мира” или с душами находящихся в плену у “хозяев” моря или неба, об оживлении умерших, излечении больных, о магических состязаниях шаманов между собой (*Меновщиков*, 1988б. С. 5–22).

Сказки о каннибалах зафиксированы в разных вариантах у всех групп эскимосов и также являются одним из древнейших пластов эскимосского повествовательного фольклора. Каннибалы представляются в сказках как в образах великанов человекоподобных или животных, чудовищ, так и в образе людей особого племени головастиков.

Одной из разновидностей волшебнo-мифологической сказки являются сказки о сироте, занимающие значительное место в устном повествовательном творчестве эскимосов. Сирота, преодолевший множество жизненных трудностей и препятствий, становится героем. В отличие от гренландских, канадских и частично аляскинских эскимосов, в фольклоре азиатских эскимосов этот вид жанра получил более насыщенную социальную окраску. Объясняется это непосредственными связями азиатских эскимосов с их соседями чукчами, занимавшимися оленеводством, у которых раньше возникла социальная стратификация. По мнению Т. Теина и Г. Меновщикова, в сказках чукотско-эскимосского региона мотивы социальных противоречий, особенно мотивы отношения к обездоленным людям, становятся преобладающими (*Меновщиков*, 1988б. С. 5–22; *Теин*, 1981. С. 31).

Сказки о животных включают сюжеты о персонификации животных персонажей, о животных – чудесных помощниках и покровителях человека, о брачном союзе женщины с животным, о перевоплощении человека в животное и наоборот. Мотивы такого перевоплощения отличаются множеством вариантов.

В одних случаях превращение человека в животное происходит без помощи чудесных или волшебных средств, в других – с использованием магических или волшебных приемов. Животные в этих сказках – помощники человека, наделенные чудесными свойствами предвидения событий. Иногда они выступают антагонистами героя.

В фольклоре азиатских и аляскинских эскимосов особое место занимают сказки о гигантских орлах. Общей чертой, выделяющей этот сюжет, является то, что птицы-великаны охотятся на дикого оленя или морского зверя (обычно на китов) и, когда возвращаются с добычей в свое жилище, сбрасывают с себя оперение и становятся людьми (Меновицков, 1988б. С. 5–22). У азиатских эскимосов множество сказок связано с китом и белым медведем. “Дух” кита в них представляется в образе человека, а белый медведь – *нанук* пользуется заслуженным уважением.

Жанр героических сказаний наибольшее развитие получил у азиатских эскимосов в связи с развитием в чукотском регионе двух экономических укладов – кочевого оленеводства и морского зверобойного промысла. Набеги кочевников на селения приморских жителей с целью захвата их имущества и пленников, борьба отдельных стойбищ и семей друг с другом, а также реальные исторические события, связанные со столкновениями казачьих отрядов с кочевниками-олeneводами – все это нашло отражение в устных традициях азиатских эскимосов²⁰.

У эскимосов сложился жанр бытового рассказа, в котором отражается повседневная жизнь людей. Веселили эскимосов короткие юмористические сказки и анекдоты, например, о каком-нибудь простофиле, который в разгар охоты на тюленя смог поймать только ворону, да потом еще и хвастался своей добычей.

Рассказчиками выступали наиболее талантливые члены общины или семьи, независимо от пола и возраста, обладающие хорошей памятью и даром эмоциональной, художественной речи. Слушатели, знающие сказку, внимательно следили за тем, чтобы рассказчик не исказил сюжета произведения. Постоянный контроль слушателей за исполнением сказки способствовал тому, что многие сюжеты без существенных изменений дошли из глубины веков до нашего времени.

Заклинания, по мнению эскимосов, обладали огромной магической силой. Они порой служили “боевым оружием” при столкновении враждующих стойбищ: враги отступали, испугавшись пропетого какой-нибудь старухой поношения. Заклинания, обозначаемые у эскимосов общим термином *канымсут*, включают еще и специальные обозначения в зависимости от цели их произнесения: *пиних’сатыт* – для лечения людей, *уйвалатыт* – для мщения обидчику, *ныкы-нютыт* – для удачи на охоте, *ауатаг’сигатыт* – для привлечения к берегу кита, *сил’альгиз’утыт* – для улучшения погоды. В основе этого деления лежат намерения говорящего (Petersen, 1990. Р. 95–103; Теин, 1981. С. 31).

Пение – одно из любимейших развлечений эскимосов. В прошлом были широко распространены певческие праздники, в которых участвовали и мужчины, и женщины, пели хором под аккомпанемент бубна. У каждого мужчины и у многих женщин были свои личные песни, сложенные ими самими в связи с каким-либо знаменательным событием. Известны и песенные состязания, своего рода “дуэли”, когда поссорившиеся “выясняли отношения” в песенной форме. В темные зимние дни, когда охота была невозможна, эскимосы много времени посвя-

²⁰ В фольклоре других групп эскимосов (аляскинском, канадском, гренландском) героических преданий типа азиатско-эскимосских не было, поскольку у них не было четко выраженного противоборства с другими племенами.

щали пению и танцам. Были такие знаменитые сочинители, которые отправляли песни с посыльными своим сородичам в отдаленных деревнях и получали от них песни взамен. Новая песня передавалась по кругу и вся деревня заучивала ее.

В поэтическом фольклоре азиатских эскимосов отмечены два вида песенного жанра, обозначаемые терминами: *атун* и *илаган*. Термином *атун* обозначается танцевальная песня, под ритмы которой коллективом певцов исполнялись обрядовые танцы в сопровождении бубна. В этом виде песни почти нет слов, а содержание танца выражается мастерством танцора (*Меновщиков*, 1988б. С. 5–22).

Термином *илаган* обозначались песни со словами. Каждая песня имела свое содержание и исполнялась одним певцом под звуки бубна или без него. Песни сопровождалась ритмическими припевами без слов. До недавнего времени бытовало еще два традиционных вида коллективных песен-импровизаций, исполнявшихся на обрядовых празднествах женщинами. Первый – песни в виде коротких частушек сатирического содержания при состязании противоборствующих групп женщин. Их размер не превышал трех-четырех коротких фраз. Побеждала группа, у которой не истощался запас таких частушек. Второй вид коллективных песен относился к песням без слов, исполнявшимся также до победы одной из двух групп женщин. Этот вид песен исполнялся посредством глубоких и глухих гортанно-легочных хрипов и требовал от участников особого умения и физических сил (Там же).

Для коротких сказок, адресованных маленьким детям, были характерны песенные вставки – шуточные песенки, которые исполнял персонаж-животное, отвечая на обращенные к нему вопросы. Эти вставки передавались часто не на родном языке рассказчика, а на другом диалекте или языке. Инодиалектные слова и выражения в фольклоре азиатских эскимосов встречались также в диалоге человеческих и животных персонажей и в косвенной речи, когда сказитель употреблял табуированные слова или так называемые слова духов.

Музыка (*айнгананга*) на праздниках была преимущественно вокальная. Основным музыкальным инструментом служил большой плоский бубен с ручкой, придававшей ему вид сковороды. Бубен считался личной или семейной святыней (иногда использовался и шаманами). При раскопках, проведенных И.С. Руденко в с. Сиреники в 1945 г., была обнаружена ручка от бубна из моржового клыка. Им же описана еще одна такая ручка из случайных находок с побережья Чукотского п-ова, имевшая в верхней части форму клюва гуся или утки. Бубны – *сягуяк* – с подобной ручкой, под аккомпанемент которых эскимосы исполняли свои танцы, и в настоящее время встречаются у азиатских эскимосов (*Руденко*, 1947. С. 55, 67; *Жорницкая*, 1983).

Декоративно-прикладное искусство. Эскимосы создали самобытное декоративно-прикладное и изобразительное искусство. Раскопками открыты относящиеся к концу I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. костяные наконечники гарпунов и стрел, так называемые крылатые предметы, стилизованные фигурки людей и животных, модели каяков, украшенные изображениями людей и животных, а также сложным резным орнаментом (см. раздел о косторезном искусстве Чукотки).

До нашего времени сохранились такие виды традиционного декоративно-го искусства, как меховая мозаика, вышивка цветными сухожильными нитками и бисером по ровдуге, плетение, резьба по моржовому клыку (*Кочешков*, 1989; 2001. С. 52–67).

Эскимосские женщины издавна занимались орнаментальной вышивкой подшейным оленьим волосом, бисером и цветными нитками по меху и замше. В эскимосском орнаменте декор раскрывает образ, воплощенный в изделии, виртуозная техника расширяла границы орнаментальных возможностей. Материалы,

применяемые эскимосами при создании орнаментов, это — мех и кожа оленя, его белый подшейный волос, кожа нерпы и кость моржа. Женщины украшали одежду искусными геометрическими аппликациями из разноцветного меха и кожи, узорной вышивкой украшали пояса, перчатки, коврики, обувь, одежду, сумочки, кожаные мячи. В вышивке использовался геометрический орнамент (квадраты, прямоугольники, ромбы, зигзаги, треугольники, косые крестики, прямые и косые линии), а также — криволинейный (точки, круги, овалы, дуги, волнообразные линии, овальные, сердцевидные, каплевидные и Ж-образные фигуры) (Ray, 1977).

Особенностью техники вышивки было то, что волос и нитки не продергивались сквозь кожу, но шов, состоявший из мельчайших стежков, накладывался на основу и прикреплялся к ней в некоторых местах сухожильными нитями. Стежки могли быть параллельными или косыми, в один или в два перекрещивающихся ряда. Иногда встречался шов, похожий на тамбурный. Высота шва зависела от толщины и числа волосинок или нитей и характера его положения. Контур узора выполнялся плотным окаймляющим швом, поэтому вышивка была рельефной. Кроме вышивки у эскимосов были распространены меховая мозаика и продергивание ремешков через разрезы на коже.

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ В XX ВЕКЕ

События 1917 г. в России поначалу затронули Чукотку очень опосредованно. После Февральской революции смена власти произошла лишь в июне, а после Октябрьской и вовсе были восстановлены дофевральские органы управления.

Новый общественно-политический строй утверждался на полуострове почти четыре года. В 1919 г. эмиссары большевиков совершили переворот в Анадыре, свергнув колчаковскую администрацию. У богатых коммерсантов были национализированы товары, оружие и боеприпасы – конфискованы, а долги им – аннулированы. В январе 1920 г. власть ревкома была свергнута, а его руководители расстреляны. Впоследствии власть не раз переходила из рук в руки. Коренное население вовлекалось в борьбу за власть, весьма смутно представляя себе причину Гражданской войны в России. Результаты Гражданской войны на Чукотке были плачевными: разрушена система управления, подорвано снабжение промышленными товарами. Первоочередной задачей после окончания войны стало оказание материальной помощи населению Севера, ликвидация последствий колониальной зависимости. Однако в 1924–1928 гг. эта помощь не доходила до многих групп коренного населения. Острый недостаток товаров испытывали северные районы Чукотки, где проживали эскимосы (*Гурвич, 1966б. С. 214*).

В 1924 г. Дальревком издал “Временное положение об управлении туземными племенами Дальнего Востока” (Временное положение, 1925). В 1926 г. ВЦИК и СНК РСФСР утвердили “Временное положение об управлении туземных народностей и племен северных окраин РСФСР”. В связи с тем, что значительная часть народов Севера вела кочевой образ жизни, была признана нецелесообразной организация территориальных административных единиц. Органами управления стали “родовые собрания, родовые советы” (*Гурвич, 1966б. С. 214–215; Северная Азия, 1927. Кн. 2. С. 85–91*). Фактически были использованы старые административные единицы – “родовые управы”, охватывавшие кочевое население.

Вовлечение коренных жителей в советское строительство началось после того, как был организован Комитет содействия народностям северных окраин при Президиуме ВЦИК. В 1926–1929 гг. на Северо-Востоке были проведены важные хозяйственные и культурные мероприятия. В 1925 г. малые народы Севера были освобождены от всех прямых общегосударственных и местных налогов, от воинской и трудовой повинности. На Север стали поступать необходимые продукты и товары. Была запрещена торговля спиртом. На ссуды Интегралсоюза беднейшие хозяйства обеспечивались оружием и оленями (*Итоги работы, 1926. Кн. 3. С. 85, 89; Гурвич, 1966б. С. 215*).

Параллельно с хозяйственным шло культурно-бытовое освоение территории. Во второй половине 1920-х годов началось “социалистическое переустройство” жизни азиатских эскимосов. В 1928–1930 гг. на Чукотке были построены школы, организовывались кооперативы. Было проведено национально-территориальное районирование. 10 декабря 1930 г. по постановлению советского правительства был создан Чукотский национальный округ, который включал в себя 6 районов: Анадырский, Чукотский, Марковский, Чаунский, Восточно-Тундровский и Западно-Тундровский. В 1929–1934 гг. временные родовые советы были постепенно заменены территориальными. В течение довоенных пятилеток была

проведена коллективизация промысловиков. В 1934–1940 гг. появились колхозы. Рыбная промышленность перешла от прибрежного лова к промыслу в открытом море.

В наиболее глухих районах Севера, в бухте Лаврентия и других местах, были созданы культбазы, включавшие различные культурно-просветительные и хозяйственные учреждения. Начали работать школы-интернаты, кочевые школы, передвижные клубы – Красные яранги и чумы. Для обслуживания кочевого населения были направлены передвижные врачебные отряды Российского общества Красного Креста. После 1930-х годов традиционные занятия и культура эскимосов начали исчезать, но еще сохранялись традиционные верования, шаманство, резьба по кости, песни и танцы. С созданием письменности начала формироваться собственная интеллигенция (Шестой расширенный пленум Комитета Севера, 1929. С. 4; Местные органы власти, 1934. С. 92–98, 114–115; *Львов*, 1926. С. 28–37; *Гурвич*, 1966б. С. 215).

Существенную роль в развитии экономики Чукотского округа сыграла организация Главного управления Северного морского пути. Под его эгидой создавались полярные станции, порты, аэродромы, промышленные предприятия; велись гидрографические и геологические работы. К 1928–1936 гг. относится становление авиации Чукотки, коренным образом изменившей жизнь региона. По данным землеустроительной экспедиции Наркомата земледелия РСФСР, численность населения Чукотского национального округа в 1938 г. составила 18 390 чел., из них 12 101 – чукчи, 1280 – эскимосы, приезжих – 3020 чел.

В годы Отечественной войны среди тех, кто отстаивал независимость родины, были и эскимосы.

К 1950-м годам коллективизация оленеводства, самой доходной отрасли сельского хозяйства, и морского промысла была завершена. Началась кампания по укрупнению населенных пунктов, сселению жителей малых и отдаленных сел в центры колхозов и совхозов. Трагичной оказалась судьба крохотной этнической группы науканских эскимосов, расселенных в 1958 г. по разным поселкам (Уэлен, Нунямо, Лаврентия), а их поселок Наукан, находившийся в удобном для охоты, но самом узком месте Берингова пролива, был ликвидирован.

В 1950-е годы некоторые эскимосские колхозы были объединены с оленеводческими колхозами чукчей, образовались комплексные промыслово-оленинговодческие хозяйства. В бухтах Провидения и Лаврентия в 1950-е годы XX в. были организованы государственные моторно-зверобойные станции. Позже на их основе были построены комбинаты по переработке морепродуктов.

В 1953 г. была образована Магаданская область, в состав которой вошел и Чукотский национальный округ. 1960-е годы были периодом максимального производства оленины, рыбы, пушнины. С конца 1960-х годов большое распространение в приморских совхозах получила новая отрасль хозяйства – пушное звероводство. Промысел морских животных продолжался, но в ограниченном объеме, главным образом для поддержания клеточного звероводства. К концу 1980-х годов эскимосы работали мотористами, механиками, электриками, добывали пушнину, занимались кустарным промыслом.

Благодаря высокому районному коэффициенту и северным надбавкам уровень заработной платы на Чукотке оказался значительно выше, чем в целом по стране, из-за чего стала расти численность населения в округе за счет мигрантов. Национальные села снабжались очень хорошо, и туда стали вселяться приезжие. В результате коренные народы – чукчи, эскимосы, эвены, юкагиры – стали составлять менее 5% от общей численности населения. В то же время льготы для малочисленных народов Севера (приданое новорожденному, бесплатные лекар-

ства, внеконкурсное поступление в вузы и т.д.) привели к тому, что детей от смешанных браков стали записывать чукчами или эскимосами.

К середине XX в. материальная культура эскимосов изменилась. В поселках они уже жили не в ярангах, а в привозных щитовых домах. В быт вошли покупная одежда и обувь, приспособленные к условиям оседлого быта. Традиционная меховая одежда сохранялась в основном как промысловый костюм, за исключением матерчатой камлейки с капюшоном, которая еще долго служила женщинам летним платьем.

Реконструкция промыслового хозяйства Чукотки, укрупнение артелей привели не только к объединению колхозов береговых и оленных чукчей, но и к слиянию с ними эскимосских колхозов. Так, эскимосский колхоз “Ленинский путь” с центром в поселке Наукан в 1958 г. соединился с чукотским колхозом “Красная звезда” с центром в поселке Нунямо. Укрупненный колхоз стал называться “Ленинский путь”. Центром этой артели стал поселок Нунямо. В колхозе работали чукчи, эскимосы и русские. В этой артели в 1962 г. было 65 семей (одиночки в посемейном списке сельсовета распределены по родственным семьям), в том числе 40 чукотских, 16 эскимосских, 3 русских и смешанных – чукотско-эскимосских 4, русско-эскимосская 1, русско-чукотская 1. Береговые эскимосы и оленные чукчи входили в укрупненный колхоз “Заря коммунизма” с центрами Янракинот и Новое Чаплино. В поселке Ткачен (Новое Чаплино) в 1962 г. было 62 хозяйства, в том числе одиночек: эскимосских хозяйств-семей 39, в том числе 4 одиночки, чукотских – 10, в том числе 3 одиночки, смешанных семей – чукотско-эскимосских и эскимосско-чукотских – 13. В связи с укрупнением артелей эскимосские поселки были преобразованы в чукотско-эскимосские (Нунямо, Новое Чаплино, Сиреники). Семьи эскимосов поселились в русских и чукотских поселках, таких как Уэлен, Лаврентия, Провидения, Анадырь. В Уэлене, например, было всего две чисто эскимосские семьи (одна – неполная), 14 чукотско-эскимосских и 2 русско-эскимосские семьи. Всего эскимосов в поселке насчитывался 31 человек. В поселке Лаврентия – 4 смешанных русско-эскимосских семьи и 10 эскимосских. Всего эскимосов там было 25 мужчин и 30 женщин. Национальный состав береговых поселков Чукотки показывает, что произошло расселение эскимосов по побережью от Уэлена до залива Креста (*Гурвич, 1966бб. С. 248*).

В 1977 г. была принята новая Конституция СССР. В соответствии с ней в 1980 г. был утвержден закон об автономных округах, и Чукотский округ стал автономным, продолжая входить в Магаданскую область.

К этому времени мало что осталось от традиционного уклада коренных народов. Укрупнение поселков отрицательно сказалось на состоянии окружающей среды: равномерно распределявшаяся нагрузка на разные участки побережья была нарушена, морзверя стало не хватать. Потребление мяса морских животных местным коренным населением сильно сократилось и составляло очень малую долю от общей добычи. Мясо и жир морских животных добывались исключительно для обеспечения совхозных звероферм (*Лука, 1998*). Но главное, была разрушена система общественных и кровнородственных отношений.

Идеология советского периода и прагматичный подход к природе как к ресурсу подорвали у молодых поколений уважение к традиционным знаниям и старикам – их носителям. Воспитание детей в интернатах в отрыве от семей и традиционных занятий усугубило положение. Сейчас наблюдается тяжелейший культурный разрыв между старшими и младшими поколениями. Традиционные знания обесценились с появлением новых современных машин и оружия. Молодой охотник может теперь быстро догнать и убить зверя, мало что зная о нем и плохо представляя себе картину течений и подвижек льда возле родных берегов.

Переход к рыночной экономике оказался болезненным для всей России, для Чукотки же, как и для всего Российского Севера, – просто разрушительным. 17 июня 1992 г. Чукотский АО отделился от Магаданской области и выделился в самостоятельный субъект Российской Федерации. В округе началась прогрессирующая деградация – своего рода антиосвоение региона, хозяйство которого так и не смогло интегрироваться в рынок. Многие социальные процессы на Чукотке приобрели неуправляемый характер. Больше половины населения – самого квалифицированного и предприимчивого – покинуло полуостров. Крупнейшие горно-обогатительные комбинаты прекратили работу, на треть упала добыча угля, замерло строительство, вдвое сократилось производство мяса и яиц, уловы рыбы, зато цены на товары на Чукотке росли более высокими темпами, чем в целом по России.

В этот же период было ликвидировано большинство совхозов и организованы новые формы хозяйственного объединения морских охотников – муниципальные унитарные предприятия (*Богословская и др.*, 2007. С. 359). К середине 1990-х годов резко сократилась численность занятых в производстве эскимосов – почти на 40% (*Лопуленко*, 2000. С. 50).

В 1992–1993 гг. лицам коренной национальности на Чукотке выплачивалось ежемесячное социальное пособие, его получили 13 155 чел., т.е. 83% коренного населения. В 1994 г. этот вид пособия был отменен как способствующий уклонению от работы, вместо него выплачивались другие виды пособий, которыми в 1994 г. воспользовались 2138 чел., в 1995 г. – 4081 чел., за первую половину 1996 г. – 3187 чел. В 1997 г. по уровню денежных доходов на Чукотку приходилось менее 1,5 прожиточных минимума на 1 чел. в среднем (*Лопуленко*, 2000. С. 47, 61–62).

1990-е гг. характеризовались высокой смертностью коренного населения Чукотки и связанной с ней быстрой сменой поколений, что было вызвано во многом изменением социальных отношений в стране и в поселках. Важными факторами роста смертности взрослого населения у эскимосов стали ухудшение медицинского обслуживания, рост онкологических и сердечно-сосудистых заболеваний, участвовавшие случаи гибели охотников в море и тундре во время промысла и т.д. (*Богословская и др.*, 2007. С. 359–360). В бедственном положении оказались здравоохранение и образование: в чукотских больницах не было даже рентгеновских аппаратов, а в школах не хватало учебников. Из-за болезней и алкоголизма коренное население оказалось на грани выживания.

Система управления Чукотским АО в 1990-е годы не оставила коренным народам ничего другого, как выживать своими силами и средствами, опираясь на традиции. Впервые с 1950-х годов жители береговых поселков Восточной Чукотки начали питаться почти исключительно продуктами морского промысла – мясом и жиром морского зверя, рыбой, различными видами птиц, беспозвоночными и водорослями. Во многих национальных поселках появилось многоженство, таким образом поддерживается высокая рождаемость (*Богословская и др.*, 2007. С. 359).

В 1996 г. была восстановлена протекционистская политика на Севере, были приняты Законы “Об основах государственного регулирования социально-экономического развития Севера” (Современное положение, 2004. С. 64), “О государственной поддержке морского зверобойного промысла в Чукотском автономном округе”.

В 1990–2000-е годы количество морзверобоев резко сократилось, как это видно на примере Провиденского района: 1990 г. (конец советского периода) – 224 чел.; 1998 г. – 144 чел.; 2006 г. – 32 чел.; 2007 г. – 66 чел. Современное число

морзверобоев по поселкам и районам округа составляет всего 316 чел. (*Богословская и др.*, 2007. С. 361).

Еще с начала 1990-х годов береговые чукчи начали требовать возобновления традиционной китовой охоты с байдар и вельботов. Такое разрешение было дано в 1994 г. С 1997 г. коренному населению было разрешено забивать 620 серых китов каждые пять лет и 5 гренландских китов в год. Сейчас китов бьют старыми традиционными способами, копьями, гарпунами, добывают из винтовок и карабинов. Поселок Лорино занимает первое место по добыче китов. Охота на китов возобновлена и в поселках Лаврентия, Уэлен, Инчоун. За промысловый сезон 1998 г. охотники добыли в общей сложности 122 серых кита.

В п. Лаврентия созданы кооперативы морских охотников “Наукан” и “Наукаг’мит”. Они, с одной стороны, – производственные кооперативы и объединяют только охотников, а с другой – взяли на себя некоторые функции органа местного самоуправления. Эти кооперативы снабжают все население поселка (не только коренное) мясом морских животных. Обучая подрастающее поколение морскому промыслу, они фактически взяли на себя функции воспитания и обучения, которые издревле были присуще общине (*Современное положение*, 2004. С. 120).

В марте 1998 г. в округе был проведен слет охотников-морзверобоев. В Обращении участников 1-го съезда охотников зверобойного промысла Чукотского автономного округа было сказано, что “охотники морзверобойного промысла сегодня являются одной из самых социально незащищенных категорий местного коренного населения. Необходимо не допустить распада отрасли, сохранить ее как образ жизни береговых жителей Чукотки” (цит. по: *Лопуленко*, 2000. С. 143).

Небольшой поддержкой для части безработных эскимосов стало участие в 1990-е годы в программе “Роль традиционных знаний в современной жизни эскимосов и чукчей Чукотского полуострова”, которую финансировало правительство одной из территориальных организаций эскимосов Аляски – “Самоуправления Северного склона” (*Богословская и др.*, 2007).

На Чукотке создано несколько крупных общественных региональных ассоциаций, которые способствуют росту национального самосознания и возрождению культуры. Общество эскимосов “Юпик”, Национально-культурный центр “Киягныг” (“Жизнь”), Ассоциация коренных малочисленных народов Чукотки и Союз морских зверобоев.

Президиум Ассоциации малочисленных народов Чукотки принял 16 декабря 1997 г. решение “Об основных направлениях деятельности”, среди которых – законодотворчество и правовая защита малочисленных народов Чукотки; развитие традиционных форм хозяйствования и местного самоуправления; возрождение национальной культуры, языка, традиций и обрядов; образование и подготовка национальных кадров и т.д.

В Постановлении губернатора Чукотского АО от 22 января 1998 г. приведен календарь праздников, в который помимо общероссийских входят “Оленьи гонки” (февраль), День первого теленка (апрель), “Праздник кита” (август). 8 августа на Чукотке празднуется День коренных народов. Развивается декоративно-прикладное изобразительное искусство (*Кочешков*, 1989; 2001).

Начало XXI в. стало новым этапом в этнокультурном развитии эскимосов.



ЮКАГИРЫ

ГЛАВА I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Юкагиры – один из исконных народов Северной Сибири. Следы их предков на иных территориях не обнаружены. До появления тунгусов в Северной Сибири юкагиры занимали обширную территорию – от рек Оленек и Анабар на западе до среднего течения р. Анадырь на востоке, южной границей их расселения были верховья р. Лена, северной – побережье Ледовитого океана.

В настоящее время потомки древних юкагиров, сохранившие сознательную причастность к этому народу, обитают двумя изолированными группами в верховьях и низовьях Колымы. Соседями юкагиров, наиболее близкими им по образу жизни, являются эвены. В зоне юкагирского расселения живут также якуты, русские и чукчи. Знание на бытовом уровне местными жителями трех, а то и четырех языков еще до 1950-х годов считалось обычным (Юкагиры, 1975. С. 149).

Название “юкагир” имеет, по-видимому, тунгусское происхождение. “Дюкэ гир” означает “ледяные”, или “мерзлые люди” (Иохельсон, 2005. С. 46). Сами себя юкагиры называют *оулу*, что на их языке означает “сильный”, “могучий”. Юкагиры объясняют происхождение этого этнонима тем, что их “предки считались лучшими воинами по всей Северо-Восточной Сибири” (Там же. С. 47). При этом чукчи и коряки именуют юкагиров *атал* или *этэл*, в чем несложно усмотреть переогласовку того же *оулу*, поскольку в языке коряков и чукчей отсутствует звук “д”. Известно также, что чукчи называли юкагиров описательно – по месту и образу жизни: *веемылыт* – “поречане” или оседлые жители речных долин (Богораз, 1934. С. 175). У якутоязычного населения низовьев Оленёка бытовали предания о войнах тунгусов с местным населением, предводителем которого был богатырь по имени *Ункэбил* – Юкагир в якутской огласовке (Гурвич, 1977. С. 152–157), т.е. данный этноним мог возникнуть из личного имени. В.И. Иохельсон также ссылается на предание о том, что слово “юкагир” происходит от имени юкагирского воина (Иохельсон, 2005. С. 47).

Впрочем, сами юкагиры не пользуются этим этнонимом. Этноним “оулу” или “вадул” (у нижнеколымских юкагиров) употребляется ими для противопоставления себя соседям “неюкагирам”, при этом “оулуы” как внутренний синоним “юкагиров” на самом деле представляет большую группу малочисленных народов, объединяемых по признаку близости и родственности языка, как,



На берегу р. Колымы

Юкагиры. Республика Саха (Якутия), Верхнеколымский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

допустим, славяне или романские народы. Друг друга юкагиры называют иначе. Например, лесные юкагиры Колымы называют тундровых юкагиров той же реки “алаи”, а те, в свою очередь, называют лесных “когимэ” (вороньи люди). Однако языки даже колымских юкагиров – тасжных и тундровых настолько различны, что они не понимают друг друга.

Наиболее ранние научные этнографические описания юкагиров относятся к первой половине XVIII в. и принадлежат Я.И. Линденау, участнику Второй Камчатской экспедиции 1733–1743 гг. (Линденау, 1983. С. 154–155). Сам Линденау у юкагиров не был, но обстоятельно изложил сведения, которые он услышал о них во время своих путешествий по Восточной Сибири. В его описаниях кроме общих замечаний о нравах юкагиров подробно представлены данные о шаманских фетишах и обращении с ними.

Сведения о юкагирах содержатся также в дневнике капитана Иосифа Биллингса, участника Северовосточной географической экспедиции 1785–1795 гг. (Этнографические материалы, 1978. С. 22–27). И. Биллингс побывал у тасжных юкагиров, обитавших на реках Ясачная и Нелемная, и оставил подробные записки об их одежде, охоте и сезонных перемещениях, связанных с ней. Более кратко им были описаны танцы, брачные установления, похоронный обряд и предметы быта. Спустя сто с лишним лет не все его данные были подтверждены В.И. Иохельсоном, поскольку за это время в бытовой жизни юкагиров произошли серьезные перемены.

С именем В.И. Иохельсона связано начало фундаментального этнографического и лингвистического изучения юкагиров. В ссылке на Колыме В.И. Иохельсон провел четыре с лишним года. К этому периоду относятся его “Заметки о населении Якутской области в историко-этнографическом отношении” (Иохельсон, 1895 а, б).

В начале 1890-х годов В.И. Иохельсон принял участие в научной экспедиции по изучению культуры и экономического положения народов Якутии. Экспедиция была организована Восточно-Сибирским отделом Императорского Географического общества. Средства на неё выделил И.М. Сибиряков – крупный сибирский золотопромышленник и известный меценат.

За два с половиной года экспедиции В.И. Иохельсон посетил десятки стойбищ якутов, чукчей и юкагигов, проживавших на реках Индигирка и Колыма. Особое внимание он уделил юкагирам. С некоторыми из них, кочевавшими между реками Колымой и Яной, исследователь странствовал более двух лет. Посещал он их стойбища и на притоках Колымы – реках Малый Анюй, Ясачная, Рассоха, Коркодон.

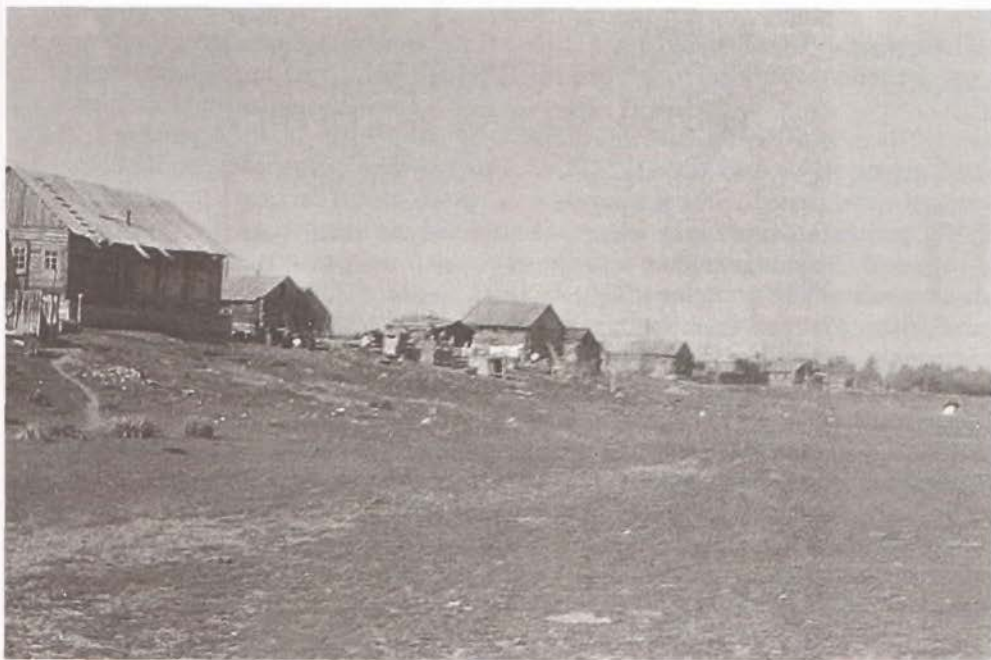
Овладев юкагирским языком, Иохельсон изучил его грамматический строй, составил словарь из почти 10 тыс. слов, записал полторы сотни текстов песен и преданий. В результате им был создан капитальный этнолингвистический труд, охватывающий оба диалекта юкагигов – таежный и тундровый: “Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе” (Иохельсон, 1900б). В его этнографических очерках “По рекам Ясачной и Коркодону” (1898), “Бродячие роды тундры между реками Индигиркой и Колымой” (1900а), написанных по впечатлениям сибиряковской экспедиции, также содержатся сведения о быте, социальных отношениях, духовной культуре юкагигов. Работы В.И. Иохельсона о жизни северных народов сопровождаются великолепными фотоснимками.

На рубеже XIX–XX вв. крупный американский этнолог Франц Боас организовал на средства известного мецената и одного из основателей Музея естественной истории в Нью-Йорке Морриса К. Джексона широкомасштабную экспедицию, посвященную поискам общих черт в этнических культурах, расположенных по обеим сторонам Берингова пролива. Для работы в азиатской части Российской академия наук рекомендовала среди прочих В.И. Иохельсона. Экспедиция Иохельсона к юкагирам началась 15 августа 1901 г., когда он в составе отряда в пять человек отправился из Гижиги в Верхнеколымск через Становой хребет. Исследователь побывал у юкагигов на реках Коркодон и Ясачная, месяц провел у тундровых юкагигов.

В результате юкагирских исследований Иохельсона под грифом Джезуповской экспедиции в 1910 и 1924 гг. на английском языке вышли тома под общим названием “Юкагиры и юкагиризированные тунгусы” (Jochelson, 1910; 1924), которые в 2005 г. были изданы на русском языке (Иохельсон, 2005). Это до сих пор самое обширное этнологическое описание юкагигов с пространной географической характеристикой области их обитания, с исследованием их физической антропологии и верований, семейных отношений, социальной жизни, религиозных представлений, шаманизма, а также с представлением фольклорных текстов на юкагирском языке со словарем. Ценной особенностью этого труда является сопоставление описываемого материала с аналогичным у ближайших этнических соседей юкагигов – эвенов и якутов.

Среди авторов немногочисленных работ этого времени о юкагирах стоит упомянуть еще два имени ссыльных народовольцев: В.М. Зензинов (Зензинов, 1914а) и С.О. Шаргородский, обнаруживший юкагирские любовные “письмена” (Шаргородский, 1895).

Последний крупный этап юкагирских исследований относится к Комплексной юкагирской экспедиции Якутского филиала АН СССР, состоявшейся в 1959 г. В ее составе работали московский этнограф И.С. Гурвич, ленинградский этнограф-языковед Е.А. Крейнович, антрополог И.М. Золотарева и др. В резуль-



Вид пос. Верхнеколымск
Юкагиры. Республика Саха (Якутия), Верхнеколымский район. 1956–1957 гг.
Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

тате их исследований вышла монография “Юкагиры” (1975), большая статья Е.А. Крейновича (1972) о традиционной жизни тундровых юкагиров, где был подробно описан их годовой цикл и представлены пространственные песенные тексты. Крейновичу же принадлежат обширные исследования по языку юкагиров (1958; 1968б; 1979в; 1982а). По архивным материалам И.С. Гурвичем была написана история Северо-Востока Сибири, немалая часть которой посвящена юкагирам (Гурвич, 1966б).

В 1979 г. увидела свет научно-популярная книжка В.А. Туголукова “Кто вы юкагиры?”.

В 1995 г. была опубликована интересная работа по экологической этике юкагиров (Иванов, 1995).

Современный этап юкагирских исследований связан, в первую очередь, с именами якутских ученых: этнолога Л.Н. Жуковой (1991; 1996), филологов Г.Н. Курилова (2001; 2005) и А.А. Даниловой (2004), этномузыковеда Т.И. Игнатьевой (2005), этнолога В.И. Шадрина (Шадрин, 2000; Шадрин, Винокурова, 2006).

ЭТНОГЕНЕЗ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Проблема этногенеза юкагиров достаточно подробно проанализирована А.И. Лебединцевым в настоящем томе (см. с. 46–73). Остановимся на их этнической истории в XVII–XX вв.

Приход русских на территорию юкагиров в XVII в. положил начало фиксации юкагирских племен в качестве ясачных плательщиков. Таких племен (локальных групп) насчитывалось 12. Их места обитания были тесно связаны с системами крупных рек. Среднее и верхнее течение Омолая занимали *яндинцы*, а нижнее – *хоромои*. *Хоромои* также жили в нижнем течении Яны, а в средней и верхней ее части обитали *ононди*. На востоке, в бассейне Индигирки с ними соседствовали племена *шоромба* (в верхнем течении реки) и *янга* – в среднем течении. В нижнем течении жили *олюбенцы*, их соседями на западе были упомянутые шоромои, а на востоке *алаи*, обитавшие в бассейне Алазеи. Восточными соседями алаев были омоки, обитавшие в среднем и нижнем течении Колымы и нижнем течении Омолона. В верхнем течении Колымы жили *когимэ*, а в среднем течении Омолона – *лаврэнцы*. Их соседями были *ходынцы* и *анаулы*, занимавшие бассейн верхнего и нижнего Анадыря, к северу от них жили восточные соседи омоков – чуванцы, которые граничили с чукчами, в то время как коряки граничили с ходынцами и когимэ.

Как показывают первые русские письменные свидетельства, взаимоотношения между юкагирскими племенами были различны. Дружественные отношения, как правило, поддерживались у обитателей соседних рек. Постоянная же взаимонеприязнь присутствовала у племен одной реки, чьи территории разделяла граница тайги и тундры. Причиной частых конфликтов была борьба за переправы диких оленей в тундре. Эти так называемые “плавежи”, действуя всего лишь несколько дней в году – весной и осенью, давали основной запас пищи на большую часть года местным жителям. Таежным юкагирам промысел дикого оленя и лося давал пропитание круглый год, но в очень ограниченном объеме.

К приходу русских на территорию юкагиров уже вклинились тунгусские племена и якуты, обладавшие технологическим превосходством над юкагирами. Поэтому в результате кровопролитной борьбы с тунгусами юкагирам пришлось отступать либо ассимилироваться. Единственная область, где в конце XIX столетия сохранилось население, обозначающее себя юкагирами, – это бассейн верхней и нижней Колымы. Здесь они оказались в сплошном окружении эвенов. Верхнеколымские юкагиры, будучи полуоседлыми, осваивали речные долины Колымы. Эвены занимали горную местность. Нижнеколымские юкагиры, будучи малооленными охотниками, как и соседствующие с ними эвены, вели схожий образ жизни, при этом они больше тяготели к речным долинам, тогда как эвены – к горам.

Анализируя записи в ясачных книгах, Б.О. Долгих пришел к выводу, что к приходу русских на громадной территории от Лены до Анадыря и на юг до верховьев Яны, Индигирки и Колымы обитало около четырех с половиной – пяти тысяч юкагиров, представленных двенадцатью племенами (Долгих, 1960). Согласно переписи 2002 г., юкагиры насчитывают 1509 чел., из которых 1097 чел. проживают в Якутии (Электронный архив ИЭА РАН).

Судьбу юкагиров после принятия ими российского подданства во многом определяли миграционные процессы. В 1640 г. с верховьев Колымы на Индигирку сошел со своим родом шаман Пороча. В итоге этот род растворился в среде шоромбойских юкагиров (Долгих, 1960. С. 404).

В середине XVII в. перебираются в низовья Яны, а оттуда – на Индигирку – омолойские юкагиры (Гурвич, 1966б. С. 21–22) и как отдельное племя также перестают существовать. После разгрома казаками в 1650 г. оседлых юкагиров Анаульского рода его остатки ушли к корякам, часть – к ходынцам (Гурвич, 1966б. С. 19). Такая же судьба постигла в 1654 г. юкагирский род Уянды с нижней Индигирки (РГАДА. Ф. 214. Кн. 382. Л. 379). Его остатки перешли от полуоседлого к кочевому образу жизни и растворились среди кочевников-соседей (Гурвич, 1966б. С. 19). В конце XVII в. перестают фигурировать в документах пешие юкагиры (за исключением колымских) (Гурвич, 1966б. С. 19).

Можно выделить несколько факторов, определивших демографическое и культурное состояние этой в прошлом обширной группы народов. Один из них – столкновения юкагиров с казаками. Оседлые юкагирские племена одними из первых были включены в состав Российского государства и в полной мере испытали на себе произвол казаков. Об этом свидетельствуют многочисленные челобитные XVII в. (Гурвич, 1966б. С. 18–19). В этих условиях переход к кочевому образу жизни большинства юкагирских племен стал спасением от казачьих погромов.

Став подданными Российского государства, юкагиры вынуждены были участвовать в походах русских против коряков и чукчей в качестве проводников и воинов. Особенно тяжким бременем легла воинская повинность на анадырских юкагиров. Она разрушила хозяйственный уклад охотников и рыболовов и приводила к элементарному голоду. Другим, не менее разрушительным последствием участия юкагиров в военных экспедициях стала их репутация “сообщников” русской власти. После разгрома чукчами отряда майора Павлуцкого и упразднения Анадырского острога (1770 г.), под защитой которого находились анадырские юкагиры, они были окончательно рассеяны и прекратили свое существование как локальная группа. Большая их часть переселилась на Колыму, где была ассимилирована русскими старожилками. Меньшая – ушла к корякам и растворилась среди них.

В качестве “государственных людей” юкагиры вынуждены были нести подводную повинность, которая серьезно подрывала их хозяйство, была постоянным дестабилизирующим фактором. Местные чиновники часто злоупотребляли своей возможностью путешествовать за казенный счет. В середине XVIII в. для обеспечения перевозки грузов и чиновников часть оседлых нижнеколымских юкагиров была специально переселена на Большой Анюй и Малый Анюй (Гурвич, 1966б. С. 71).

Приток русского населения не мог не сказаться на результатах охотничьего и рыболовного промыслов юкагиров. Многие семьи были уже не в состоянии обеспечивать себя всем необходимым для жизни и вынуждены были продавать в рабство женщин и детей, особенно в “неуловные” годы, а также за долги (Токарев, 1945. С. 273). Это был еще один фактор распыления юкагирского населения и его ассимиляции с русскими. В 1670–1680 гг. вне юкагирских племен находилось около 10% юкагирских женщин (Долгих, 1960. С. 440). Рабство было отменено в 1733 г.

Приток оседлого русского и якутского населения, также существовавшего за счет рыболовства и охоты, тяжесть государственных повинностей породили постоянные сезонные голодовки юкагиров. Вблизи оленьих “плавежей” – постоян-

ных сезонных точек юкагирского промысла, кормивших юкагиров большую часть года, возникли русские поселения – Русское Устье, Походск и др. С их появлением связаны многие перемещения юкагиров в XVII–XVIII вв. Позже бродячее юкагирское население начинает селиться вблизи русских и якутов, поскольку не в силах было самостоятельно прокормить себя. Сезонные голодовки стали подлинным бедствием – умирали целые семьи, люди вынуждены были употреблять в пищу свою зимнюю одежду из шкур зверей (Гурвич, 1966б. С. 136–137).

Тяжелые голодовки среди юкагирского населения были не редкостью даже в начале XX века. Если голод 1903 г. был следствием “естественных причин” (слабые подходы рыбы), то голод 1905 г. был во многом спровоцирован властями – за долги у юкагиров были изъяты лодки, две семьи погибли от голода. К тому же война с Японией затруднила доставку в Колымский край казенных товаров. Голод и сильное обнищание юкагиров наблюдалось также в 1911–1916 гг. (Гурвич, 1966б. С. 150).

Одним из главных разрушительных факторов русской колонизации для аборигенных народов Сибири, от которого больше других пострадали именно юкагиры, стали оспенные эпидемии. Эпидемия 1669 г. уменьшила Хромовский род со 100 до 60 человек (Долгих, 1960. С. 387–388), в эпидемиях 1693 г. численность янских юкагиров сократилась со 106 до 41 (ясачных плательщиков) (РГАДА. Ф. 214. Кн. 1049. Л. 605–607). В 1692 г. полностью вымерли ясачные плательщики Омолонского рода (РГАДА. Ф. 214. Кн. 1049. Л. 679). Крупные эпидемии оспы на Колыме зафиксированы в 1884 и 1889 гг. (Гурвич, 1966б. С. 143).

Сокращение численности юкагиров привело к тому, что на их землях стали селиться тунгусы и якуты, с которыми постепенно ускорились ассимилятивные процессы. Так в начале XVIII в. в низовьях Яны юкагиры составляли уже лишь одну треть местного населения (Там же. С. 66). Подобные процессы происходили на Индигирке и Алазее. На Индигирке в это время соотношение юкагиров и эвенов было примерно одинаковым.

Культурной и языковой ассимиляции “пеших” юкагиров способствовал их оседлый образ жизни. Крещение юкагиров, начавшееся в XVIII в., ускорило культурное сближение с русскими, выросло число смешанных браков, юкагирские женщины в своем большинстве становились женами русских промышленников. Уже в конце XVIII в. большинство русского старожильского населения Восточной Сибири представляло собой смесь русских и юкагиров. Тесные контакты с русскими, эвенами и якутами, новые волны которых хлынули на обезлюдевшие в результате опустошительных эпидемий территории юкагиров, определили характер языковой ассимиляции. Уже в середине XIX в. исчез юкагирский язык в тундре между Индигиркой и Яной, а также между Яной и Леной. Некоторые группы юкагиров еще раньше перешли на эвенский язык, во второй половине XIX столетия эвенский язык в этих местах стал заменяться якутским (Гурвич, 1966б. С. 142–143).

В некоторых районах имели место и обратные процессы: языковая ассимиляция тунгусоязычного населения юкагирами, но проследить их, за исключением нижнеколымского региона, оказалось сложным, поскольку к западу от Колымы все население во второй половине XIX века перешло на якутский язык.

ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Годовой хозяйственный цикл таежной группы верхнеколымских юкагиров, традиционно обитавших по притокам Колымы – рекам Коркодон и Ясачная, был обусловлен их полуседлым образом жизни. Они имели постоянные места проживания и постоянные территории промысла. Коркодонские юкагиры промыслили по рекам Рассоха и Шаманиха, юкагиры с реки Ясачной – на реках Омuleвка, Поповка и Солдатская.

Кочевой период жизни у верхнеколымских юкагиров продолжался с февраля по июль и был связан с окончанием зимних запасов рыбы и мяса. В период кочевья юкагиры охотились на диких оленей, лосей, зайцев и куропаток, весной – на перелетную птицу. В июле начинался ход рыбы, который заканчивался поздней осенью, и семьи оседали по берегам рек. После окончания рыбного сезона юкагиры перебирались на место зимовки – в рубленные избушки.

Нижнеколымские юкагиры были оленеводами, поэтому их образ жизни был схож с эвенским. Зиму они проводили в лесу, на лето выходили в тундру, добираясь до побережья в конце июля (Юкагиры, 1975. С. 58). Каждый этап кочевой жизни отмечался праздниками: один проводили после устройства зимних жилищ в лесу, другой – после забоя гусей, в тундре (*Крейнович, 1972. С. 72*).

В марте начиналась перекочевка в лесотундру. В апреле в защищенных от ветра местах происходил отел оленей. В мае вслед за стадами диких оленей юкагиры выходили в тундру к озерам Большой Олер и Малый Олер и в бассейн низовий Алазеи. Здесь оленеводы разделялись на малые группы, и каждая кочевала по собственному маршруту. Возле озер оставляли стариков и детей, которые занимались рыбалкой. Одна часть юкагиров выпасала домашних оленей, другая занималась промыслом диких. В середине июля начинался сезон промысла линного гуся. В нем принимали участие все юкагиры, включая женщин, детей и стариков. Основная пора охоты на дикого оленя наступала ближе к осени, когда дикие олени собирались в крупные стада и начинали миграцию на юг. Следом за ними двигались и юкагиры, продолжая ловить рыбу, в том числе и подо льдом. Охота на дикого оленя и лося, продолжалась и зимой, его промыслили на островах Колымы.

Оленеводство нижнеколымские юкагиры позаимствовали у эвенов. Как и у них, оно играло транспортную роль. Количество оленей обычно было небольшим: от 2–3 до 10–20, поэтому при перекочевках имущество перевозилось нередко в несколько этапов. Были среди юкагиров и хозяева, богатые оленями. У самого богатого в начале XX в., Николая Курилова, стадо насчитывало около тысячи оленей. Свое стадо он сформировал из оленей вымерших от оспы соседних чукотских стойбищ (Юкагиры, 1975. С. 58). О крупных табунщиках Индигирки (юкагирах, ассимилированных эвенами) упоминает и В.И. Иохельсон. Один из них владел стадом в 800 голов, у другого оленей было около двух тысяч (*Иохельсон, 2005. С. 512*).

Исследователи зафиксировали у юкагиров своеобразный метод борьбы с оводом, от личинок которого болели олени. В начале июля, когда оводы начинают откладывать яйца, несколько кочевых групп объединяли оленей в общее стадо. Расстилались, белые олени шкуры, привлекающие оводов яркой крас-

кой, а оленеводы, вооружившись специальными дощечками, убивали севших на шкуры оводов (*Крейнович, 1972. С. 79–80*). Подобным средством пользовались тундровые ненцы.

В начале XX в. в области расселения нижеколымских юкагиров почти не осталось дикого оленя. Это бедствие юкагиры связывают с появлением многочисленных чукотских стад домашнего оленя, которые стравили пастбища. В результате начавшейся бескормицы масса юкагиров и эвенов (тоже существовавших охотой) стала наниматься пастухами к чукчам. На этой почве возник еще один очаг мощной ассимиляции, который привел к потере многих черт этнической культуры.

Охота. Несмотря на то, что рыба давала юкагирам основную пищу, они (особенно нижеколымская группа) продолжали себя воспринимать как охотников на дикого оленя. Охоте на дикого оленя подчинялось и домашнее оленеводство — оленей выпасали в строго определенных местах, чтобы сохранить пастбища для “дикарей”. До начала сезона охоты на эти пастбища старались не заходить, чтобы дикий олень не учуял запаха человека (*Крейнович, 1972. С. 84*). На оленя не охотились от отела до начала августа (Там же. С. 77).

Наиболее архаический способ промысла дикого оленя сохранялся у юкагиров еще в начале XX в. Стадо диких оленей загоняли в водоем, возле которого животные спасались от жары и насекомых. В воде олень менее подвижен и легко становится добычей охотника. Такая охота была коллективной. Выследив стадо оленей, на озерном мысу, женщины и дети отрезали животным путь к суше и загоняли их в воду. Колоть оленя старались в почку, чтобы не портить шкуру. С наступлением темных ночей юкагиры сооружали около больших озер коридор пирамидальных фигур из кочек и земли, близких к человеческому росту. Своей узкой частью он упирался в берег озера. Днем строительство прерывалось, и олени на эти сооружения не обращали внимания. Когда коридор был построен, юкагиры выслеживали стадо и гнали его в сторону коридора. Олени принимали земляные фигуры за живых людей и мчались мимо них к озеру. Навстречу им выплывали в челноках охотники с копьями. Такой же способ охоты в начале XX в. практиковали нганасаны (*Попов, 1948. С. 31–34*). Примечательно, что этим способом загонной охоты в тундре не пользуются ближайшие соседи юкагиров — эвены и соседи нганасан — долганы.

Другой вид промысла дикого оленя у тундровых юкагиров — поволоки оленей на переправах через крупные реки во время их сезонных миграций. На этот период юкагиры объединялись с русскими старожилами, эвенами, поскольку все “плавежи” находились вблизи оседлых поселений.

На диких оленей юкагиры охотились также с помощью домашних оленей: летом — верхом, зимой — на нартах. Юкагиры называют этот способ эвенским, хотя у него имелось и юкагирское название (*Крейнович, 1972. С. 91*). Принцип преследования заключался в том, что олени спасаются от охотника по траектории, окружности с большим радиусом. Охотник их догоняет, двигаясь им наперерез, исходя из своего *пространственного* воображения. Этот азартный вид охоты, вероятно, пришел к юкагирам от эвенов.

Поздней осенью, в период гона, в тундровой полосе начинался промысел дикого оленя при помощи оленя-манщика. Для этой роли подходил олень серой масти, по своему окрасу похожий на диких, с большими ветвистыми рогами. На его шее закреплялся длинный аркан, конец которого на лбу оленя имел костяной гребень. Охотник управлял оленем, натягивая аркан, и тогда костяной гребень врезался оленю в лоб. Или же охотник пускал арканом “волну”. Манщика обучали ложиться и вставать при рывке аркана, послушно поворачивать голову

направо и налево и т.д. После шести-семи лет обучения можно было выпускать манщика и без ремня. Иногда практиковали охоту с двумя манщиками – самцом и самкой. Иногда – на пару с ездовым оленем, которого тоже специально дрессировали. Охотник двигался за ними, подражая движениям олененка.

В период больших снегов использовались самострелы, которые настораживали на тропе диких оленей. Самострелы ставили по возможности ближе к чуму, поскольку от долгого пребывания в глубоком снегу у оленя портилась шкура.

В лесной зоне дикого оленя, а также лося добывали весной, гоняя на лыжах по насту. Этот вид охоты практиковался как ниже-, так и верхнеколымскими юкагирами.

Важную роль в жизнеобеспечении юкагиров играла охота на птиц. Наиболее архаичные орудия промысла (праща и дротики) долго сохранялись у обрусевших юкагиров Нижней Колымы (*Иохельсон*, 2005. С. 550). Об их использовании в устье Анадыря упоминает и В.Г. Богораз (1991. С. 82–83). Западнее эти орудия лова птицы не распространялись.

Загонная охота на линных гусей была распространена по всей российской Арктике. Гусь в период линьки неспособен летать. В этот период птицу осторожно собирали в крупную стаю и загоняли в огороженное пространство, где гусям сворачивали шеи голыми руками. На устройство подобных вольеров употреблялись треноги и рыболовные сети, сетью закрывали лишь сторону, обращенную к реке, на другие стороны вешали покрывки чума и одежду. Отличие промысла линных гусей у юкагиров от других северных народов заключалось в том, что перед началом забоя беззащитной птицы исполнялся особый ритуал. Старик или старуха пели песню, в которой говорили гусям, что смерть подобна сну, после смерти наступает возрождение. После исполнения песни каждый человек брал из собранной стаи по гусю и выпускал его на волю. Это было обязательно для всех, включая младенцев, за них птицу выпускали родители. Последнего гуся тоже выпускали (*Крейнович*, 1972. С. 80–81). Для добытой птицы в вечной мерзлоте устраивали погреб. Птицу при этом потрошили, но перья не ощипывали.

Во время кладки и высидывания яиц гусей ловили петлей либо руками. Петлю ставили в гнезда и тщательно маскировали. Охотник прятался поблизости с концом веревки, чтобы затянуть петлю, когда гусыня сядет на яйца.

С появлением русских у юкагиров широкое распространение получила охота на пушного зверя, который был средством уплаты ясака, а также денежным эквивалентом в местных рыночных отношениях. Соболь как наиболее ценный пушной зверь исчез уже во второй половине XIX в. Для тундровых юкагиров основными пушными зверями были песец и лиса, для таежных – лиса и белка. На песца и лису ставили капканы, которые охотник проверял несколько раз в течение зимы. Тундровые юкагиры выезжали на охоту на нартах, обнаружив след, догоняли зверька и убивали дубинкой. Таежные юкагиры на лису охотились также с собакой, белку стреляли мелкой дробью, иногда вместе с ружьем брали также лук с тупыми стрелами (для белки). Самострелы на пушных зверей юкагиры, в отличие от якутов, ставили редко. Тундровые юкагиры охотились на волка, охота происходила на двух оленьих упряжках. Догнав зверя, на него накидывали аркан (*Иохельсон*, 2005. С. 551–553).

Рыболовство играло в жизни юкагиров очень важную роль. Это был наиболее стабильный промысел, спасавший от голодной смерти. Тем не менее, он был лишен сакрального смысла. Никакой обрядовой стороны промысла у них не зафиксировано (*Крейнович*, 1972. С. 65).

Верхнеколымские юкагиры начинали рыбачить весной. Рыбу ловили удочками со свинцовым грузилом и железным крючком. В качестве наживы крючки

обматывались красной ниткой. Более древним орудием была костяная спица с остро заточенными концами. Ее длина не превышала 8 см. Жильная леска привязывалась ближе к одному из ее концов. Спица втыкалась в маленькую рыбку так, чтобы один ее конец чуть высовывался наружу. Когда щука или нельма проглатывала рыбку, то конец спицы становился поперек пищевода. Таким способом рыба добывалась лишь “для котла”, на повседневные нужды. Летом по речушкам и озерам ставили нитяные и волосяные сети. В прошлом использовались переметы с костяными спицами. Часть летней рыбы вялили. Основной ход рыбы начинался осенью – в августе и сентябре. Большие скопления чира и омуля ловили неводом. Этот способ назывался “черпанием”. В прошлом у юкагиров вместо невода изготавливалась изгородь из ивовых прутьев. Один ее конец закреплялся на берегу, а второй подтягивался к берегу, когда внутри скапливалась рыба. Крупную рыбу сушили и вялили, мелкую квасили в ямах на корм собакам. В голодное время квашеная рыба выручала и людей. Икру отдельно сушили. Поздней осенью перед замерзанием рек ставили заезды с мордами из ивняка или нитяные мережи. В октябре–ноябре рыбу ловили подо льдом волосяными сетями, протаскивая их через проруби. Улов замораживали.

Средства передвижения. Основным средством передвижения верхнеколымских юкагиров в зимний период были лыжи. По внешнему виду юкагирские лыжи не отличались от эвенских. Нога крепилась в них при помощи двух кожаных петель. Лыжи были охотничьими и бытовыми. Охотничьи подбивались камусом. Лыжи-голицы использовались в быту. Лыжные палки с кольцами различались на женские и мужские. Мужские имели на верхнем конце крюк, которым охотник цеплялся за кустарник при спуске с гор. Женские на верхнем конце заканчивались лопаткой с вырезанным орнаментом.

Для ходьбы по мокрому глубокому снегу использовались лыжи-ракетки (Юкагиры, 1975. С. 63), явное заимствование от чукчей. В то же время такие лыжи можно рассматривать как признак палеоазиатской культуры, характерный также для индейских и эскимосских культур североамериканского континента. Ареал распространения этого типа лыж у юкагиров был самым западным.

Таежные юкагиры для установки и осмотра сетей использовали челноки, выдолбленные из тополя. Их длина достигала 6 м. Бытовали и дощатые челноки типа якутских “веток”. Но, если якутские лодки имели плоское днище, то у юкагирских – днище было наполовину выдолблено и имело выгнутую форму. Нос у челноков делался овальным, а корма – прямой. Для спуска по течению использовали двулопастное весло, длиной около трех метров, при подъеме вверх отталкивались двумя шестами. В начале XX в. верхнеколымские юкагиры считались признанными мастерами по изготовлению челноков. Они делали их на продажу соседям – якутам, чукчам и даже корякам (ИЭАС. С. 110). В прошлом, по рассказам стариков, юкагиры изготавливали лодки-берестянки. В народной памяти остались также треугольные плоты с парой или двумя парами весел в уключинах, на них юкагиры сплавлялись к местам летних рыбалок. Есть мнение, что плоты были заимствованы у русских, однако их треугольная форма представляется малоудобной, тем более, что название плота – “мино” – юкагирское. С другой стороны, весла в уключинах – явно русское заимствование. Плоты были быстро вытеснены крупными лодками, которые юкагиры называли *карбач* (от русского “карбас”). Днище лодок выдалбливали из тополя, к бортам пришивали две пары досок. Нижняя пара делалась из тополя, верхняя – из лиственницы. Составные части карбаса сшивались березовыми прутьями, а швы проконопачивались мхом. Все это сооружение крепилось на 4–6 кривых ребрах. На карбасе гребли однолопастными веслами, еще одно весло на корме было рулевым. Если позволял рельеф местности, в лодку впрягали собак.



Пристань в пос. Зырянка

Юкагиры. Республика Саха (Якутия), Верхнеколымский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН.
Ф. 44. Оп. 280

У нижнеколымских юкагиров челнок имел некоторые особенности. Он изготовлялся из плавника, состоял, аналогично верхнеколымским челнокам, из трех досок, донная доска – полувыдолблена. Главным его отличием были полозья из рога дикого оленя, которые крепились к краям днища при помощи клея и деревянных гвоздей. Клей вываривали из оленьих рогов. Такой челнок оленя могли волочить по тундре без повреждений.

Нарты у верхнеколымских и нижнеколымских юкагиров были различного происхождения и конструкции, у первых они предназначались для собак, у вторых – для оленей. Нартами пользовались только зимой.

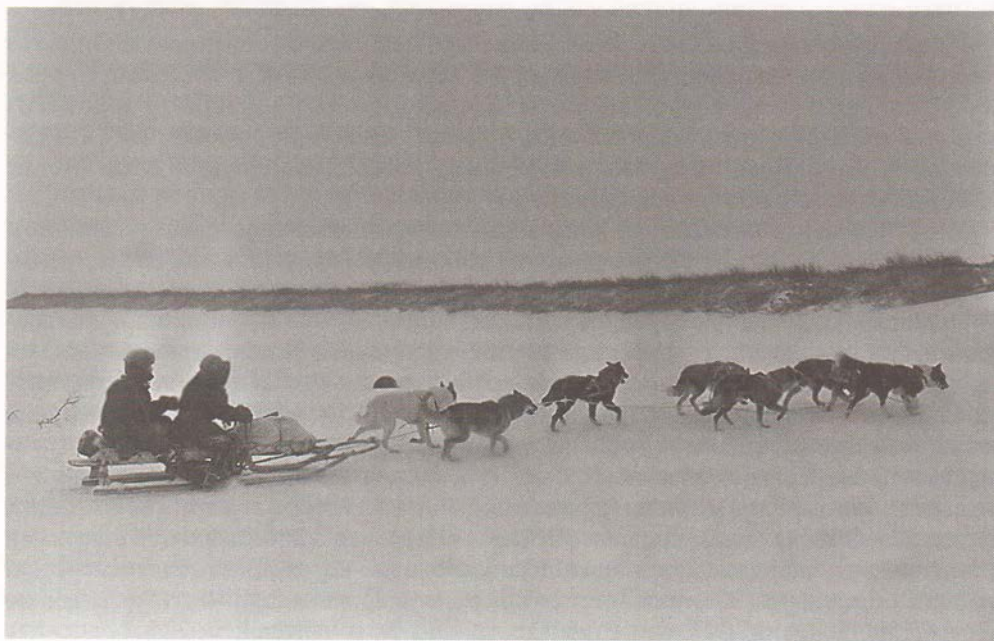
Юкагирские собачьи нарты короче, уже и проще, чем у других народов восточной Сибири, делаются из березы. У них три или четыре пары прямых копыльев, вставленных в полозья при помощи грубого шипа. Длина полозьев – три метра, ширина – около 10 см, толщина – около трех см. Спереди они имеют крутой загиб, к которому крепится горизонтальная дуга (баран). Другой ее узел крепления – первая пара копыльев. Примерно на середине высоты каждая пара копыльев имеет горизонтальную перекладину, – на них кладутся три сколоченных доски. К верхним концам копыльев крепится пара жердей, одинаковой с досками длины. Между жердями и концами досок проходит веревочная обвязка, составляющая борта нарты. Спинки нет, нет и передней вертикальной дуги, за которую держится ездок, при быстрой езде. Отсутствие этих деталей можно объяснить отсутствием у юкагиров нужного количества собак для быстрой езды.

В нарты нижнеколымских юкагиров запрягался обычно один олень. По своей конструкции они похожи на корякско-чукотские, но выглядят грубее. Все их части прочно связаны между собою ремешками. Они также имеют изогнутые полукруглые копылья из оленьего рога, к которым сверху вдоль корпуса



Группа юкагиров на берегу р. Колымы

Юкагиры. Республика Саха (Якутия), Верхнеколымский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280



На собачьей упряжке

Юкагиры. Магаданская область, Среднеканский район, с. Колымское. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

привязаны перекладины, образующие сиденье. К перекладинам крепятся загнутые петлей передние концы полозьев и своей изогнутой частью горизонтальная дуга. Основание дуги крепится к концам полозьев и имеет перекладину. Полозья изготавливаются из березы, которая в тундре не растет, а привозится с Омолона. Пара таких полозьев обменивается на шкуру одного оленя (Иохельсон, 2005. С. 513). Остальные деревянные части нарт делаются из лиственницы, которая растет на границе леса. Грузовые нарты шире и грубее ездовых, они могут иметь различные конфигурации для перевозки домашнего скарба. Самая простая и короткая – нарта для шестов. У нее всего две пары копыльев, а передняя часть полозьев примерно с середины начинает изгибаться вверх.

Общий вид юкагирских оленьих нарт и их некоторые отличия позволяют предположить, что они были заимствованы у чукчей. Несмотря на грубость изготовления, они прочнее чукотских. Во время езды юкагиры погоняют оленей шестом. Он очень похож на северсаамодийский хорей с костяным кольцом на конце или затупленной развилкой. (Чукчи и коряки для этого используют прут с костяным наконечником в виде клюва.)

Кроме нарт, аналогичных чукотским, у юкагиров встречаются нарты, не имеющие аналога у соседних народов. Это нарты для шестов чума. Они похожи на носовую часть челнока-долбленки с ровно обрезанным началом днища. Нарты имеют три бортовых отверстия: одно на самом носу – для оленьей упряжи, а два симметрично по бокам, ближе к заднему краю. Через них проходит веревка, на которую нанизаны жерди чума (также снабженные отверстиями на концах). Жерди на такой нарте транспортируются волоком, ее основная задача – собрать передние концы жердей, чтобы они не мешали движению (Гурвич, 1963а. С. 90–93). Другой вид нарт того же принципа, это нарта-волокуша для транспортировки мяса. Для этого вместе сшивались две оленьи шкуры мехом наружу. Получался большой мешок. В него складывались куски оленины. Мешок зашивался, к нему пришивали ремни, так чтобы он мог скользить по направлению шерсти, и в него впрягали оленя (Крейнович, 1972. С. 86).

Летом нижнеколымские юкагиры кочевали верхом на оленях, а домашний скарб перевозили выюками. Верховая езда заимствована ими у эвенов. Седло крепилось на лопатки оленя, поскольку у оленей слабый позвоночник. Для езды верхом была пригодна лишь крупная лесная порода оленя, характерная для тунгусоязычных народов, тофаларов и тувинцев. У оленьего седла не было стремян, и ездок обеспечивал себе равновесие при помощи деревянного посоха.

Седла бывают верховые (мужские) и выючные (женские), на выючном седле может сидеть женщина. Есть и грузовые седла, на которых сидеть невозможно, потому что передняя и задняя луки соединены у них перекладиной, к которой привязывалась поклажа. Выючные сумки закрепляла подпруга с кольцом на конце, в отличие от конских седел она проходила по верху седла и груза.

Оленье седло имело следующую конструкцию: две короткие широкие доски, которые называются “полками”, соединялись, образуя тупой угол, при помощи роговых или деревянных луков в виде дужек и затем обшивались чехлами из оленьей шкуры, набитыми, как подушки, оленьей шерстью. Длина обычного седла была 50–60 см. Мужские седла отличались от женских и грузовых более тупым углом сочленения полок и более низкими луками. Важная их конструктивная особенность – наличие планок, нешироких дощечек, горизонтально укрепленных на полках под прямым углом, снаружи между луками.

Женские и грузовые седла делались с более широкими и покатыми полками, а также высокими деревянными луками, которые всячески украшались.

Выючные сумки делались обычно двойными, но есть и одинарные. Они имели клапан на завязках или стягивающуюся горловину. Нередко такая одинар-

ная сумка уравнивала детскую колыбель, висющую с другой стороны седла. Парные сумки соединялись широким ремнем или были сдвоенными и имели общую горловину.

Для перевозки детей использовались седла с высокими деревянными бортами. Их высота позволяла детям держаться за них руками. Между нижними краями бортов и седлом проходила достаточно широкая щель, в которую можно было просунуть ноги и ехать верхом подобно взрослым.

Реки обычно переезжали вброд верхом. Более глубокие переправы преодолевались на челноках-ветках.

Пища. Основной пищей верхнеколымских юкагиров были лосиное и оленьё мясо и рыба. Мясо обычно варили, зимой ели в виде строганины. Весной и летом его вялили. Для этого мясо разрезали на длинные и тонкие пласты, которые сначала коптились над костром, а потом сушились на солнце. Высушенное мясо разрезали на небольшие кусочки и нанизывали на жилые нитки для долгого хранения. Зимой это мясо варили.

Из трубчатых костей вываривали жир, который тоже заготавливали впрок. Кости для этого разбивали каменным пестом. Дичь варили, но гусиные и лебединые желудки ели сырыми.

Рыба летом варилась, обычно без соли. Большая часть летнего улова шла на изготовление юколы. Мелкую рыбу пекли возле костра на тальниковых колышках. Летом также готовили рыбу с душиком: ее заворачивали в листья тальника и помещали на сутки в тепло, а потом варили. Зимой питались сырой мороженой рыбой. Сырыми также ели брюшки и налимым печень. Икру и рыбы потроха жарили. Из икры, смешанной с рыбьей мукой, пекли лепешки. Это блюдо было, вероятно, заимствовано у русских старожилов. Рыбью муку получали из вареной рыбы, которую потом сушили на солнце и затем толкли. Ее хранили в меш-



Лов рыбы

Юкагиры. Якутия. Конец XX в. Архив В.И. Шадрина

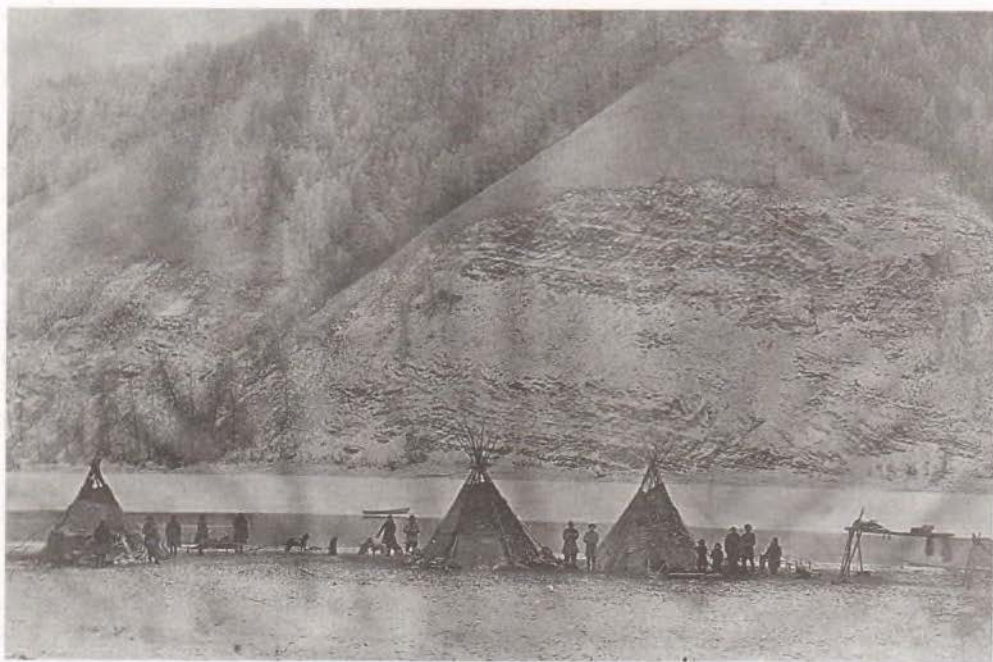
ках из налимьей кожи. Зимой такую муку варили с оленьей кровью, а в голодное время – с сосновой заболонью. Деликатесной приправой к рыбным блюдам служили ягоды. Вареную и толченую рыбу смешивали с голубикой и сдабривали жиром. Из вареных рыбьих потрохов с ягодами шиповника, залитых рыбьим жиром, готовилась каша, которую на зиму замораживали в берестяных туесах. Жирные брюшки омуля сначала поджаривали, потом подсушивали и толкли с ягодами, сушеной икрой и жиром.

Юкагиры употребляли в пищу дикий лук, но на зиму не запасали. Кедровые орехи добывались из найденных на зиму запасов птицы-кедровки. Большим подспорьем зимой и весной (в голодное время) служила лиственничная заболонь. В берестяных ведрах запасали на зиму ягоды брусники, голубики и шиповника. Чернику собирали при помощи берестяного гребня, тоже, скорее всего, русского заимствования. В отличие от якутов и эвенов юкагиры собирали и сушили некоторые виды грибов в качестве приправы для супа – здесь тоже видится русское влияние.

Жилища. Древние юкагиры были оседлыми жителями речных долин. Оседлому образу жизни соответствовало их жилище – *чандал*. Они перестали им пользоваться, вероятно, вскоре после прихода русских. Показательно, что остатки *чандалов* были обнаружены только в тундровой зоне, в горах *чандалов* нет. Местный русский старожильческий фольклор однозначно относит развалины *чандалов* к юкагирам. Среди археологических находок в этих сооружениях нет железных предметов, а дерево, из которого они были сложены, имеет следы обработки каменными орудиями.

Археологические раскопки *чандалов* начались с экспедиции капитана Билингса в 1785–1793 гг. Они свидетельствуют, что жилища строились из плавника и были нескольких типов: самый древний представлял собой конус, в плане имел незамкнутый овал. Опорные столбы обкладывались стволами деревьев корнями вверх. В корневом переплетении устраивалось дымовое отверстие. *Чандалы* могли иметь в плане прямоугольник, тоже незамкнутый. У таких построек имелся плоский потолок-крыша, которая крепилась опорным столбом. Жилое пространство *чандала* представляло усеченную пирамиду. Опорных столбов обычно было четыре. Снаружи *чандал* обкладывался дерном. Он мог быть и полуземлянкой, и не углубляться в землю. Своим обликом поздний *чандал* напоминает *голомо*, стационарное жилище к западу от расселения юкагиров (на территории Таймыра). В то же время очертания древних овальных *чандалов* напоминают традиционные захоронения нганасан и энцев. Эти строения, лишенные дверного проема, окружают нарты с покойником. Учитывая общую консервативность похоронного обряда, можно предположить, что таймырские предки энцев и нганасан вместе с юкагирами представляли единую автохтонную культуру рыболовов и охотников на дикого оленя. Другим отголоском древних *чандалов* на Таймыре представляется овальный чум энцев, где так же, как и в *чандале* очаг сдвинут к одной из стен, что характерно для конического жилища с малой площадью. В ненецком языке есть слово, характеризующее этот вид чума: *нибяреха* – “иглоподобный”. В нем живут бедные безоленные рыболовы. Такой чум рассчитан на одну небольшую семью. Раскопки *чандалов* показали, что эти постройки имели приличную площадь – до 68 кв. м (Юкагиры, 1975. С. 92).

После перехода юкагиров к кочевому (полуоседлому) образу жизни тип жилищ изменился. Тасжные юкагиры верховий Колымы стали использовать чум конической формы. Летом его покрывали лиственничной корой, зимой – покрывками из лосиной или оленьей ровдуги. Покрышек было две – верхняя и нижняя. Верхнюю шили из 4–7 шкур, нижнюю – из 5–10. По форме и конструкции



Стойбище на берегу реки
Юкагиры. Якутия. Конец XIX в. МАЭ. №4399-115

жилище тасжных юкагиров было схоже с эвенским. На зимнем промысле или летней рыбалке чум ставили на основе треноги, покрывая его ровдугой. В период дождей чум, покрытый лиственничной корой, имел иную конструкцию: его основу составляли две пары массивных жердей, врезанных одна в другую. На них опирались четыре жерди поменьше. На это сооружение укладывались 20–30 тонких жердей, расставленных по кругу и скрепленных 5–6 тальниковыми обручами. Лиственничная кора придавливалась снаружи жердями (Юкагиры, 1975. С. 40–41).

Лиственничная кора шла на крышу и для зимних избушек-полуземлянок. Они представляли собой небольшие срубы из лиственницы, имели окошко (15 × 20 см), затянутое рыбьим пузырем или примороженным куском льда. Справа от входа в углу находился открытый очаг, камин, или глинобитная печка с трубой из прутьев, обмазанных глиной. Юкагиры в отличие от русских обитателей таких избушек предпочитают не закрывать дымохода, поэтому в них, несмотря на обилие жильцов, всегда свежий воздух, а по утрам температура такая же, что и снаружи (Иохельсон, 2005. С. 63). Эти избушки обычно квадратные в плане – 3 × 3 м, их высота немногим более двух метров. Крыша таких жилищ была либо плоская, либо пирамидальная (ИЭАС. С. 135). Иохельсон пишет только о плоских крышах.

Кочевое жилище тундровых юкагиров по форме и конструкции относится к цилиндро-коническим сооружениям – подобно переносным жилищам чукчей и оленных коряков, однако в нем имеются свои особенности, характерные только для тундровых юкагиров. Кроме нижнеколымской области подобные сооружения бытовали и в низовьях Индигирки у населения юкагирского происхождения.

Зимнее жилище подобно стационарному *чандалу* имело четыре опорные жерди, а не три, как в корякско-чукотской яранге или в чуме. Они вкапывались в

землю. На верхушке одного из них имелось расширение с отверстием, в которое вставлялась другая жердь. На образовавшуюся развилку клали две другие опорные жерди. Их ставили под острым углом к первым двум, поскольку они еще служили и опорами для двух дверей. Двери располагались друг против друга, – в этом также проявлялась особенность юкагирского жилища.

Крыша устраивалась подобно крыше яранги: из тонких жердей, которые привязывались к жердям, лежащим горизонтально на треногах, образующих стены. Особенностью крыши юкагирского чума в отличие от яранги было отсутствие внутренних Т-образных распорок, которые выгибали крышу наподобие пузыря, приближая ее к полусфере. Распорки, вероятно, появились из-за сильных ветров, характерных для Чукотки, а полусфера более обтекаема, нежели конус. В низовьях Колымы, где был распространен юкагирский чум, ветра были слабее и специальных распорок здесь не требовалось, тем более, что зимовали тундровые юкагиры в лесной зоне.

Стены юкагирского чума устраивались из треног подобно яранге. Существуют два варианта стен юкагирской конструкции. В первом конструкция стен полностью совпадает с ярангой (*Крейнович, 1972. С. 69*). Это устойчивый вариант, но съдающий внутреннее пространство, поскольку треноги располагаются внутри помещения. Второй вариант – чисто юкагирский: тренога разворачивается веером, – две ноги стоят на земле, а третья становится перекладиной, соединяющей ее со следующей треногой. В Историко-этнографическом атласе Сибири (*С. 212–213*) эта конструкция обозначена как эвенская, но это все же, вероятно, заимствование от юкагиrow. Это менее устойчивый вариант, но более просторный, поскольку треноги разворачиваются в плоскости, а не в объеме.

Покрышки зимнего юкагирского чума настилались на крышу по возможности в четыре слоя. Самый нижний и небольшой по размеру, сшитый из разных кусков кожи, – для защиты от огня и искр. Остальные покрышки накрывали всю крышу, свисая на стены. Стены делались однослойными из двух парных покрышек – от входа до входа с каждой стороны. Сверху на них набрасывалась нижняя часть крыши, а снизу они стелились по земле на полметра и длиннее. К стенам снаружи примыкали снежные завалинки высотой в половину человеческого роста.

Дверь делалась из оленьей шкуры мехом внутрь. Она крепилась на кожаных ремешках к опорным столбам под покрышками крыши. Снизу под нее был положен массивный обрубок дерева – в качестве порога.

Интерьер кочевого жилища тундровых юкагиrow, несмотря на наружное сходство его с ярангой, был ближе к чуму: в нем не было меховых пологов с собственной системой освещения и отопления. На земляном полу укладывались стволы деревьев в 2–3 м от стен – их закрепляли вбитыми в землю колышками. За каждым стволом располагалась отдельная семья. Между стволами и стеной настилались лежанки. Сначала в это пространство набрасывали сухих веток высотой до колена, на них укладывались прутья тальника, и все покрывалось оленьими шкурами.

Очаг напоминал открытый квадратный дощатый ящик, полностью засыпанный землей. Его высота была одинакова с высотой лежанок, чтобы тепло от костра стелилось по ним. Над очагом на высоте чуть выше человеческого роста крепились к опорным столбам две параллельные жерди. На них лежало несколько перекладин, к которым цеплялись крюки для котлов и чайников. Подобное устройство тоже характерно больше для чума, нежели для яранги.

Еще одна деталь, характерная для интерьера юкагирского чума, – наличие кожаных ширм, по обеим сторонам входа. Рядом с опорным столбом, но перпен-



Амбар

Верхнеколымские юагиры. Республика Саха (Якутия), Наслег Нелемное. Фото В.И. Шадрина, 2000 г.



Юагиры за изготовлением мехового полога
Юагиры. Якутия. Конец XIX в. МАЭ. № 4399-123

дикулярно к земле вкапывалась толстая жердь высотой в человеческий рост. Ее верхний конец был привязан к опорному столбу. К ней крепились ремнями один край кожи, а другой ее край привязывался к ближайшей треноге.

Поскольку в юкагирском чуме имелось два входа, делящих жилище на две равные части, то в нем могли обитать до четырех семей. Они по очереди пользовались очагом для приготовления пищи, но питались отдельно. У каждой семьи был свой котел. В таком жилище отсутствовало сакральное место, характерное для чума.

Возводили чум женщины. Мужчины обеспечивали материалом, клали бревна для лежанок и устанавливали очаг. Если в обычном чуме с одним входом сакральные места разделялись на женскую область (очаг) и мужскую (за очагом), то у юкагиров они сливались в области очага. Это подчеркивает обычай кормления огня, который совершался как мужчинами, так и женщинами. Специфические отличия жилища тундровых юкагиров от корякско-чукотской яранги сложились не в одночасье, но сами юкагиры считают своим древним жилищем конический чум с четырьмя опорными столбами (Юкагиры, 1975. С. 65). Вероятно, при вынужденном переходе к кочевой жизни, сначала был взят за образец *чандал*, трансформировавшийся в конический чум, который позднее вытеснила чукотская конструкция.

После весенней откочевки на север на месте оставляли опорные столбы, очаг и бревна для лежанок. Если здесь никто не умер, то к следующей зиме сюда возвращались.

На границе леса семьи, зимовавшие вместе, расходились в разные стороны. Во время перекочевки к летней стоянке ставили небольшой конический чум с одним входом, имеющий четыре, а не три опорных столба, называемый по-якутски *ураса*. В отличие от зимнего жилища, *ураса* имела пол из тальниковых циновок. На длительных стоянках *урасу* использовали как коптильню для кож и рыбы, из нее выносили вещи, закрывали дверное и дымовое отверстия, в течение 5–7 дней внутри поддерживали тлеющий огонь.

Различие между эвенским и юкагирским традиционным жилищем прослеживается в надмогильных сооружениях тундровой зоны, символизирующих жилище покойного: если у эвенов было принято оставлять опорную треногу, то юкагиры ставили четыре опорные жерди (Юкагиры, 1975. С. 67).

Летний чум юкагиров имел особую конструкцию, которая сохранялась еще в 1950-е годы у населения низовьев Индигирки (Гурвич, 1963. С. 90–93). Название чума – *бои* неюкагирского происхождения, по-эвенски означает “верхние покрывки чума” (Юкагиры, 1975. С. 65). Однако схожее жилище было в те же годы описано юкагирскими стариками низовьев Колымы (Крейнович, 1972. С. 83–84). В своих основных деталях летний чум имеет сходство с описанным выше зимним, его можно даже охарактеризовать как “полуразобранный” зимний чум юкагиров. В нем вместо четырех опорных столбов использовались два. Они ставились под небольшим углом. Между ними располагался очаг, и поэтому их связывали две горизонтальные жерди: одна очажная, а вторая – на высоте двух метров в качестве конька крыши. На ней перекрещивались две поперечины, которые связывали это сооружение с двумя поясами треног. Летняя яранга, как и зимняя имела два входа. Ее очертания в плане образовывали эллипс. Покрывки представляли собой два полотнища на полжилище каждое. Боковые края имели ременные вязки, которыми связывали их между собой, а на верхних углах – с двумя опорными столбами. Внизу полотнища имели петли для колышков.



Юкагирские женщины

Юкагиры. Якутия. Конец XIX в. МАЭ. № 4399-81



Корьевая ураса около пос. Старое Нелёмное

Юкагиры. Республика Саха (Якутия), Верхнеколымский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН.
Ф. 44. Оп. 280



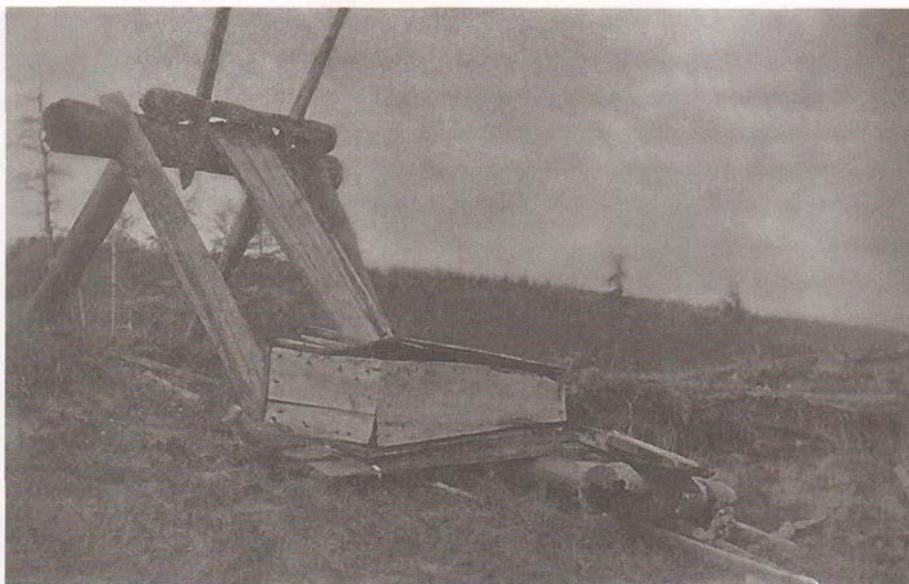
Кормление огня

Верхнеколымские юагиры. Республика Саха (Якутия). Фото В.И. Шадрина, 2005 г.



Обряд кормления реки

Нижнеколымские юагиры. Республика Саха (Якутия). Фото В.И. Шадрина, 2006 г.



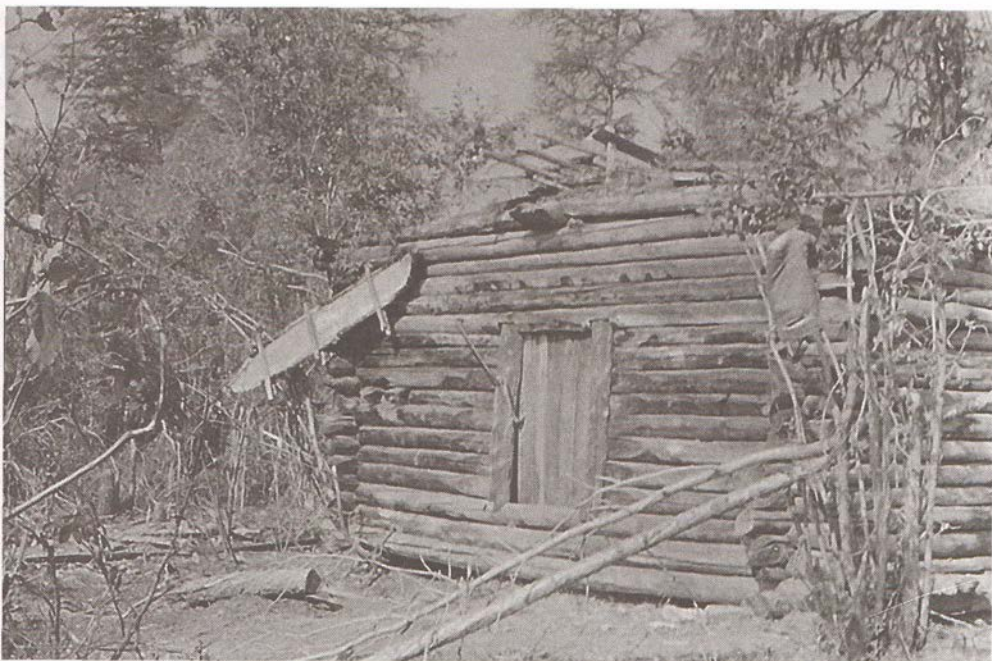
Воздушное (разрушившееся) захоронение тундренных юкагиров.
Конец XIX – начало XX в.

Иохельсон, 2005. С. 308



Воздушное (разрушившееся) захоронение древних юкагиров
Иохельсон, 2005. С. 308

На кочевых маршрутах тундровых юкагиров имелись перевалочные стоянки. Там оставляли часть вещей и пищевых припасов. Летом на них жили старики и дети, занимаясь рыбной ловлей. Постоянным сооружением перевалочных стоянок были лабазы. Они представляли собой помост на четырех столбах, скрепленный четырьмя поперечными перекладинами, на которые клали настил из жердей. Здесь



Амбар

Юкагиры. Республика Саха (Якутия), Верхнеколымский район, пос. Омук-Арангастах. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280



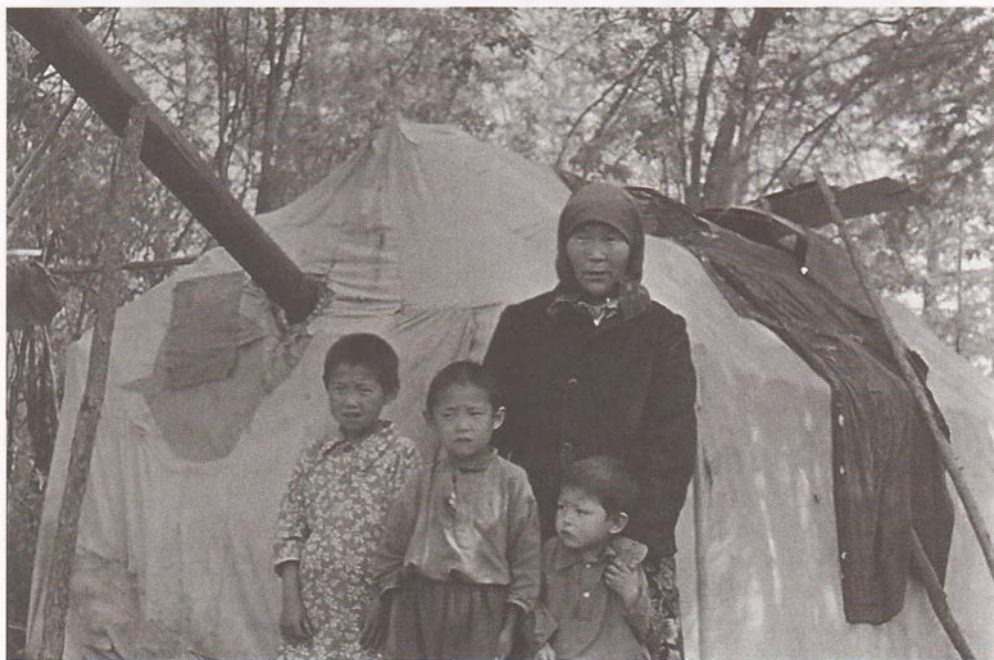
Зимник и ураса на противоположном берегу от пос. Омук-Арангастах

Юкагиры. Республика Саха (Якутия), Верхнеколымский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

хранили одежду, – летнюю оставляли осенью, а зимнюю – поздней весной. Для этого ее высушивали и заворачивали в продыmlенную кожу. Подобный помост строили и в лесу на зимнем промысле, чтобы уберечь шкуру и мясо убитого лося от зверей и птиц. Такой помост сооружали высоким – выбирали четыре близко растущих дерева. С них срубали верхушки и очищали от коры. Наверху каждого ствола делали вырубку для двух поперечных перекладин, на их концах тоже делались вырубki. Концы деревьев и перекладин прочно связывались ремнями. На перекладины клали настил из толстых жердей или плах. Для помоста делали лестницу – бревно с зарубками. В качестве крыши к помосту пристраивали покатыи настил. Деревья вокруг вырубали, чтобы на помост нельзя было прыгнуть сверху.

На перевалочных стоянках кроме постоянных помостов-лабазов поздней осенью устраивались ледники для хранения рыбы, мяса и птицы. Их строили на поверхности замерзшей лужи. Для этого из соседнего водоема вырубались ледяные плиты высотой до пояса. Стены из таких плит могли достигать в длину до десяти метров. Когда ледник был заполнен, его перекрывали ледяными плитами, в которых делали отверстия для вентиляции. Швы плотно забивались снегом и пропитывались водой. В ледниках пища хранилась до весны. Весной за ней отправлялись из зимнего стойбища. Летом оставшиеся припасы перекладывали в погреба-мерзлотники, расположенные там же.

Одежда. Основной этнографический источник по одежде юкагиров – материалы В.И. Иохельсона (*Иохельсон*, 2005. С. 560–583). Описывая юкагирскую одежду, Иохельсон отметил сходство ее покроя и основных элементов с одеждой ближайших соседей юкагиров – колымских эвенов. Сходство это было настолько близким, что впоследствии некоторые из описанных Иохельсоном предметов были “опознаны” как эвенские (Там же. С. 663).



Е.П. Долганова с детьми

Юкагиры. Республика Саха (Якутия), Верхнеколымский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280



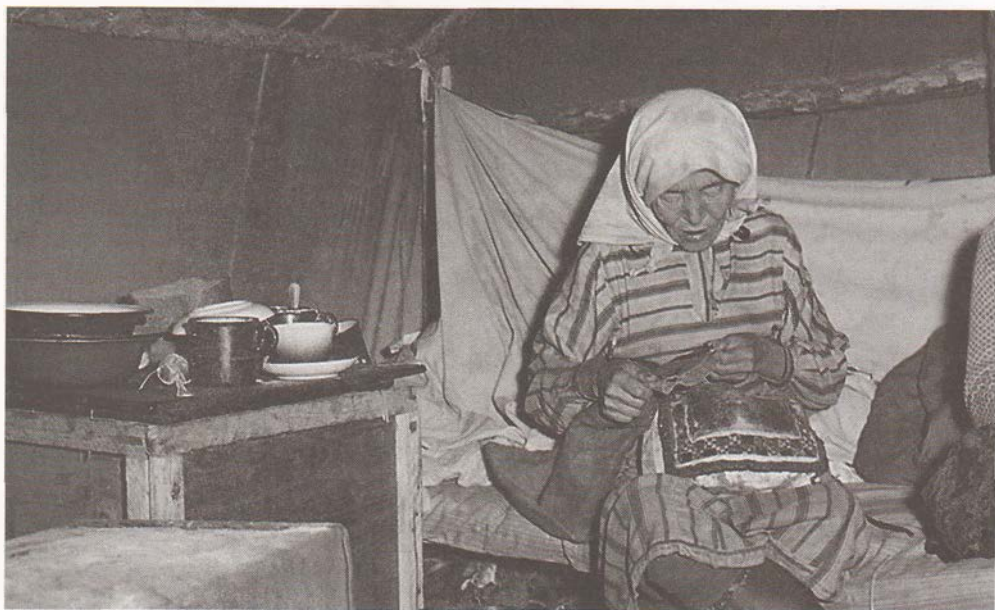
Ансамбль “Нэривдэн”

Нижнеколымские юагиры. Республика Саха (Якутия), Андリュшкино. Фото В.И. Шадрина, 2006 г.

Уже к середине XX в. в результате активных межэтнических контактов в районе Верхней и Нижней Колымы у юагиров от их этнической одежды остались одни лишь детали, полный комплект одежды перестал существовать (Туголуков, 1979. С. 92). Вместо него в середине XIX в. возник синкретический комплекс одежды без этнических признаков: русские пиджаки, рубашки, платки, якутские торбаса и т.д., которые в современных условиях оказались дешевле и практичнее. Лучше сохранилась традиционная промысловая одежда с характерным для северных палеоазиатов “глухим” признаком (Жукова, 1996. С. 9–10).

В этнографических материалах И. Биллингса, касающихся верхнеколымских юагиров, и женская, и мужская верхняя одежда выглядит как глухая, имеющая прорезь лишь наверху (Этнографические материалы, 1978. С. 22). По этим данным возникает предположение, что глухая одежда представляет собой не арктический, а палеоазиатский компонент культуры. “Тунгусская мода” у юагиров возникла поздно – в XIX столетии.

Юагирская одежда, которую застал и описал Иохельсон на рубеже XIX и XX вв., имела очень небольшие отличия у мужчин и женщин. Этот принцип отмечен в юагирской любовной пиктографии, которая, несмотря на свою условность, представляет очень конкретное отображение действительности: здесь человеческая фигура в виде зонтика может иметь косу в виде пунктирной линии, – тогда это девушка, поскольку мужчины кос не носили. В остальном же пиктографические различия касаются пропорций: мужчины (в виде зонтика) выглядят уже женщин, поскольку женщины шире в бедрах.



М.Г. Лихачева в палатке чинит обувь

Юагиры. Республика Саха (Якутия), Верхнеколымский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

Тунгусско-юагирский комплекс одежды в общих чертах состоит из кафтана без воротника на завязках с расходящимися полами, к нему прилагается нагрудник (или передник); вместо воротника – шарф типа “боа” из шкурок мелких пушных зверей. Шапка – в виде капора, штаны – короткие или длинные с соответствующими меховыми чулками, верхние края которых привязываются к поясу, и высокой или низкой обувью типа унтов. Вся одежда меховая или ровдужная использовалась как зимой, так и летом. Только летний кафтан шьется мехом внутрь, а зимний – мехом наружу. При сильных морозах тундровые юагиры одевают два кафтана – зимний на летний, а женщины в качестве нижнего белья носили меховой комбинезон с нагрудником, подобный энецкому или нганасанскому. Летняя одежда своим покроем не отличалась от зимней, нередко летней становилась истершаяся зимняя одежда (Иохельсон, 2005. С. 563).

Исключением из этого комплекса (явно позднего происхождения), является шапка у тундровых юагиров – она чукотского типа. По рассказам стариков, в прошлом юагирские шапки у этой группы не имели донышка (были с отверстием сверху) (Крейнович, 1972. С. 60). Шапки с открытой макушкой встречались и у чукчей. В.Г. Богораз приводит рисунок аналогичной ламутской шапки (Богораз, 1991. С. 184). Впрочем, Н.Н. Курилов пишет, что вырез на макушке был крестообразным (Курилов, 1999. С. 10). Несмотря на оригинальность конструкции этого головного убора можно все же предположить, что в те времена (конец XIX – начало XX в.) такого рода шапки уже не имели внятной этнической привязки.

Хотя одежда тундровых юагиров в отличие от чукотской не имела воротника (что характерно для тунгусской одежды), но способ обработки шкур у них был близок чукотскому. Шкуру сушили, мездру снимали каменным скребком из гальки. Дубили оленьим пометом сутки. Затем дубитель счищался железным скребком, шкуру подсушивали и мяли каменным скребком. Для водонепро-

нищаемости шкуру коптили не менее двух недель, подвесив над очагом в чуме (Юкагиры, 1975, С. 67–68).

В качестве красителя кож использовали кору лиственницы и ольхи. Лиственница давала бордовый цвет, ольха – красноватый (Крейнович, 1972. С. 75). Черный цвет получался из ивового угля, смешанного с осетровым клеем (Иохельсон, 2005. С. 562). У Биллингса отмечено, что черная и красная краска были минерального происхождения (Этнографические материалы, 1978. С. 26). Так же красили свою одежду нганасаны (Попов, 1948. С. 108) и энцы. Одежду для ламутов юкагирские женщины окрашивали в желтый и красный цвет при помощи краски травяного происхождения (Этнографические материалы, 1978. С. 27). Юкагирских женщин ламуты считали лучшими мастерицами по сравнению со своими.

Цветовая гамма украшений, возникшая с появлением бисера, у юкагиров ближе к эвенкам, чем к эвенам – преобладают желтые и красные цвета, нежели голубые (Каплан, 1980. С. 58).

Покрой мужских кафтанов у тундровых юкагиров отличается заостренной вставкой сзади, подобной “хвосту” эскимосской одежды или корякских мужских погребальных кафтанов (Иохельсон, 2005. С. 563).

Распашная одежда тундровых юкагиров – свидетельство их прихода из лесной зоны уже во времена тесных контактов с тунгусским населением. Мода на тунгусскую распашную одежду, о которой писал В.И. Иохельсон (2005. С. 561) объясняется ее удобством для зимней пешей охоты на лыжах. Кроме того она очень удобна для верховой езды на олене. Нижнеколымские старики-юкагиры, информаторы Е.А. Крейновича, говорили, что некогда тундренные юкагиры жили где-то на юге, в верховьях рек, откуда затем переселились в тундру (Крейнович, 1972. С. 57). Схожий покрой женской и мужской одежды может служить одним из доказательств ее “лесного” происхождения. При этом цветовая гамма украшений, вероятно, сложилась в те времена, когда предки колымских юкагиров соседствовали с эвенками, а не эвенами. Когда это случилось – неизвестно, но видимо, уже после прихода русских, поскольку с ними пришел и цветной бисер.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ.
СЕМЬЯ И БРАК

Основным структурным подразделением традиционного общества юкагиров были родственные группы (роды). Во главе каждой такой группы стоял старейшина, чей жизненный опыт внушал наибольшее уважение. Он руководил военными и охотничьими походами, выбирал рыболовные угодья и назначал каждой семье свое место на стойбище. Он разделял род на группы, если того требовали интересы охоты, заботился, чтобы в каждой группе были хорошие охотники. Во время длительных кочевек старейшина выбирал место для стоянки на ночлег. Он также руководил праздниками, следил за соблюдением принятых обычаев. Во всех важных делах старейшина советовался со старшими представителями семей, которые составляли своего рода совет. В семейные дела старейшина не вмешивался. С появлением русской администрации старейшина взял на себя роль старосты и обязанность по сбору ясака. Жена старейшины занимала соответствующее положение: она следила за распределением между семьями общей охотничьей и рыболовной добычи.

Кроме старейшины выделялись еще три фигуры: шаман, герой (сильный человек, главный защитник рода) и главный охотник (“преследователь”). Шаман и герой – были эпизодически действующими лицами, в разного рода экстремальных ситуациях. Старейшина и главный охотник – постоянными.

Реальную роль шамана в юкагирском обществе представить довольно сложно по причине ранней христианизации юкагиров. Шаманство у них быстро ушло в подполье.

Роль героя упала с переходом юкагиров в российское подданство – власти пресекали межплеменные раздоры.

Юкагирский род был экзогамным. И.С. Гурвич в специальной статье, посвященной экзогамии у юкагиров, писал: “Экзогамия по отцовской линии была характерна для юкагирского рода” (Гурвич, 1969. С. 92). По мнению Гурвича, именно обычай экзогамии способствовал в немалой степени ассимиляции юкагиров: “Вследствие малочисленности юкагиров соблюдение обычая экзогамии вело к постепенному смешению их с соседями иного этнического происхождения”.

По данным Е.А. Крейновича, кровнородственные браки были непозволительны (Крейнович, 1972. С. 58–59), но В.И. Иохельсон встретил на Коркодоне весьма уважаемую в юкагирской среде семью, где пожилые супруги приходились друг другу двоюродным братом и сестрой. Сам старик при этом считался хранителем юкагирских обычаев и пользовался значительным влиянием (Иохельсон, 2005. С. 136–137). Вероятно, уже на рубеже XIX–XX вв. родовые представления у юкагиров были реально разрушены.

Юкагиры – “единственный народ Сибири, сохранявший еще до второй половины XIX в. матриликальный брак” (Гурвич, 1969. С. 87). Правда, по мнению В.И. Шадрина и Л.И. Винокуровой у разных групп юкагиров наблюдались отличия в традициях заключения брака. Если у нижнеколымских юкагиров превалировали патрилокальные браки, в чем исследователи видят влияние чукчей и эвенов, то у верхнеколымских юкагиров часто встречались матриликальные браки, что, возможно, свидетельствует о существовании у них в прошлом матрилинейного рода (Шадрин, Винокурова, 2006).

У юкагиров традиционно существовал обычай кровной мести. С юкагирского языка этот обычай переводится как “кровавый гнев” или “сердечный гнев”. Обычно кровная месть была ответом на убийство. С появлением русской административной власти этот обычай прекратил свое существование. В преданиях сохранилось много материала о кровной мести. В догосударственных обществах кровная месть представляет собой естественный механизм самозащиты семьи и рода, ее осуществление было вопросом чести. Мстителя представлял обычно родственник жертвы со стороны отца. В качестве выкупа семья виновного отдавала молодую девушку, которая переходила в семью убитого. При отсутствии у жертвы родных братьев мстили двоюродные или младший брат его отца. Если у жертвы были сыновья, то они мстили вместо братьев: обидчика должен был убить старший брат, а остальные помогали ему. За девушку обязан был мстить ее отец, а если он умер, то ее братья. За женщину мстил муж, если его не было или он был стар, – сыновья или ее братья. Если был убит младший брат матери, то за него мстили его племянники (Иохельсон, 2005. С. 194–195).

Рабство у юкагиров существовало до прекращения войн, рабами становились пленники. Участь раба-мужчины была тяжелей и позорней, поскольку женщина обычно становилась наложницей своего хозяина и рожала от него детей. Раб на всю жизнь оставался в женской сфере хозяйства и занимался домашней работой. Кроме того рабам позволялось чинить сети, нарты и ловить рыбу (Там же. С. 195–196).

Юкагиры, как и тунгусские народы, строго соблюдали обычай *нимат*. Суть его заключалась в том, что охотник свою добычу отдавал старикам стойбища, и они ее распределяли по своему разумению. Согласно наблюдениям В.И. Иохельсона, у охотника оставалась голова и шкура оленя или лося (Там же. С. 184). Дележом добычи занимались специально выбранные люди, “распределители”. Так у тундрового рода Алаев на 7–8 хозяйств выбирали одного-двух распределителей. Свои действия они исполняли согласованно друг с другом. Если добычи было много, например, во время осеннего забоя оленей, то в помощь им выделялись люди. У каждого распределителя имелась специальная палочка с несколькими гранями – по числу семейств, которых он опекал. На этой палочке он делал соответствующие нарезки, отмечая, какой семье сколько было выделено добытых оленей (Крейнович, 1972. С. 64).

У юкагиров отмечен обычай “взаимного избегания”. Этот обычай регламентирует взаимоотношения между родственниками. Он запрещает смотреть, разговаривать, прикасаться друг к другу и т.д. Если невозможно избежать обращения, то оно делается безадресным во множественном числе. Обычай соблюдается между родными, двоюродными и троюродными братьями и сестрами, отцом и женой сына, старшим братом с женой младшего, старшего брата и женой сына младшего брата или сестры, матерью и ее зятем, отцом и мужем дочери, старшим братом и мужем младшей сестры, отчимом и его сводной дочерью, мачехой и ее сводным сыном (Иохельсон, 2005. С. 125–127). Сестрам и братьям запрещается сидеть рядом с женой брата, женам братьев запрещается вместе спать. В случае смерти женатого мужчины его братья не могут жениться на вдове (в отличие от многих соседних народов), но помогать оставшимся детям им разрешается (Крейнович, 1972. С. 61). Юкагиры не могут объяснить происхождение обычая взаимного избегания и его смысл. Иохельсон видел этот смысл в предупреждении кровнородственных браков (2005. С. 125–127).

Если связывать обычай взаимного избегания с опасностью кровосмесительных браков и принять во внимание крайнюю малочисленность юкагирского населения, то обнаружится необходимость искать брачных партнеров в иноэтни-

ческой среде. Самым близким народом по образу жизни для юкагиров оказались тунгусы (эвены). Однако при этом возникают кардинальные противоречия: если у юкагиров брак имеет матрилокальную установку и соответственно запрет на брачного партнера из рода матери, то у тунгусов было наоборот: патрилокальная норма и соответствующий запрет. Снять противоречие между патрилокальностью/матрилокальностью можно было лишь при объединении тунгусских и юкагирских родственников мужа и жены в единую кочевую группу, а второе противоречие таким образом устранялось само собой. При возникшем избии новых родственных связей в качестве предохранительного средства появилась новая норма: в брак можно было вступать лишь родственникам, имевшим общего предка, не ближе прадеда или прабабку или еще дальше. Таким образом, возраст юкагирско-тунгусских родов распространялся всего на несколько поколений (Туголуков, 1979. С. 122–124). В конце XIX в. Иохельсон уже застал ситуацию разложения юкагирского рода и большой семьи на малые семьи. По поводу дотунгусского родового прошлого юкагиров существует масса противоречивых суждений, высказанных информаторами из юкагирской среды. Так, манипуляции с костями шамана, подробно описанные Иохельсоном (см. ниже), представляют механизм магической защиты рода. Но в таком случае шаманом должна быть женщина, если родство ведется по материнской линии. Иохельсон же пишет о традиции сохранения шаманских костей как костей предка рода, предка мужчины (Иохельсон, 2005. С. 236).

С обычаем взаимного избегания у юкагиров связан определенный речевой этикет, согласно которому при отсутствии посредника к избегаемому лицу обращались в форме личных и указательных местоимений множественного числа (Крейнович, 1972. С. 60–61). Это выглядит как одна из формул вежливости. В.И. Иохельсон писал об особенной деликатности юкагиров при общении между собой. Он же отмечал их врожденную обидчивость и мстительность (Иохельсон, 1900б. С. VI). Такие качества оказываются чрезвычайно разрушительны в малых оседлых обществах, вынужденных быть постоянно готовыми к отпору враждебным соседям и иноплеменникам. Поэтому столь редкая и необычная внутренняя дипломатия юкагирского общежития (наряду с традицией “избегания”) представляет собой механизм, ограждающий его от конфликтов. Нечто подобное до недавнего времени существовало и у обских угров, чье традиционное общество имело схожие с юкагирским характеристики.

В.И. Иохельсоном были отмечены у таежных юкагиров некоторые необычные и, вероятно, архаические черты в гендерной сфере: в играх мужчины и женщины образуют две соперничающие группы. Кроме того, некоторые звуки женщины произносят иначе, чем мужчины (подобное существует и в чукотском языке). Для женщин важнее родство по матери, а для мужчин – по отцу (Иохельсон, 1898. С. 259).

Единственный, кто написал о многоженстве у юкагиров, был Биллингс. Он же представил по этому поводу нормы обычного права, согласно которым первая жена считается старшей, и без ее согласия муж не может брать себе в жены других женщин, а они, в свою очередь, обязаны ей беспрекословно подчиняться. В случае смерти мужа, не имеющего сыновей, старшая жена распоряжается судьбой остальных жен, выдает их замуж, получая калым, у нее же остается большая часть калыма при возвращении кого-либо из младших жен к своим родителям.

Когда девочка становилась девушкой, ей устраивали отдельный спальный полог. Там без всякого противодействия со стороны родителей она могла свободно принимать симпатичных ей молодых людей, которые имели право ее на-

вещать после того, как старшие улягутся спать. Дети, родившиеся от таких связей, оставались в семье девушки, и ничего предосудительного в этом никто не видел. Мальчик, как у многих народов, существующих охотой, обретал статус мужчины после того, как приносил свою первую охотничью добычу.

Свадебные обычаи и семейные нормы у тундровых и лесных юкагиров различались. У лесных юкагиров свадебные обычаи ограничивались сватовством, и жених, взяв с собой ружье, лук и нож, переходил жить в дом невесты. Спустя некоторое время – по обстоятельствам добавлялось церковное венчание. Сватовство начиналось самим юношей: он без лишних договоренностей появлялся у дома невесты и начинал исполнять всякую домашнюю работу: рубил дрова, чинил нарты, приносил свою охотничью добычу. Если он не нравился родителям невесты, то его тактично останавливали, если устраивал в качестве будущего мужа, то результаты его деятельности молчаливо принимались. Через некоторое время об этом давали знать родственникам жениха, жених возвращался к себе домой, а оттуда приходил в качестве свата старший родственник.

После женитьбы, живя у родителей жены, молодой муж находился у них в беспрекословном подчинении, пока наконец не становился в семье старшим или же не отделялся хозяйством.

В семейных и брачных обычаях тундровых юкагиров ясно просматривается тунгусское влияние: невеста уходит жить в дом мужа. Но перед этим муж три года живет у родителей невесты, выполняя там любую работу. Это их ни к чему не обязывает, и через три года они могут отправить жениха восвояси. (Такая «отработка» жены существовала и у коряков.) Дальнейшее сватовство старшего родственника мужа включает обязательную торговлю с родителями невесты по поводу калыма в виде определенного количества оленей. В качестве приданого невеста уводит несколько оленьих упряжек с нартами: одна – для жениха, в другой – спальные принадлежности, на третьей – свадебная одежда молодоженов, сшитая невестой, и дальше – нарты с домашней утварью и подарками для родственников жениха. При движении поезда родственники стреляют из ружей над головой жениха и невесты, чтобы отогнать от них злых духов. Олени, приведенные невестой, присоединяются к стаду семейства жениха, но перед этим их головы позади рогов мажут красной краской из ольховой коры. Выкуп (калым) в виде оленей немногим больше ценности приданного раздается родственникам, родители невесты оставляют у себя лишь пару животных. Приезд невесты в дом жениха отмечается свадебным пиршеством, где родственникам невесты вручаются подарки. На этом пиру для жениха и невесты накрывают отдельный столик на шкурах их брачной постели, как это делают якуты (Иохельсон, 2005. С. 147–149).

Женщина, выйдя замуж, считалась безвозвратно ушедшей из рода. Вдова, решив снова выйти замуж, должна была просить разрешение у брата умершего мужа, а не у своего родного брата. Если у мужа не было братьев, то она обращалась к свекру, но не к родному отцу (Крейнович, 1972. С. 61).

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Семейные обряды. При трудных родах у юкагиров, как и у многих других народов, принято развязывать ремешки на одежде и обуви не только роженицы, а у всех присутствующих, открывать все ящики и сундуки и обязательно дымоход. Если в окрестностях стоит церковь, священника при начале родовых схваток просили открыть парадный вход (*Иохельсон*, 2005. С. 303–304).

У таежных юкагиров В.И. Иохельсоном не был зафиксирован обычай праздновать свадьбу, но рождение первого ребенка отмечалось. С рождением ребенка родители теряли свои имена и с тех пор назывались отцом и матерью такого-то (*Иохельсон*, 1898. С. 259).

Юкагиры твердо верят в круговорот душ. Эта часть их представлений характерна для исконных жителей Северо-Востока Сибири. Поэтому родившемуся ребенку дают имя лишь после того, как он заговорит, когда можно выяснить, душа какого родственника вернулась из Мира Теней и воплотилась в ребенке. Обычно ребенку перечисляли имена ушедших предков. Когда тот вдруг улыбнется, значит через него вернулся в мир людей предок с этим именем. Якуты, издавна жившие на Колыме по соседству с юкагирами, переняли это представление.

У юкагиров, крещенных раньше своих соседей, многие традиционные обряды, связанные со смертью человека, ушли из жизни еще до В.И. Иохельсона. Могилы стали рыть в земле. Однако, еще в конце XIX в., сохранялись остатки древних воздушных захоронений – с гробами на помостах. Помосты устраивались на двух или четырех столбах. Гроб для мужчины нередко делался из его личного челнока: лодку распиливали поперек и доски соединяли деревянными гвоздями (*Юкагиры*, 1975. С. 77). Подобный способ встречался у эвенков Забайкалья и западнее у народов уральской группы. Похороны в гробу из лодки, возможно, отражают обычай оставлять покойному вещи, необходимые для его посмертного существования, предварительно их испортив, так чтобы они тоже “умерли”. И юкагиры, и тунгусские народы специально ломают и портят вещи, оставляемые на могиле. В погребальной одежде делают прорезы.

До погребения покойный лежит в чуме на своем спальном месте ногами к выходу под пологом. В это время ему могут дошивать необходимые части погребальной одежды. Когда семья садится за свою обычную трапезу, его тоже приглашают к столу и “кормят” кусочками пищи, которые бросают в огонь очага. Чтобы вынести покойника из чума, убирают часть жердей со стороны его спального места. После выноса на этом месте снаружи ставят три скрещенных столба, тем самым закрывая ему дорогу домой (*Иохельсон*, 2005. С. 323–324). В гроб кладут предметы, необходимые в пути и дальнейшей жизни – трубку, кисет с табаком, небольшой запас чайной заварки, мужчинам – лук, модели трех стрел, ножа и топора, женщинам – мешочек со швейными принадлежностями. Тундровые юкагиры ставили гроб на нарты и запрягали в них оленя, которого на месте захоронения убивали ударом ножа в сердце таким образом, чтобы он долго бился в конвульсиях. В это время провожающие поочередно “погоняли” его хореем. Считалось, что чем дольше он умирает, тем быстрее “везет” покойного. Если олень умирал быстро, это считалось плохим знаком. У жертвенного оленя вырубали лобовую кость с рогами. Ее вешали на имитацию четырех опорных жердей чума, возводящихся над могилой, вместе с крестом и иконой. Мясо жертвенного оленя на месте погребения варили и съедали. Кости, шкуру оленя и одежду по-

койного сжигали (Юкагиры, 1975. С. 77). Таежные юкагиры в качестве надмогильного сооружения ставили двускатный шалаш с крестом.

Промысловые обряды. Как и многие народы, чья жизнь была тесно связана с охотой, юкагиры считали, что звери понимают человеческую речь. Поэтому у них был разработан иносказательный язык, на котором велись разговоры о промысле (Крейнович, 1972. С. 64–65).

С охотничьим промыслом связаны и представления о женщине как о существе, физиологически нечистом. По этой причине для нее существовали различные запреты – нельзя было перешагивать через кровь добытых зверей, свежие шкуры и орудия промысла, класть на них одежду, наступать на птичьи перья. Чисто юкагирским был запрет для женщин смотреть в глаза убитым лосям и оленям. Это было особенно неудобно, когда хозяйке нужно было снять шкуру. Есть мясо с головы лося и мозг женщинам не позволялось. Через след лося юкагиры не перекочевывали, можно было идти лишь вдоль него. Охотники тщательно следили, чтобы ни один кусочек сердца и печени лося не достался собакам. Череп лося хоронили на помосте. К добытым крупным промысловым животным относились как к почетным гостям. Система запретов предполагала возможность возрождения зверя, его “повторные посещения” дома охотника. Добытого медведя вообще не вносили в дом, полагая, что человеческое жилище не может быть настолько чистым для такого гостя. Мясо медведя ели только мужчины. Череп помещали на уровне человеческого роста в развилке трех тальниковых прутьев, также поступали и тунгусские народы. От осквернения оберегали также черепа мелкой дичи – зайцев и уток. Их бросали в огонь или топили в воде.

Благодаря постоянному исполнению “уважительных” охотничьих ритуалов у охотника как бы складывались особые доверительные отношения с промысловыми зверями. Юкагиры считали, что если животное “не любит” охотника, он его не убьет (Иохельсон, 1898. С. 262).

Из общих ритуально оформленных представлений, отмеченных В.И. Иохельсоном и сохранившихся у юкагиров до сих пор, важнейшим считается почитание Хозяйки Огня. Подобное почитание сохраняется у многих народов Сибири, но у юкагиров оно выглядит более ярким. Хозяйка Огня живет в семейном очаге и путешествует вместе с семьей. Без нее невозможно зажечь огонь. Ее юкагиры видят в горящем пламени как маленькую голую девочку. На голове у нее нет волос. Когда огонь затухает, она парит над углями, отчего возникает голубое пламя. Ей можно задавать вопросы, и тогда она отвечает потрескиванием, которое обычно расценивается как негативный ответ (Иохельсон, 2005. С. 220). Ее кормят кусочками еды и просят о помощи на промысле.

В 1999 г. у лесных юкагиров из Нелемного от Людмилы Егоровны Шадринной (1958 г/р.) была записана такая история: «Мою племянницу Олесю первый раз вывезли в лес, когда ей было лет восемь. Тот год на рыбу был не очень богатый. Вечером, когда все уже ложились спать, она выскочила из палатки и подбежала к догоравшему костру, что-то зажав в кулачке. А все сидят у палаток и за ней наблюдают, как она что-то говорит огню, своей маленькой ручкой что-то туда бросает. Все сделала, побежала обратно, а все притворились, что уже спят. Она легла и отцу, моему брату Коле, на ухо шепчет: “Папа, ты завтра нельму поймаешь.” Рано утром Коля поехал проверять сети, и вдруг на всю реку слышится его крик: “Нельма! Поймал!» (ПМА, 1999.)

Сохранение культа огня у юкагиров также объясняется тесной связью с культом предков, которым при помощи огня передаются просьбы и приношения от живых потомков. С этим, в частности, связано кормление огня на промысле как средство удачной добычи благодаря благорасположению предков.

Другим ритуалом, сохранившимся у таежных юкагиров, было “кормление” реки во время ледохода. К реке обращались с просьбами о сохранении жизни людей и “дарили” ей бисер. С этим обычаем, вероятно, связаны импровизированные песни, адресованные реке, они есть и у тундровых юкагиров. Подобные песни в 1980-х годах были записаны у стариков. Их обычно пели при первом выезде после окончания ледохода (ПМА, 1999).

Шаманство. С определенной уверенностью можно утверждать, что последние шаманы у юкагиров жили еще в середине XX в. На рубеже XIX–XX вв. В.И. Иохельсону удалось встретить нескольких шаманов, описать их одежду и камлания. Основные представления о юкагирском шаманстве известны через его публикации (Иохельсон, 2005. С. 235–302). Опубликовано также некоторое количество меморатов, записанных сравнительно недавно от юкагирских стариков (Жукова, Прокопьева, 1991). Близость юкагиров к русской среде достаточно давно увела шаманство в подполье и не позволила развиваться ему до столь зрелищных форм, какие присутствовали в культуре соседних тунгусских народов и якутов.

По сообщениям Иохельсона, на рубеже XIX–XX вв. одежда юкагирских шаманов испытала на себе влияние эвенкийско-якутской шаманской культуры. В то же время старики-юкагиры сообщали, что в прошлом ритуальная одежда их шаманов мало отличалась от обычной, разве что была богаче украшена кисточками и вышивкой (Иохельсон, 2005. С. 244). Это утверждение, с одной стороны, доказывает принадлежность юкагиров к северо-восточному палеоазиатскому культурному комплексу. С другой стороны, появление эвенкийско-якутского шаманского комплекса у юкагиров имеет сравнительно недавнее происхождение. К нему относятся, в первую очередь, железные подвески на ритуальной одежде, бубен с железной крестовиной-рукояткой внутри, а также железные рога на ритуальной шапке. По сравнению с эвенкийскими и якутскими шаманами у юкагирских шаманов железных подвесок было немного. К обязательным относились диски солнца и луны, которые крепились на спину и были необходимы как источники света в путешествиях по потусторонним мирам. Другой обязательной деталью из этого комплекса одежды была обильная бахрама.

Как показывают материалы Иохельсона, у наиболее близких соседей юкагиров – эвенов традиция оформления шаманской одежды была иной – одежда была богата не металлическими подвесками, а заменявшими их фигурными аппликациями. Юкагирская шаманская одежда, купленная Иохельсоном у двух шаманов, этих черт не имеет. Впрочем, искать во времена Иохельсона и позже какие-либо закономерности в этой области с точки зрения этнической традиции – занятие неблагодарное и мало результативное, поскольку уже тогда юкагиры соседствовали как с эвенами, так и с якутами. Один из упоминаемых Иохельсоном шаманов помогал камлать коряку, женившемуся на его соплеменнице, после смерти корякского шамана, этот юкагир женился на его вдове и получил корякских духов ее покойного мужа. При этом главный дух этого юкагира был якутским (поскольку его мать являлась якуткой) и говорил через шамана по-якутски (Там же. С. 279–280). Якутское шаманство представляется популярным среди юкагиров, поскольку в молитвенных обращениях у них упоминаются якутские божества (айыы) в юкагирской перегласовке (айи), а также имеют место и целые категории якутских духов (Там же. С. 274). В этом же тексте с “айи” упоминаются восемь сторон света (ветров), соотносимые с восемью углами юрты Хозяина Земли, которые характерны для якутских заклинаний. В юкагирской же юрте, в отличие от стационарной рубленой якутской, углов нет (Там же. С. 285–287).

Несмотря на то, что виденные Иохельсоном у юкагиров шаманские бубны относятся к тому же якутско-эвенкийскому комплексу, что и ритуальная одежда,

их метафизическая функция совсем иная. Если у соседей, шаманский бубен осмысливается как транспортное средство, то у юкагиров, он представляется озером, куда ныряет шаман, чтобы достичь подземного мира. Об этом свидетельствует юкагирская терминология: “озеро”, “бубен” и “шаманить” – слова одного корня (Там же. С. 272). Чтобы использовать бубен таким образом, шаману необходимо концентрировать свой взгляд на его поверхности. В этом положении с бубном сложно плясать, как это делают тунгусы и якуты. В своих замечаниях о манере исполнения Иохельсон пишет, что юкагирская техника очень отличается от тунгусской: первая – плавная и ритмичная, убаюкивающая; вторая – неистовая и беспорядочная (Там же. С. 279). К этому можно добавить, что, вероятно, шаманская техника, подобная юкагирской, имела у лесных ненцев, где шаман стучал в бубен, повернув его мембраной к лицу (ПМА). Это может быть еще одним свидетельством родственной близости уральских (вернее, их субстрата) и юкагирских народов, о чем пишут лингвисты и антропологи.

Русские старожилы представляли юкагиров народом колдунов, поскольку в юкагирских селениях бубен имелся чуть ли не в каждом доме. Из этого Иохельсон делает вывод, что у юкагиров, как у коряков, чукчей и эскимосов, бубен в прошлом был светским музыкальным инструментом (Иохельсон, 2005. С. 272). Однако это представляется спорным, поскольку до сих пор ни у одного народа Сибири, за исключением эскимосов с их специфической культурой охотников на морского зверя, бубен не используется в этом качестве. Скорее всего, это были шаманские бубны семейного статуса, предназначенные для решения несложных шаманских задач в определенные периоды года, когда юкагиры находились в изоляции друг от друга. Чтобы решать такие проблемы (например, гадание по поводу поисков зверя) не обязательно быть шаманом. К тому же у палеоазиатских народов понятия шаман и не-шаман не имели четкой границы, – это больше зависело от обстоятельств и настроения.

Шаманская деятельность юкагиров, какую видел и подробно описал В.И. Иохельсон, касалась обычно лечения больных. Виновниками болезни и смерти человека считались злые духи. По представлениям юкагиров, человек не мог умереть просто от старости (Там же. С. 304). Задача шамана поэтому состояла в том, чтобы извлечь злого духа из тела больного и вернуть душу больного из мира его покойных родственников. При подобных коллективных ритуалах все иконы поворачивались лицом к стене, шаман на время камлания снимал крест и передавал его помощнику, девушки и женщины, у которых были месячные, на ритуал не допускались. Шаман не мог лечить болезни “русского происхождения”, т.е. занесенных в эти края русским населением – грипп, корь, сифилис. Однако оспа, источник чудовищного опустошения среди юкагиров, вошла в их шаманский пантеон как “из Русской страны поселившаяся здесь мать”. Шаман в своих молитвословиях обращался к ней как к божеству, которого можно только упрашивать (Там же. С. 302).

В отличие от многих народов Сибири, где бытует тунгусская шаманская “школа”, у юкагиров помощник шамана и зрители не помогали шаману петь, однако в определенных местах камлания они, согласно устоявшемуся сценарию, имели свои реплики.

Шаманы обязаны были не только лечить, но и обеспечивать охотничью удачу. Для этого шаман “отправлялся” к Хозяину Земли. Не входя в его жилище, он упрашивал его подать что-нибудь на пропитание. Хозяин Земли обычно давал ему душу-тень самки или самца оленя. Душа самца оленя давалась тогда, когда сам шаман или его люди почему-либо оказывались несимпатичны Хозяину

Земли. Шаман “возвращался” с невидимым подарком и привязывал его невидимой веревкой к голове охотника. При этом он пел, указывая где охотник должен встретиться соответствующего зверя. Предсказание должно было в точности подтвердиться. Однако убитый самец оленя не предвещал дальнейшей охотничьей удачи, в то время как добыча самки обещала дальнейшую удачу на промысле в этот сезон. Были шаманы, которые “воровали” души-тени зверей у Хозяина Земли, но это не предвещало ничего хорошего ни шаману, ни людям. Аналогичным образом шаман лечил женское бесплодие: ему необходимо было взять из Страны Теней душу одного из родственников пациентки. Бесплодие и выкидыши объяснялись гневом покойных родственников за недостаточную память о них и почитание. Шаман должен был их упросить дать ему душу, в противном случае он забирал эту душу насильно. В таком случае ребенок рождался, но долго не жил. Поэтому люди умоляли шамана так не поступать, а договориться с покойными родственниками для того, чтобы они отправили душу-тень с шаманом в мир живых по доброй воле.

Как и у многих других народов Сибири, юкагирские шаманы занимались изготовлением амулетов: они вселяли в миниатюрных деревянных человечков различных духов: одни охраняли от различных бед и предназначались для детей, женщин, путников, другие приносили удачу на промысле, – на них были нарисованы животные, птицы, рыбы.

Сильные шаманы могли бороться со стихийными бедствиями. Один из стариков-юкагиров из Нелемного, Спиридон Константинович Спиридонов (1923 г/р), рассказал об этом такую историю. Это случилось в его детстве, в конце 1920-х годов. Загорелась тайга, и ветер гнал огонь в сторону их стойбища, а небо, как назло, чистое, на дождь надежды не было. Тогда с ними жил шаман Семен, и люди попросили его предотвратить бедствие. «Шаман говорит отцу: “Дай покурить!” У отца был табак американский, у шамана здоровая была трубка, он набил ее, сел курить рядом со своей урасой и все время на север смотрит. Одну затяжку только сделал, трубку изо рта вынул и у правого уха держит, как будто кто-то невидимый курит справа от него. Трубка вся скурилась. Нам, детишкам, говорит: “Идите в урасу.” Тут мы видим, как со стороны севера из-за горизонта маленькое облако появилось и стало быстро расти. Мы в урасу спрятались, а шаман снаружи остался. Тут такой ливень хлынул! Мы в урасе насквозь промокли. 15 минут, и все кончилось. Мы выходим – вокруг все мокро, пожар погашен, а шаман сухой, словно дождя и не было. “Ты чего не намочился?” – спрашиваю. – “А зачем мне это надо?” Потом чай у нас пил, рассказывал, что из шаманских духов у него есть двое парней (они всегда при нем, они-то и курили) и самый сильный – девушка. Ее он послал за водой в Северный Ледовитый океан, она ее принесла во рту и тут выплеснула. В то время в этом районе, сильнее его не было шамана. Его побаивались, но он не был пакостным, он защищал своих людей. Он умер в 1936 г. от кори – у нас была эпидемия» (ПМА, 1999).

Самым впечатляющим и древним комплексом юкагирского шаманизма, не отмеченным у других народов Сибири, было расчленение тела умершего шамана для изготовления фетишей, которые распределялись по родственникам. Для этого одевались специальные перчатки и маски, а инструментом служили железные крючья. От костей отделялась кожа с мясом и внутренние органы, которые высушивались на солнце. Если родственников было много, то таким же фетишем становилась ткань, смоченная кровью расчлененного шамана. Череп считался главной святыней. Для него делали деревянные туловище и маску с прорезями для глаз и рта, которая отражала еще и черты лица. Идолу шили одежду, помещали в передний угол дома, а перед каждой трапезой “кормили”, окуривая

дымом от брошенных в очаг кусочков пищи. Фетиш также кормили перед тем, как спросить совета по тому или иному важному поводу. Идола клали на землю и, задав вопрос, поднимали. Если предок был согласен, то идол становился легким; если был против, его невозможно было оторвать от земли, и тогда люди отказывались от задуманного. Если вес идола не менялся, то проблему решали, исходя из собственного разума. Таким образом, в юкагирском роде должен был всегда существовать один мертвый и один живой шаман. Мертвый шаман обеспечивал связь живых сородичей с их умершими предками, от которых зависело благосостояние живых. Таким образом, по представлениям юкагиров, живой шаман часто работал в паре с мертвым, и это, видимо, было более эффективно, чем в одиночку.

Юкагирские маски от шаманских черепов не дошли до наших дней, но у Иохельсона еще были живые свидетели хранилищ сушеного шаманского мяса. Они представляли собой присыпанные землей и обложенные дерном шалаши. После удачной охоты на оленя или лося сюда приносились рога убитого животного. Мясо шамана доставалось по мере необходимости – его носили на груди в вышитых мешочках как охранителя. Особенно ценились сердце и печень. Таки-ми шалашами пользовались еще незадолго до Иохельсона омолойские юкагиры, поменявшие к тому времени два языка и уже говорившие по-якутски.

Среди почитаемых шаманских предметов у нганасан и энцев были обнаружены деревянные маски с прорезями для глаз и рта и конкретным портретным сходством. Кроме больших масок встречались малые, уменьшенные копии больших, они крепились к деревянной фигурке в человеческой одежде. Это существо называлось идолом-шаманом. От прочих идолов он отличался коммуникативными возможностями в мире духов, чем шаман отличается от обычного человека. Подобные идолы-шаманы не встречаются в Сибири больше нигде, но их происхождение явно юкагирское (Грачева, 1980. С. 91–93), тем более что у нганасан есть предания о том, что часть их предков пришла откуда-то с востока, и это были не тунгусы или якуты, известные нганасанам в качестве соседей.

Маски, связанные с шаманством, встречаются у южных эвенков. Они железные и лишены портретных черт. Они называются “шаманом-предком”. Такую маску шаман надевает во время камлания. Тут тоже можно предположить юкагирское влияние, при том что ареал распространения железных шаманских масок относится к бывшей юкагирской территории.

В одном из самых ранних собраний сведений о юкагирах, записанном Я.И. Линденау в первой половине XVIII в., сообщается, что помимо почитания шаманских костей юкагиры отличались от других народов Сибири также и тем, что бубен у них обтягивался кожей умершего шамана (Линденау, 1983. С. 155). Это сообщение не вызывает особого доверия. С другой стороны, фольклорные сведения о бубне, обтянутом человеческой кожей, имеются у нганасан. Это была кожа не шамана, а девушки-сироты, которую обессилившие от голода соплеменники убили по приказу шамана, чтобы звук бубна, обтянутого ее кожей, был услышан через разлившуюся реку людьми на другом берегу, и те спасли бедствующих. Этот случай навлек проклятие на целый род, поскольку у нганасан принесение в жертву людей считается страшным грехом (Lambert, 2002–2003. Р. 252–254).

Случаи человеческих жертвоприношений у юкагиров имели место в прошлом, но в исключительных случаях: жертвоприношение как наказание за нарушение запрета, в результате которого вся группа юкагиров оказалась на пороге голодной смерти (Иохельсон, 2005. С. 215).

Еще один неожиданный отголосок юкагирской традиции почитания шаманских костей обнаруживается в дневнике художника Александра Борисова, путе-

пешествовавшего по острову Вайгач. У художника был проводник-ненец из рода Вылка, который возил с собой череп отца-шамана и, ложась спать, клал его себе под голову для получения советов (*Борисов*, 1907. С. 74). У самодийских народов мир мертвых противостоит миру живых, и любой контакт с предметом, относящимся к покойному, грозит смертельной опасностью. Однако у юкагиров как автохтонов северной Сибири отношение к мертвым прямо противоположное — миры живых и мертвых взаимодополняют друг друга. Проводник Борисова, вероятно, имел среди своих предков автохтонов, родственных юкагирам по культуре, чью территорию заняли пришедшие с юга ненцы. Интересно, что у нганасан и энцев, чья территория разделяет ненцев с юкагирами, подобных явлений не обнаружилось.

В Нижнеколымском районе в 1951 г. этнографы встретили лиц, видевших амулеты, изготовленные из фаланг пальцев умерших шаманов (Юкагиры, 1975. С. 78). В своем очерке о новых материалах по селькупскому шаманству Г.И. Пелих описывает амулет из большого пальца шамана, завещанный им своим родственникам (*Пелих*, 1980. С. 22).

Таким образом, шаманские кости у юкагиров и других палеоазиатских народов представляли своеобразный мост, соединяющий воедино миры живых и мертвых, и позволяющий находить необходимое благополучие у предков, если оно покинуло мир живых.

Фольклор. Начало изучения юкагирского фольклора и языка связано с В.И. Иохельсоном и относится к концу XIX столетия. Среди нынешнего поколения носителей юкагирского языка до сих пор еще живы знатоки фольклора. Фольклор у юкагиров существует как в песенной, так и в прозаической форме. Обе формы имеют свои особенные жанры, которые, по большей части, не пересекаются. Однако в сказках встречаются песенные вставки, которые исполняются в манере, близкой к речитативу.

Прозаический фольклор юкагиров, как и у многих народов Сибири, представлен сказками о животных, мифологическими сказаниями, преданиями о сильных людях и шаманах, волшебными сказками, заимствованными у русских, эвенков и якутов, а также загадками. К прозаическому фольклору также примыкают мемуары из недавнего прошлого о шаманах, сильных людях и разного рода чудесах. Отдельным прозаическим жанром выглядит героический эпос, сохранившийся у нижнеколымских юкагиров как цикл сказаний об Эдильвее. По своему содержанию он отличается от подобных памятников у других народов Сибири своей моралью: главный герой, победив и уничтожив массу иноземных врагов, в конце концов оказывается покалеченным Хозяином Земли за то, что пролил слишком много человеческой крови (Фольклор юкагиров, 2005. С. 177, 179, 191). В мифологических преданиях многие тексты посвящены уничтожению стариков-великанов. Эта тема представлена у многих народов Сибири. Однако здесь некоторые истории имеют чисто юкагирское завершение: в результате своей смерти старик-великан перерождается в человека — прекрасного юношу (*Иохельсон*, 2005. С. 343, 354).

Песенные жанры отличаются импровизированным характером их содержания и простой мелодической формой. В них ярко и сильно выражена эмоциональная сторона человеческой жизни. Другой их особенностью может быть подробная описательность тех событий, которые побудили автора сочинить и исполнить песню (*Крейнович*, 1972. С. 82–83; 89–91). Такие песни относятся к жанру “личных” (“личные” песни есть у многих народов Сибири при их разном происхождении и соответственно музыкальной культуре), который сохранился у тундровых юкагиров. Нередко в такие песни вплетается речитатив. Речитативные

формы в песнях представляются более древними и сохранились лишь у тундровых юкагиров. В песенном творчестве юкагиров встречаются звукоподражания животным и птицам, если о них в песне идет речь. Подобные звукоподражания (по звучанию скорее знаковые, нежели натуралистические) отнюдь не связаны с промысловым интересом юкагиров, их можно обозначить как представление о чужом языке, хотя их происхождение явно магического свойства (Игнатьева, 2005. С. 94). В некоторых случаях они бывают ритуальными (например, крик ворона в обряде, связанном с добычей медведя, как у эвенков или якутов) или же действительно промысловыми и тогда натуралистически похожими (например, токующий глухарь).

Песни таежных юкагиров по мелодике и звукоряду более разнообразны, чем у тундровых, и это может быть объяснено более тесными контактами с русским населением. Таким образом, музыкальный язык таежных юкагиров обогатился и наиболее яркий тому пример – появление нового песенного жанра – *андыльцины*, которая пелась как по-русски (обрусевшим населением), так и по-юкагирски. По содержанию – это протяжная лирическая любовная песня, своеобразный колымский романс. При этом записи В.И. Иохельсона отразили более древнее состояние любовной песни, предполагающее диалог-состязание между певцами и отличающееся иносказательным метафорическим языком. Нечто подобное было отмечено лишь у нганасан.

У верхнеколымских юкагиров в 1962 г. была записана песня, своей мелодикой напоминающая русскую (В приложенном к Фольклору юкагиров (2005) CD-диске она идет под номером 23). По своему содержанию она действительно оказалась связана с появлением русских в этих местах.

К “полиэтническому” жанру относятся так называемые “песни-пестушки” – *ишиши*. Их пели для младенцев в качестве общения с ними (от слова пестовать – “нянчить”). Это миниатюрные ритмизованные высказывания, которые поются в манере, близкой к речитативам из сказок. В них встречаются как русские, так и эвенские слова, хотя манера исполнения выглядит весьма архаичной.

Культура танца во времена В.И. Иохельсона сохранилась только у таежных юкагиров. Это хоровод *лонгдоль*, круговой танец, исполняемый молодежью летом во время съезда юкагиров к Верхнеколымску на Петров день. Этот танец настолько воодушевлял юкагиров, что мог продолжаться целый день. Название танца, скорее всего, описательное – “приподыматься”, по манере движений танцоров: двигаясь справа налево по часовой стрелке в едином ритме они после каждого шага дважды приподымаются на носки и пятками ударяют о землю. Этот танец похож на круговой эвенский, и В.И. Иохельсон видит в нем определенное заимствование от эвенков, тем более что слова запева, организующие начало танца, эвенского происхождения, при этом юкагирская грация существенно отличает его от эвенского варианта (Иохельсон, 2005. С. 191). Другой танец, “лебединый *лонгдоль*” – явно юкагирского происхождения: в центре круга танцуют, сменяя друг друга, пары из юноши и девушки: они представляют пантомиму, кружась вместе с внешним хороводом и взмахивая попеременно правой и левой рукой, подобно крыльям. При этом юноша кружится вокруг девушки, а она поворачиваясь к нему, стремится избежать его касаний. Движения солистов напоминают брачный танец лебедей, так же как и хоровое исполнение во время танца, основанное на звукоподражании.

Письменность. В начале XX столетия таежные юкагиры сохраняли пиктографическую письменность. На обратной стороне бересты они кончиком ножа или костяным шилом наносили рисунки. Эта традиция имела две совершенно различные функции и соответственно сферы употребления вместе со своей осо-

бой стилистикой. Первая была мужской, — она касалась охотничьих экспедиций и связанных с ними перекочевок. Эти пиктографические сообщения были основаны на общем принципе взаимопомощи, который действовал при капризах охотничьей удачи. В таких письмах сообщалось о количестве людей, маршрутах их кочевания и результатах охоты. Письма оставлялись в определенных местах — на одиноко стоящем дереве. С их помощью якутские торговцы находили своих юкагирских потребителей. Второй род писем был исключительно женским, точнее девичьим и при этом имел определенную стилистику. В ней фигуры людей рисовались подобно сложенным зонтикам. В этих силуэтах можно обнаружить условные изображения рук и ног, а голова сливалась с телом.

У юкагиrow девушке запрещено первой объясняться в любви при помощи слов. Это может делать мужчина. Поэтому любовные письма — занятие девичье, замужние женщины такими письмами не занимались. Поскольку у взрослых девушек не так уж много свободного времени, то поводом служил тот или иной праздник, во время которого собиралась молодежь. Обычно писала одна девушка, окруженная зрителями ее возраста, которые пытались отгадать значение рисунков. Если кто-то ошибался, это служило поводом для шуток и смеха, поскольку у юкагиrow любовные отношения не были предметом тайны ни для сверстников, ни для родителей.

Среди юкагирских фигурок на этих рисунках встречаются изображения русских женщин. Эти изображения определяются по форме юбки. Нередко юкагирские юноши сильно задерживались в городе, стараясь там набрать как можно больше новостей, что делало их потом желанными гостями в каждом доме. Такие долгие отсутствия подогревали у их избранниц печаль и ревность.

Фигурки могли быть нарисованы в прямоугольном ступенчатом проеме, который обозначает дом. Если дом нарисован не полностью, значит фигура в нем скоро его покинет или уже покинула. Короткие прямые линии между мужской и женской фигурами изображают их взаимные чувства, когда эти линии перекрещиваются, это обозначает любовную связь. Если же с верхушки одной фигурки в сторону другой уходила извилистая ниточка, которая заканчивалась облаком, значит мысли и чувства этого человека не находили взаимности. Нередко над одной из фигур рисовался крест, который обозначал ее страдания.

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ ЮКАГИРОВ В СОВЕТСКОЕ И ПОСТСОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ

Октябрьские события 1917 г. оказали большое влияние на последующую жизнь юкагиров. Гражданская война подорвала и без того их слабую экономику. Одним из главных стал вопрос обеспечения продуктами первой необходимости населения Колымского округа, снабжение которого с 1912 г. производилось из Владивостока по северному морскому пути. С 1918 г. рейсы из Владивостока на Колыму прекратились. Положение с продовольствием усугублялось отсутствием у населения охотничьего и рыболовного инвентаря. Из-за военных действий по всей республике Губчека были конфискованы все виды огнестрельного оружия и боеприпасы к ним. В итоге охотники вновь стали использовать архаичные орудия промысла: ловушки, петли-самоловы, поставные луки со стрелами. В результате резко сократилась добыча пушных и копытных животных. Большинство юкагиров, спасаясь от вооруженных столкновений, откочевало с Колымы в далекие труднодоступные места.

С установлением Советской власти на Колыме были приняты меры по оказанию материальной помощи юкагирам. В навигацию 1923 г. на Колыму прибыл пароход с продовольствием, с тех пор через Владивосток была налажена поставка продовольствия и промышленных товаров для населения всего Колымского бассейна.

Для облегчения положения народов Севера они были освобождены от сельскохозяйственного налога и сборов. СНК ЯАССР постановлением от 8 февраля 1924 г. запретил ввоз в северные районы алкогольных напитков и игральные карты. Был использован и опыт царской России: снабжение кочевого населения, в том числе и юкагиров, мукой, солью производилось на условиях долгосрочных кредитов. На Колыме были открыты хлебо- и рыбозапасные магазины для предупреждения голода.

Принятое III Всеякутским съездом Советов (декабрь 1924 г.) постановление “О помощи малым туземным народностям Якутии” сыграло важную роль в развитии экономики и культуры малочисленных народов Севера. Был создан Комитет по делам малых туземных народностей ЯАССР (позже Комитет содействия народностям северных окраин). На заседаниях Якутского обкома партии, ЯЦИК, СНК ЯАССР в 1924–1925 гг. были приняты постановления “О мероприятиях по охране северных окраин”, “О помощи и устройстве туземных народов”, “Положение об органах власти кочевых и бродячих, малых туземных народов ЯАССР”. Налаживалась организованная, планомерная работа по защите интересов малочисленных народов Севера (НА РС(Я). Ф. П-1888. Оп. 5. Д. 10. Л. 75).

В 1925 г. постановлением Якутского ЦИКа районы, заселенные малочисленными народами, были объявлены на особом положении в отношении условий ведения пушной торговли, снабжения охотничьими припасами и предметами первой необходимости. Правительство ЯАССР установило твердые цены на товары. В юкагирские стойбища их стали доставлять агенты Якутторга.

С 1927 г. начали организовываться туземные советы. В январе 1928 г. на съезде эвенов, чукчей и юкагиров Западной тундры было избрано четыре родовых Совета и туземный Совет под председательством С.Н. Неустроева. В октябре



Ураса около пос. Омук-Арангастах

Юкагиры. Республика Саха (Якутия), Верхнеколымский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН.
Ф. 44. Оп. 280

1930 г. открылась школа-интернат на участке Хара-Тала. К концу учебного года здесь обучалось 20 детей. В интернат завозились невиданные для этих мест картофель, лук, овощи. Уже в 1934 г. были открыты 5–7 классы и количество учеников утроилось.

20 мая 1931 г. Президиум ВЦИК принял Постановление “О национальных районах и внешних границах Якутской АССР”, по которому был образован юкагиро-эвено-чукотский Нижнеколымский район.

В 1929 г. в верхнеколымской тайге были обнаружены юкагиры рек Ясачной и Коркодона, убежавшие от тягот Гражданской войны. Им была оказана помощь продуктами и промысловыми орудиями. В этом же году юкагиры-кочевники обратились в Комитет содействия народностям северных окраин с просьбой помочь им перейти к оседлой жизни. В конце 1929 г. в стойбище Нелемное приехали уполномоченные Среднеколымского районного исполкома, которые организовали выборы депутатов в юкагирский совет. В 1930 г. поселковый совет Нелемное получил официальный статус. Нелемнинским юкагирам на жилищное строительство была выделена безвозвратная денежная ссуда в сумме 36000 руб. Было начато строительство рубленых русских изб.

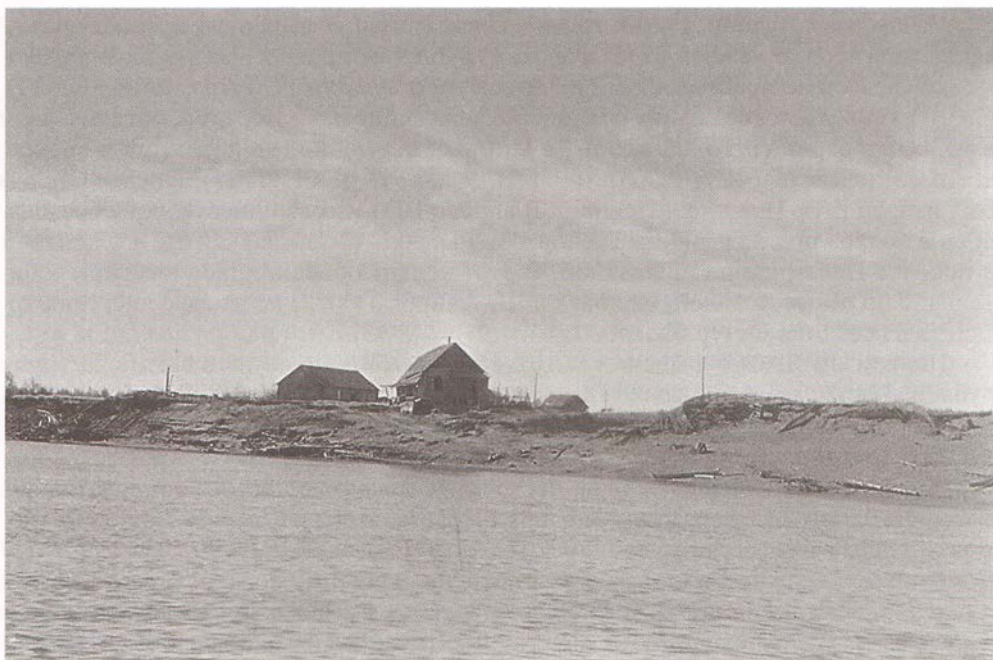
Поселкование способствовало развитию социальной инфраструктуры. В 1931 г. в Нелемном была открыта школа-интернат и центр ликвидации неграмотности среди взрослого населения. В школу-интернат были приняты, кроме детей ясачнинских юкагиров, дети из Оттур-Кюеля, Верхнеколымска, Кюеля-Зырянки, всего 27 человек. Так как юкагирской письменности не существовало, преподавание велось на русском языке.

С началом строительства поселка в 1931 г. был создан фельдшерский пункт, перед началом Великой Отечественной войны преобразованный в больницу-стационар.



Бухгалтер колхоза "Светлый путь" В.К. Спиридонов

Юагиры. Республика Саха (Якутия), Верхнеколымский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН.
Ф. 44. Оп. 280



Вид на покинутый пос. Старое Нелемное

Юагиры. Республика Саха (Якутия), Верхнеколымский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН.
Ф. 44. Оп. 280



Лодка райкома КПСС на р. Ясачной

Юкагиры. Республика Саха (Якутия), Верхнеколымский район. 1956–1957 гг. Фотоархив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 280

Начавшаяся в конце 1920-х годов коллективизация затронула и места проживания юкагиров. В каждой из юкагирских групп этот процесс имел свою специфику, определяемую особенностями их хозяйства и культуры (Гурвич, 1966б. С. 117).

Верхнеколымские одулы, обитавшие в бассейне реки Ясачной, организовали в 1930 г. товарищество “Юкагир”, в который вступили 138 юкагиров и эвенов, всего 33 хозяйства. (НА РС(Я). Ф. П-3149. Оп. 1. Д. 44. Л. 27). Председателем был избран Егор Иванович Шадрин. В апреле 1931 г. товарищество преобразовалось в колхоз под названием “Почорходол модол” (“Светлая жизнь”) с центром в поселке Нелемное на р. Ясачной. В этот колхоз объединились юкагиры, обитающие по рекам Ясачной, Поповка и Шаманиха, а также несколько якутских хозяйств из селения Оттур-Кюель.

Наркомзем ЯАССР выделил колхозу безвозмездную ссуду в сумме 25 тысяч рублей. На эти средства колхоз закупил у кочевников-эвенов 120 голов оленей, были куплены также две лошади, 15 голов крупного рогатого скота, приобретены дель (сети) на четыре невода, нить для вязания сетей, три десятка малокалиберных винтовок, два винчестера, несколько берданок с патронами, палаточный материал, листовое железо для поделки железных печек, веревки, топоры, ножовки (Верхнеколымский улус, 2002. С. 179). В начале 1930-х годов основным источником денежных и натуральных доходов были рыболовство и охота. Летом и осенью рыбу ловили большими неводами. Перед ледоставом на реках Ясачная и Рассоха устраивали заездки с мережами. Подледный лов рыбы производился только поздней осенью. Если в прошлом добытую летом рыбу вялили, изготавливали из нее юколу или сваливали в земляные ямы, где она квасилась, то теперь, после организации колхоза, рыбу стали хранить в основном в специально выстроенных ледниках.

С организацией колхозов увеличилась добыча пушнины: белки, лисицы, горностая. Для пушной охоты колхоз приобретал транспортных оленей. Каждому промысловнику осенью правление выдавало по четыре оленя, палатку, печку, запас продовольствия. На оленях звенья охотников, обычно без семей, откочевывали к отведенным им участкам. Добыча лося и диких оленей, в прошлом являвшаяся основой существования лесных юкагиров, превратилась в условиях колхозного производства в подсобную отрасль хозяйства. Охота на лосей и диких оленей стала практиковаться для удовлетворения личных нужд в мясе (Юкагиры, 1975. С. 143).

Так как охота на копытных животных и рыболовство в верховьях Колымы зависели от капризов природы, то было принято решение заниматься животноводством и коневодством. Для обеспечения крупного рогатого скота сочными кормами стали выращивать репу и турнепс. Сажали картофель, капусту, огурцы. Особой популярностью среди населения Зырянки пользовался табак сорта “амонал”, приносивший большой доход колхозу.

Коркодонские юкагиры в 1930 г. также объединились в оленеводческо-транспортную, охотничье-рыболовную, скотоводческую артель “Новый путь”. Было обобществлено все имущество, включая жилые и хозяйственные постройки, кроме пил, собак, стружек-веток (лодки), топоров, дробовиков. В артель принимали с 16 лет. Были построены рубленые избы в районе Столбовой и устья Коркодона. Колхоз коркодонских юкагиров “Новый путь”, специализировавшийся главным образом на пушной охоте и рыболовстве, в 1941 г. объединился с якутским колхозом с центром в пос. Балычгана. Укрупненный колхоз им. Третьей пятилетки стал заниматься огородничеством и животноводством.

Советизация на Нижней Колыме началась в середине 1920-х годов. Примечательно, что первым уполномоченным Советской власти в Западной тундре стал самый богатый юкагир Афанасий Ильич Курилов¹. Переустройство жизни пошло по пути организации артелей, в которых жили за счет своих индивидуальных хозяйств. В 1925 г. была организована первая артель “Сырдык Кыым” (Искра света), в 1929 г. – “Чайларул Вадул” (Пробуждающийся юкагир) в Олеринской тундре, в 1930 г. – “Круговатая Найнюкла” и “Хутанья Омчик” (Красный край) на р. Алазее и “Ленин-явуул” в восточной части Халарчинской тундры (Ягловский, 2003. С. 4).

По постановлению ЦК ВКП(б) от 1 сентября 1932 г. “О формах коллективизации в районах народностей Крайнего Севера” артели в 1933–1934 гг. были преобразованы в товарищества. Часть юкагиров с эвенками объединились в товарищество “Чайларул Вадул”, иногда в документах называвшийся “Чукочий Вадул”², другие вошли в состав эвенского “Хутанья Омчик” и чукотского “Хэрчаркин”. Товарищества, согласно Уставу, 10% всей вылавливаемой рыбы и 10% стоимости реализованной пушнины сдавали в общественный фонд. Олени оставались в личном владении, их объединяли только на летний период, чтобы освободить часть людей для заготовки рыбы.

Создание товариществ сыграло в жизни тундренных юкагиров важную роль. Появление больших стад домашних оленей привело к уменьшению, а в 1933 году и исчезновению диких оленей, являвшихся основным объектом охоты юкагиров и эвенов, что неминуемо привело бы к страшным голодовкам. Товарищества позволили перейти от охоты к оленеводству, обеспечивавшему стабильное существование. Для наделения товариществ землями было проведено земельно-водное устройство.

¹ Прототип Куриля из романа С.Н. Курилова “Ханидо и Халерха”.

² Этот якутизированный вариант переводился как “Юкагир с р. Чукочьей”.

В 1932 г. на базе агентства “Якутпушнина” и опорного пункта Наркомзема ЯАССР был организован Нижнеколымский оленсовхоз республиканского значения, имевший 12000 оленей (НА РС (Я). Ф. 50. Оп. 2. Д. 160. Л. 16). В 1940 г. совхоз перебазировался на р. Омолон, вместе с оленями на новое место перекочевали несколько юкагирских семей³.

В 1940 г. товарищества стали переходить на “Устав сельскохозяйственной артели”: товарищество “Чайларул Вадул” преобразовалось в колхоз “Оленевод” с центром на р. Тустах-Сень, “Хутанья Омчик” – в колхоз “Сутаня Удеран” (Красная тропа), а “Хэрчааркин” – в колхоз “Турваургин”.

В послевоенные годы появились колхозы – “миллионеры”, в которых количество оленей превысило 10 тысяч голов. Изменились приемы выпаса оленей. В 1946 г. были завезены 10 и в 1947 г. еще 28 оленегонных собак из Аллайховского района, значительно облегчивших работу пастухов. Перекочевки стад стали производиться по специально разработанным маршрутам с учетом пастбищного оборота. Для летних кочевков колхозы приобрели верховых лошадей, поголовье которых выросло до 360 голов. В районах осеннего забоя и весеннего отела были выстроены стационарные корали.

В 1938–1940 гг. началось строительство центральных усадеб колхозов. Было решено населенные пункты строить в лесной зоне для удобства обеспечения дровами в зимний период. Центральная усадьба колхоза “Сутаня Удеран” располагалась в местечке Андрюшкино. Место строительства центральной усадьбы колхоза “Оленевод” было определено на берегу р. Чукочьей. Всего к 1955 г. здесь было построено 13 жилых домов, баня, больница, магазин, контора, школа, хотон и склады.

Таким образом, в результате коллективизации были организованы крепкие многоотраслевые юкагирские колхозы, материальное состояние юкагиров намного улучшилось, исчезла угроза вымирания от голода. Так, в 1953 г. колхозы “Оленевод” и “Турваургин” получали доход более одного миллиона рублей каждый (Нижнеколымский улус, 2003. С. 117).

К середине XX в. юкагиры имели крепкие многоотраслевые хозяйства с обустроенными населенными пунктами. Переход к оседлому образу жизни, распространение грамотности, нововведения в быту внесли глубокие изменения в жизнь юкагиров.

Однако с 1950-х годов начинается новый этап общественного переустройства – укрупнение хозяйств и закрытие неперспективных сел, негативно отразившийся на жизни народа.

В 1955 г. колхозы “Сутаня Удеран” и “Чайларул Вадул” были ликвидированы, объединившись в укрупненный колхоз имени Сталина. Центром нового колхоза стал пос. Андрюшкино, что предreshило судьбу юкагирского поселка Тустах-Сеня. Через 2–3 года в селе не осталось ни одной семьи.

Ликвидация пос. Тустах-Сень, где юкагиры составляли большинство населения и могли сохранять свой язык и элементы культуры, имела далеко идущие последствия. В новом поселке юкагиры оказались в значительном меньшинстве среди эвено- и якутоязычного населения, потеряв возможность повседневного общения на родном языке. Более того, в результате волонтаристских решений местных властей при выдаче паспортов во второй половине 1950-х годов многих юкагиров записали эвенами (Курилов, 2003. С. 13). Необходимо учитывать и тот факт, что в конце 1930-х годах при преобразовании товариществ в колхозы два юкагирских товарищества были растворены в эвенском и чукотском колхозах.

³ История перегона оленей рассказана в повести В. Болдырева “Гибель Синего Орла”.

Именно эти события, по мнению делегатов I съезда юкагиров в 1992 г., стали главными причинами ускорения процесса утраты юкагирами языка и культуры (Материалы съездов, 1993. С. 112).

В 1960–1980-е годы характеризовались противоречивыми процессами. С одной стороны, были достигнуты успехи в традиционных отраслях – оленеводстве, охотпромысле и рыболовстве, укреплялась техническая база хозяйств, развивалась социальная инфраструктура мест компактного проживания юкагиров, появилась письменность, громко заявила о себе юкагирская литература. С другой стороны, продолжалась утрата юкагирами их этнической культуры.

Начавшаяся перестройка, гласность и демократизация общества оказали огромное влияние на национальное самосознание народов Севера, в том числе и юкагиров. Интеллигенция народов Севера стала активно поднимать давно назревшие проблемы. В декабре 1989 г. в Якутске состоялся I съезд Ассоциации народностей Севера Якутии, в работе которого приняли участие и делегаты от юкагиров. Первым вице-президентом АНС Якутии был избран С.Н. Горохов, родом из аллайховских юкагиров, в состав правления АНС вошли также Г.Н. Курилов, Н.Н. Курилов, Д.А. Винокурова.

В марте 1990 г. в Москве состоялся I съезд Ассоциации Коренных Малочисленных Народностей Севера, на котором присутствовали десять делегатов от юкагиров.

В июне 1992 г. в с. Нелемное Верхнеколымского района Республики Саха (Якутия) прошел I съезд юкагирского народа, в котором приняли участие около 200 юкагиров. На съезде были созданы Совет старейшин юкагирского народа



На съезде юкагиров
Республика Саха (Якутия). Черский. Фото В.И. Шадрина, 2006 г.

(председатель Г.Н. Курилов) и Ассоциация юкагиров (председатель Н.Н. Курилов). Съезд сыграл большую роль в консолидации народа и росте этнического самосознания (до съезда тундровые юкагиры не имели никаких связей с лесными юкагирами, не поддерживались контакты с разрозненными группами юкагиров Аллайхи, Чукотки и Магадана). Эти процессы продолжаются: оформилось единое этническое самосознание, проводятся реконструированные национальные праздники “Шахаджибэ”, состоялись II (г. Якутск, 2000 г.) и III (п. Черский, 2006 г.) съезды юкагирского народа с участием делегатов из Чукотского АО и Магаданской области, наладились постоянные контакты между различными группами юкагиров. С 1990-х годов достигнуты определенные успехи в системе образования: в школах с. Андрюшкино и с. Нелемное во всех классах ведется преподавание родного языка, начато обучение в детсадах, сформирована система внеклассной работы с национальным уклоном. В 1996 г. Нелемнинская школа получила статус национальной юкагирской школы им. Текки Одулова, базовой по изучению языков коренных малочисленных народов Севера. За 2000–2008 гг. издано около 30 пособий и книг на юкагирском языке, научных работ по культуре и языку юкагиров.

Ассоциация народов Севера Якутии стала инициатором воссоздания уже начинавших забываться старых форм традиционного хозяйствования. Особенно большую роль ассоциация сыграла в организации широкого движения по воссозданию кочевых родовых общин, по возрождению традиционного уклада жизни северных народов. В основу этой работы была положена Конвенция МОТ № 169 “О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни в независимых странах”, в одном из пунктов которой говорится, что кочевые народы могут сохраниться как самостоятельный этнос лишь в естественных условиях жизнедеятельности на территориях предков.

Было разработано Положение о кочевой родовой общине, которое стало основой устава многих общин. В течение 1991 г. были созданы юкагирские общины “Юкагир” в с. Нелемное и “Чайла” в п. Андрюшкино. При образовании общин встали вопросы раздела имущества с совхозом. Существовали разные точки зрения о порядке раздела. При образовании общины “Юкагир” после дебатов был принят компромиссный вариант – раздел по паям. Расчеты производились представителями совхоза. Общине выделялось 15 голов крупного рогатого скота, все поголовье лошадей, пасшихся на территории общины. Однако за ней не закрепили земельные угодья, т.е. не были возвращены земли бывшего юкагирского колхоза. Открытым остался вопрос о родовых территориях бассейна р. Шаманихи – промысловых угодьях, богатых пушными зверями. К тому же здесь было найдено золото, и в начале 1990-х годов начата работа артели по ее добыче.

Юкагиры Олеринской тундры были объединены в общину “Чайла”, самую крупную родовую общину юкагиров. В ней наряду с юкагирами трудятся эвены и якуты. Хозяйство занимается оленеводством, рыболовством, охотой на диких оленей. К сожалению, в последние годы не удалось преодолеть негативные процессы – продолжается спад производства, снижается поголовье оленей – численность оленей составляет около трех тысяч голов, полностью свернут песцовый промысел, практически прекратился промышленный лов рыбы. В местах производственной деятельности прекращены торговое, бытовое, медицинское обслуживание, резко ухудшилось культурное обслуживание. Практически полностью прекратилось стимулирование труда. Оленеводы и промысловики имеют низкие доходы – средний уровень их дохода составляет менее 7000 руб., что не обеспечивает прожиточный минимум.

Община “Юкагир” в 1993 г. была преобразована в общину “Тэки Одулок”, которая расположена в с. Нелемное Верхнеколымского района и объединяет юкагиров лесной группы, которые охотятся на лосей, на соболя, занимаются рыболовством. Для занятия традиционными производствами на рубеже XX–XXI вв. создалась крайне неблагоприятная обстановка – постоянно возрастают цены на снегоходы, горючее, запасные части, снаряжение и продовольствие, закупочные цены на продукцию промыслов далеко не возмещают эти затраты. Охота и рыболовство стали убыточными занятиями. Признавая это, только в сезон 2005–2006 гг. 9 из 32 промысловиков прекратили занятие промыслами. Это пример потери отрасли престижа и профессиональных кадров. Зброшенные угоды занимают случайные охотники, которых не заботит состояние угодий. В итоге растет число безработных среди трудоспособного населения, падает благосостояние семей.

Существуют юкагирские родовые общины и в других районах: в Аллайховском – община “Линкеев Олдан” и в Усть-Янском – община “Янугайл”, которые занимаются промыслом диких северных оленей и рыболовством. Но они созданы на семейной основе и объединяют небольшое число общинников.

В новых условиях появились новые национальные предприятия – еще в 1990 г. в с. Нелемное было создано малое предприятие “Розовая чайка”, которое занималось заготовкой леса. Стали создаваться крестьянские хозяйства, занимавшиеся звероводством, коневодством, рыболовством, заготовкой древесины, огородничеством, птицеводством. Из всех хозяйств наиболее жизнеспособной показала себя “Катюша” (глава – М.И. Дьякова, с. Нелемное), занимающееся выращиванием картофеля и коневодством.

В селах распространена мелкая торговля, в том числе спиртным. Переход к рыночным отношениям способствовал утере элементов традиционного мировоззрения, формированию новых взаимоотношений в обществе.

В настоящее время действует Закон “О Суктуле юкагирского народа”, принятый парламентом Республики Саха (Якутия) в апреле 1998 г., который рассматривает вопросы местного самоуправления с учетом этнической специфики и предусматривает широкий спектр мероприятий по сохранению и возрождению юкагирского народа. Претворение в жизнь этого закона затруднено многими объективными факторами, в том числе несоответствием его федеральному законодательству о местном самоуправлении.

КОСТОРЕЗНОЕ ИСКУССТВО НАРОДОВ ПРИБРЕЖНОЙ ЧУКОТКИ

Резьба и гравировка по кости – один из ярких компонентов традиционной культуры азиатских эскимосов, береговых чукчей и кереков. Известное многим северным этносам косторезное искусство достигло у жителей чукотских побережий особенно высокого уровня. В значительной степени это связано с тем, что, будучи морскими охотниками, народы прибрежной Чукотки широко использовали моржовую кость – материал, относительно легко поддающийся обработке и предоставляющий широкие возможности для создания разнообразных скульптурных и графических композиций. На протяжении многих столетий жители северо-восточной оконечности Азии создавали из моржовой кости охотничье снаряжение, орудия труда, украшения, ритуальные предметы. Продолжает работать с клыком моржа и большинство современных народных художников Чукотки¹.

Наиболее ранние из обнаруженных на чукотских побережьях изделий из моржовой кости датируются серединой II тыс. до н.э. (Диков, 1979. С. 168), однако современный уровень знаний позволяет проследить эволюцию косторезного искусства народов Чукотки только с первых веков нашей эры. Этим историческим периодом датируется значительное число находок, обнаруженных в ходе археологических раскопок, которые проводили на берегах Берингова, Чукотского и Восточно-Сибирского морей С.И. Руденко, А.П. Окладников, М.Г. Левин, С.А. Арутюнов, Д.А. Сергеев, Н.Н. Диков и другие исследователи.

Около полутора тысяч лет назад у морских охотников прибрежной Чукотки (по своей этнокультурной принадлежности это были представители двух древнеэскимосских археологических культур – древнеберингоморской и оквикской²) получили широкое распространение изготовленные из моржового клыка наконечники поворотного гарпуна, головки гарпунного древка, стабилизаторы гарпуна (“крылатые предметы”). Выполненные из кости детали гарпунов отличались разнообразными формами. Опираясь на данные С.А. Арутюнова и Д.А. Сергеева, можно уверенно говорить о том, что в первой половине I тыс. н.э. на Чукотке бытовало не менее двадцати различных конструктивных типов гарпунных наконечников. Несколько позднее, во второй половине I тыс. н.э. с распространением других древнеэскимосских культур – бирнирка и раннего пунука – на чукотских побережьях появилось свыше десятка новых типов наконечника гарпуна. Бирнирские и пунукские гарпуны заметно отличались от древнеберингоморских и оквикских. Они, как правило, были крупнее и имели существенные конструктивные отличия. Практически столь же разнообразны по конструкции стабилизаторы гарпуна. Разнятся их размеры, форма и угол наклона крыльев, конструкция центральной части.

¹ Помимо моржового клыка на Чукотке еще в древности использовали оленин рог, в XX в. здесь также появились изделия из китовой кости и рога лося, однако именно моржовая кость была и остается основным материалом, из которого изготавливают косторезные изделия народы чукотских побережий.

² Ареалы древнеберингоморской и оквикской культур включали также в себя о-ва Берингова пролива и отдельные участки материкового побережья Аляски.

Головки гарпунного древка стабилизаторы и наконечники гарпуна, как правило, покрывал насыщенный геометрический орнамент. Выполненный в технике гравировки, он состоял из прямых и изогнутых линий, коротких отрезков, пунктира, треугольников, отточий, концентрических окружностей и овалов³.

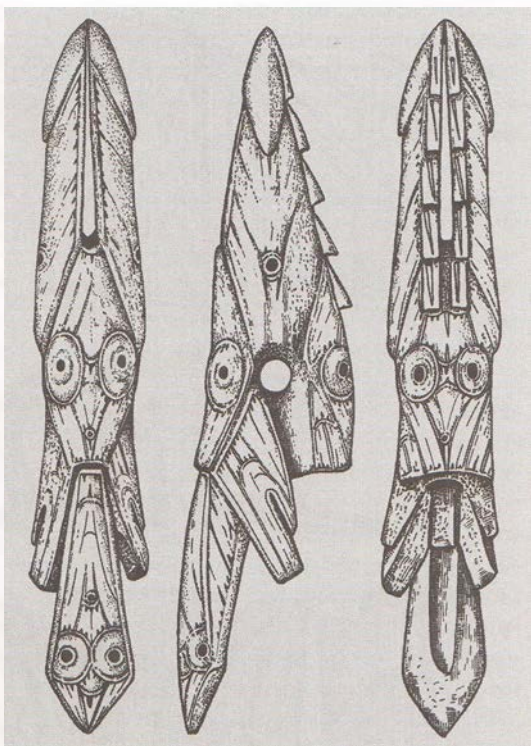
Орнамент гармонично сочетался с конструкцией изделий. В декоре наконечников гарпуна и головок гарпунного древка преобладали прямые, сходящиеся под острыми углами линии. Они подчеркивали стреловидные формы этих предметов, их удлинённые пропорции. Орнаментация “крылатых предметов” была преимущественно иной. Здесь чаще встречались скруглённые линии, окружности и овалы. Подобная гравировка удачно располагалась на полуовальных крыльях и трапециевидной центральной части стабилизаторов гарпуна⁴.

Наряду с отвлечёнными, геометрическими символами, в орнаменте на охотничьем вооружении древнеберингоморцев присутствовали фигуративные мотивы. Так, на головках гарпунного древка, можно

увидеть выполненные в технике рельефной резьбы изображения медвежьих зубов и клыков моржа. На стабилизаторах гарпуна часто помещены рельефы, изображающие головы морских животных или белых медведей. На многих “крылатых предметах” вырезаны также большеглазые антропоморфные лики и орлиные перья.

Помимо деталей поворотного гарпуна, древние жители чукотских побережий изготавливали из моржового клыка наконечники стрел, остроги.

Моржовая кость использовалась древним населением прибрежной Чукотки для создания и таких предметов охотничьего снаряжения, как снеговые очки, крюки и карабины для транспортировки добычи, полозья ручных нарт, а также накладки на обувь, предохранявшие зверобоя от скольжения при передвижении по льду. Снеговые очки, транспортировочные крюки и карабины обычно декорировались гравированными геометрическими узорами. На карабинах и крюках нередко выполнялись рельефные изображения зооморфных и антропоморфных существ.

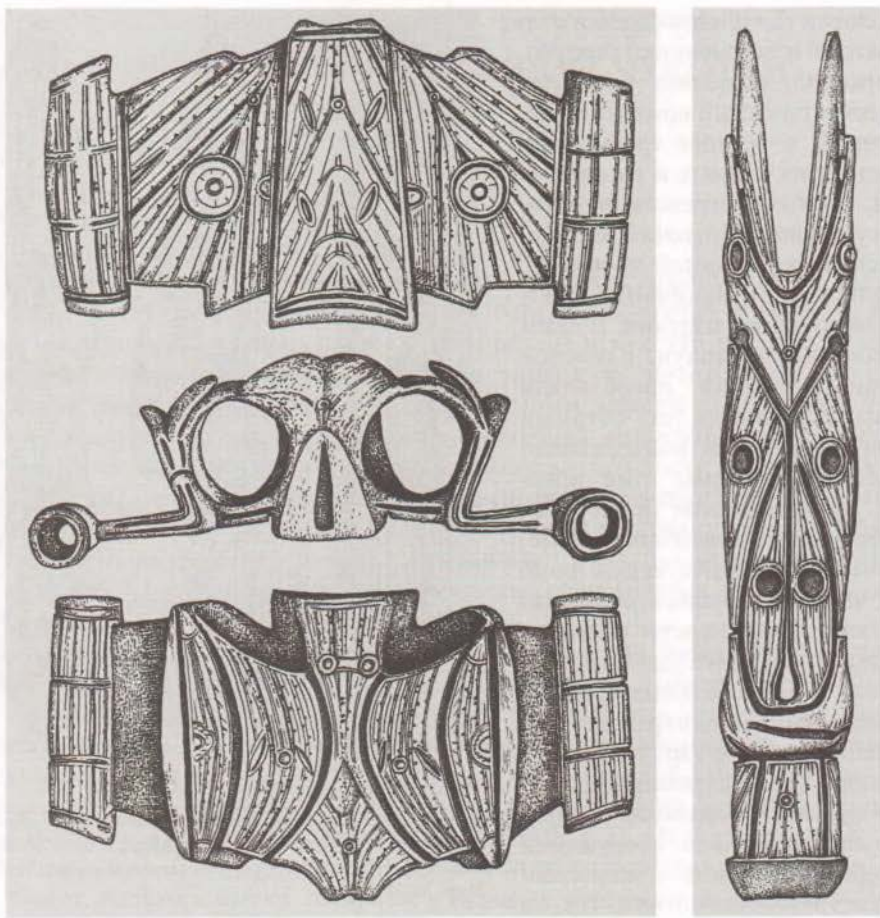


Наконечник гарпуна

Моржовая кость, резьба, гравировка. Древние эскимосы. Чукотка, Чукотский район, Эквен. I тыс. н.э. Рис. Н.С. Сурвилло. Государственный музей Востока. Инв. № 383 Др-IV

³ В I тыс. н.э. древние эскимосы Чукотки, судя по находкам археологов, уже были знакомы с металлом; гравировка на изделия из моржового клыка наносилась, по всей вероятности, с помощью миниатюрных железных резцов.

⁴ Исследуя косторезное искусство древних эскимосов, С.А. Арутюнов и Д.А. Сергеев выдвинули гипотезу, согласно которой графический декор помогал резчику придать изделию оптимальную форму. Орнамент, полагали исследователи, «это “генотип” предмета, его условный схематический код, который помогает мастеру держать в памяти конструкцию, облегчает копирование, обеспечивает устойчивость и преемственность форм» (Арутюнов, Сергеев, 1975. С. 177).



Стабилизатор гарпуна (“крылатый предмет”)

Моржовая кость, резьба, гравировка. Древние эскимосы. Чукотка, Чукотский район, Эквен. I тыс. н.э. Рис. Н.С. Сурвилло. Государственный музей Востока. Инв. № 183 Др-IV

Головка гарпунного древка

Моржовая кость, резьба, гравировка. Древние эскимосы. Чукотка, Чукотский район, Эквен. I тыс. н.э. Рис. Н.С. Сурвилло. Государственный музей Востока. Инв. № 144 Др-IV

Наиболее богатый декор покрывает вырезанные из моржового клыка рукояти женских ножей, штампы для керамики, игольники.

В ходе археологических раскопок на чукотских побережьях найдено большое число относящихся к началу нашей эры костяных деталей костюма: застёжек, пуговиц, накладок на пояса. Широкое распространение получили миниатюрные подвески, многие из которых представляли собой изображения звериных голов или фантастических, зооорнитоморфных существ. Эти подвески, по всей вероятности, имели особое, сакральное значение.

К ритуальным изделиям из моржового клыка, следует также отнести резные корытца для жертвоприношений и круглую скульптуру. Последние произведения нередко представляют собой подлинные шедевры мелкой пластики. Древнеберингоморские и оквикские резчики по кости с поразительной точностью передавали они анатомическое строение животных, их наиболее характерные позы, покрывали скульптуру изысканными графическими узорами.

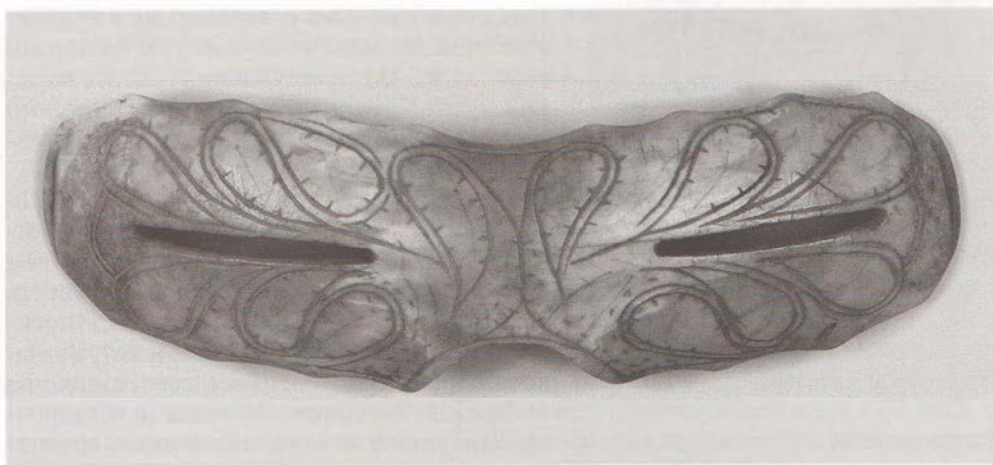
Не менее совершенна в художественном отношении антропоморфная пластика древнеберингоморско-оквикского круга. Это, главным образом, обнаженные женские фигурки с четко обозначенными признаками пола или с крупным, опущенным вниз животом, а также изображения голов, напоминающие миниатюрные маски. В отличие от зооморфных изображений эти произведения, как правило, лишены гравировки.

Воспроизводя формы человеческого тела, резчики по клыку моржа нередко искажали пропорции: увеличивали голову, утяжеляли туловище, укорачивали ноги. Изображения лиц, напротив, отличались большей достоверностью. Тщательно прорабатывая мельчайшие детали, древние художники Чукотки мастерски передавали антропологические особенности своих персонажей и в отдельных случаях, возможно, стремились к определенному портретному сходству с конкретным человеком.

Характерной особенностью древнеберингоморско-оквической пластики является полиэikonия – “многообразность”. Проявлялась она в умении резчика создать изображение, содержание которого менялось в зависимости от того, под каким углом рассматривали скульптуру. Впервые эта важная черта косторезного искусства Чукотки первых веков нашей эры была подробно описана С.А. Арутюновым и Д.А. Сергеевым. В ходе археологических раскопок Эквенского могильника они обнаружили вырезанный из моржового клыка буксировочный крюк, на поверхности которого была выполнена в технике рельефа сложная антропо-зооморфная композиция. Скульптура, отмечали исследователи, “в одном ракурсе представляет собой изображение моржихи с моржом на спине, в другом ракурсе это уже не животное, а женщина” (Арутюнов, Сергеев, 1975. С. 180).

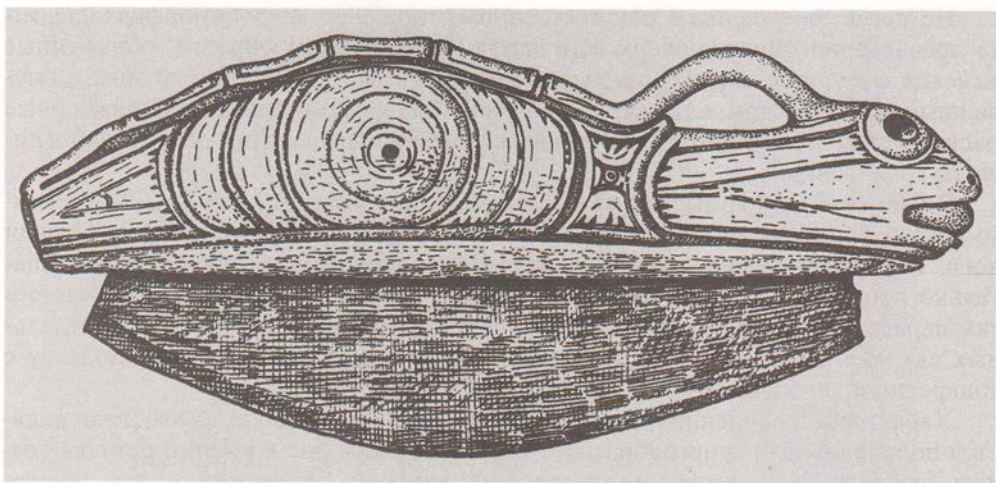
Сопоставляя полиэikonические композиции с сюжетами эскимосских мифов, С.А. Арутюнов и Д.А. Сергеев обнаружили прямые аналогии в изобразительном искусстве и фольклоре древних охотников чукотских побережий. Согласно их точке зрения, полиэikonическая скульптура была своеобразной иллюстрацией религиозно-мифологических представлений о возможности людей и зверей перевоплощаться друг в друга (Там же, 1975. С. 179–183).

Сравнительный анализ изделий из моржового клыка, созданных на Чукотке в I тыс. н.э., свидетельствует о том, что косторезное искусство ее обитателей



Снеговые очки

Моржовая кость, резьба, гравировка. Древние эскимосы. Чукотка, Чукотский район, Пайнельгак. I тыс. н.э. Бронштейн, Днепровский, Сухорукова, 2007. С. 130



Нож-уляк

Моржовая кость, резьба, гравировка. Древние эскимосы. Чукотка, Чукотский район, Эквен. I тыс. н.э.
Рис. Н.С. Сурвилло. Государственный музей Востока. Инв. № 784(1-2) Др-IV



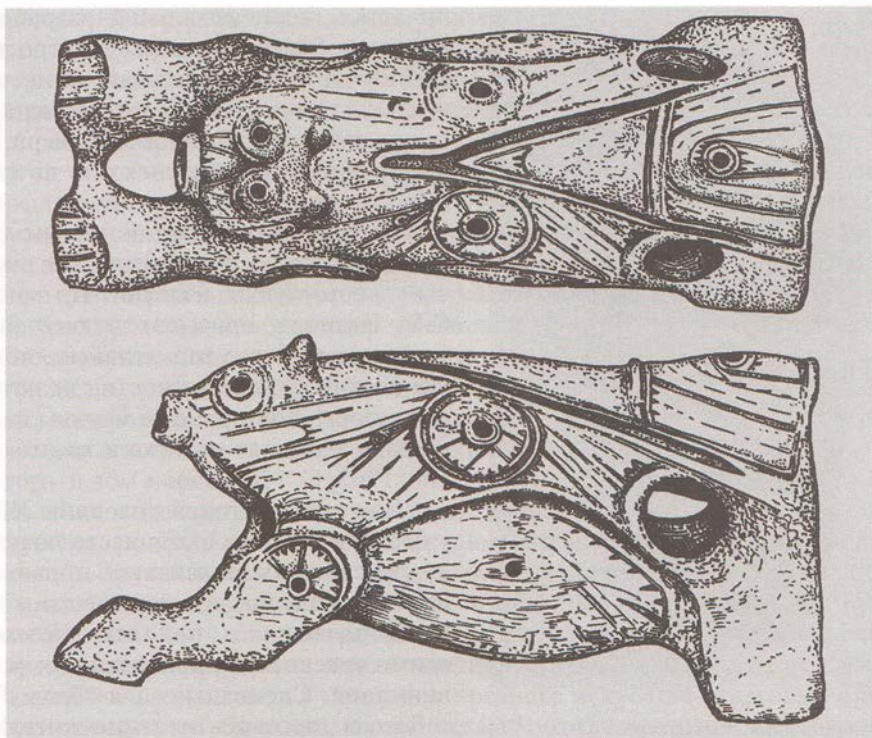
Деталь костюма

Моржовая кость, резьба, гравировка.
Древние эскимосы. Чукотка, Чукотский район, Эквен. I тыс. н.э. Рис. Н.С. Сурвилло.
Государственный музей Востока.
Инв. № 105 Др-IV

постоянно изменялось, в нем были периоды подъемов и спадов.

Наибольшая вариативность в орнаментальных графических композициях прослеживается в эпоху, когда ряд субкультурных археологических традиций – “среднее древнеберингоморье”, “позднее древнеберингоморье”, “поздний оквик”, “бирнир”, “ранний пунук” – сосуществовали друг с другом. Именно в этот хронологический период, датируемый предположительно серединой I тыс. н.э., на чукотских побережьях были созданы и наиболее совершенные в художественном отношении скульптуры из моржового клыка. В последующие столетия высокий художественный уровень косторезного искусства Древней Чукотки стал постепенно снижаться.

Анализируя причины определенного упадка косторезного искусства Чукотки к середине II тыс. н.э., С.А. Арутюнов и Д.А. Сергеев указывали на “совокупность разных факторов”. Одним из них было “усилившееся иноплеменное влияние” (началось наиболее интенсивное переселение на побережья Берингова пролива и Северного Ледовитого океана, заселенные древними эскимосами, чукотских племен. – М.Б.). Другой не менее важный фактор: “перенос основной тяжести форм идеологического самовыражения общества с изобразительных



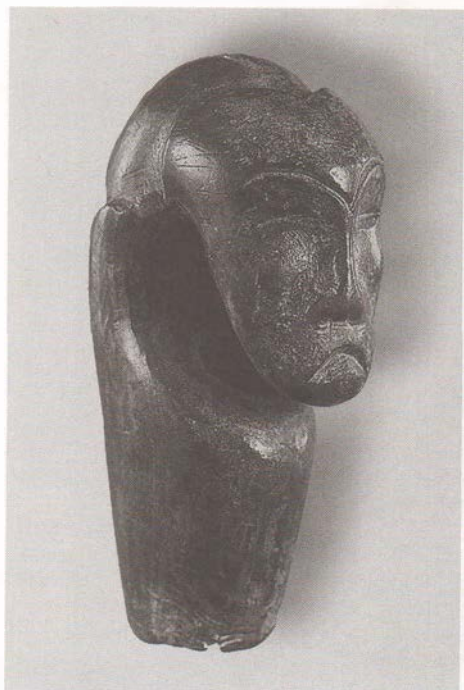
Зооморфная скульптура

Моржовая кость, резьба, гравировка. Древние эскимосы. Чукотка, Чукотский район, Эквен. I тыс. н.э. Рис. Н.С. Сурвилло. Государственный музей Востока.
Инв. № 101 Др-IV

средств на устные и зрелищные”. Подобная трансформация духовной культуры у жителей прибрежной Чукотки была обусловлена “все большим развитием китобойного промысла и связанным с ним укрупнением основных единиц производственного и бытового сотрудничества” (Арутюнов, Сергеев, 1975. С. 178).

Отмечая продолжавшееся на протяжении нескольких столетий снижение художественного уровня косторезных изделий, следует, однако, иметь в виду, что и в середине, и во второй половине II тыс. н.э. искусство резьбы и гравировки по кости находилось на Чукотке на существенно более высоком уровне, чем в других ареалах Крайнего Севера. Материалы археологических раскопок свидетельствуют о том, что в прибрежных селениях эскимосов, береговых чукчей, кереков продолжали создаваться миниатюрные скульптурные изображения зверей и птиц. Лишенные тонкой декоративности, характерной для пластики древнеберингоморско-оквикского времени, они, тем не менее, отличались прежней достоверностью и выразительностью образов, высокой техникой исполнения.

После включения Чукотки в состав России в прибрежных селениях появилось значительно больше железа, и многие предметы охотничьего вооружения и орудия труда стали изготавливать из металла. Вместе с тем и в XVIII–XIX вв. у морских зверобоев чукотских побережий бытовали разнообразные изделия из моржового клыка. Многие из них представляли собой подлинные произведения искусства. В частности, дальнейшее распространение получила сюжетная гравировка на ручках ритуальных сосудов. От аналогичных рисунков предшествовавшей эпохи фигуративные изображения, созданные в этот период, от-



Антропоморфная скульптура

Моржовая кость, резьба. Древние эскимосы. Чукотка, Чукотский район, Эквен. I тыс. н.э. Фото Е.И. Желтова. Государственный музей Востока. Инв. № 92 Др-IV

личались более детальной разработкой образов, более сложным построением композиции. Персонажами сцен, запечатленных на поверхности изделий из моржовой кости, были люди, звери, птицы; граверы изображали охоту на китов, ритуальные танцы⁵.

Достаточно специфичные черты прослеживаются и в орнаментике чукотских косторезных изделий. По мнению С.В. Иванова, орнамент чукчей был в этот период более вариативным, чем эскимосский, и, в частности, включал в себя узоры, повторявшие мотивы на “чукотских изделиях из меха и кожи” (Иванов, 1963. С. 176–177).

Начиная со второй половины XIX в., у берегов Чукотки стали часто появляться русские, американские, норвежские шхуны. Изделия из моржового клыка, представлявшие приезжим экзотическими сувенирами, привлекли их особое внимание. Специально для “белых” китобоев и торговцев местные жители начали изготавливать фигурки полярных животных, а также курительные трубки, шпильки для волос, ножи для разрезания бумаги, другие утилитарные предметы, используемые американцами и европей-

цами. На рубеже XIX и XX столетий у косторезов Чукотки появился новый тип художественных изделий – цельные моржовые клыки с выгравированными на них сценами из жизни морских охотников и оленеводов⁶.

Возможность регулярно обменивать изделия из кости на ружья, ткани, чай и другие товары привела к возникновению у азиатских эскимосов, береговых чукчей, кереков народного художественного промысла. Сформировавшись на основе традиционного косторезного искусства, он вскоре приобрел собственные, достаточно специфичные черты. Появились не только новые виды изделий; скульптуры из моржового клыка, утратив в глазах своих создателей сакральный характер, стали разнообразнее по сюжетам, свободнее по форме. На смену жестким канонам ритуального искусства пришло стремление создать близкий к натуре, понятный зрителю образ. Созданные в конце XIX – начале XX в. скульптуры моржей, тюленей, белых медведей лаконичны и предельно точны.

Таким же был подход к изображаемым объектам у граверов. Первые гравированные клыки представляют собой своего рода короткие рассказы о том, как ездят на собачьих упряжках, как охотятся на белых медведей. Художники изображали своих соплеменников, возможно, самих себя, занятых повседневным трудом.

⁵ По мнению С.В. Иванова, в XIX в. “гравированные изображения у приморских чукчей и азиатских эскимосов носили те же черты, что и на изделиях аляскинских эскимосов и эскимосов, живущих на о. Св. Лаврентия” (Иванов, 1954. С. 457).

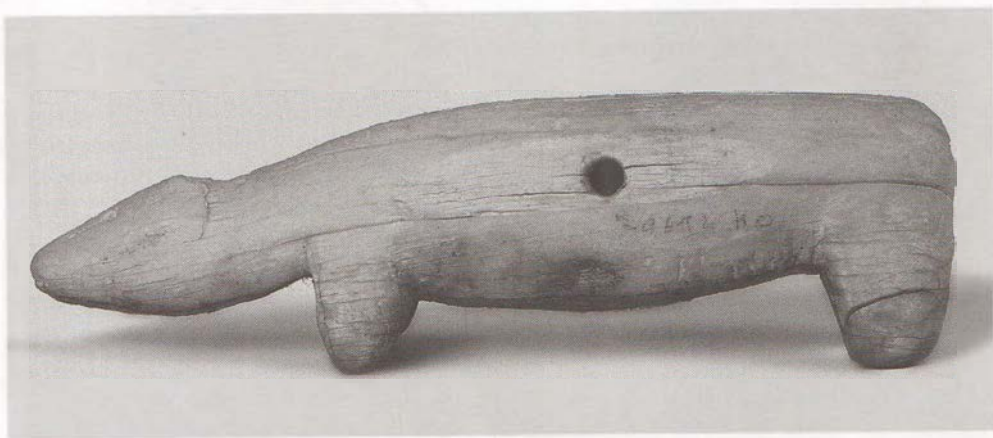
⁶ Сюжетная гравировка, по свидетельству С.В. Иванова, выполнялась также на небольших пластинах из моржовой кости (Иванов, 1954. С. 461).

Превращение традиционного косторезного искусства в ремесло, ориентированное на “внешнего потребителя”, привело к определенным утратам: вместе с магическим содержанием из художественных образов ушла многозначность, менее совершенной в ряде случаев стала форма произведений. Вместе с тем, в начале XX в. резьба и гравировка по кости приобрели у приморских народов Чукотки новые художественные черты. Вырезая фигурки полярных животных, резчики не покрывали их графическим орнаментом, но стремились показать природную красоту моржового клыка. Тщательно полируя поверхность скульптур, они старательно выявляли характерный, молочно-белый цвет моржовой кости.

Белый цвет играл большую роль и в сюжетной гравировке на моржовом клыке. Свободно размещая изображения на его поверхности, оставляя пустое, незаполненное рисунком пространство, граверы достигали тонких колористических эффектов. Цвет отполированной до блеска моржовой кости контрастировал с черными, тонированными сажей жирника силуэтами людей и животных и органично входил в контекст произведения, создавая образ заснеженной тундры или покрытого льдом моря.

Появление художественного промысла привело к увеличению на Чукотке числа мужчин, занимавшихся резьбой и гравировкой. В 1920-х годах в Чаплино, Сирениках, в других селениях на побережье Берингова пролива, где особенно часто бывали иностранные суда, возникли сезонные бригады косторезов. Одной из самых больших была бригада резчиков и граверов Уэлена. В 1928 г. уэленцы стали преподавать косторезное дело в местной школе, а 1931 г. в этом поселке, превратившемся со временем в центр косторезного искусства береговых чукчей и азиатских эскимосов, была создана первая на Чукотке постоянно действующая косторезная мастерская.

Первыми профессиональными резчиками и граверами стали чукчи Вуквутагин, Айе, Аромке, Хальмо. Т.Б. Митлянская приводит сведения о том, как возникла в Уэлене художественная мастерская. Инициатором ее создания стал один из местных жителей — Тегрынкеу. Человек энергичный и предприимчивый, он был удачливым морским зверобоем, плавал матросом на американской шхуне, работал инструктором в советской администрации. Как большинство уэленцев, Тегрынкеу владел искусством резьбы по клыку моржа, однако уступал в этом младшему брату — Вуквутагину. Вуквутагин обладал способностью создавать



Зооморфная скульптура бирника и раннего пунука

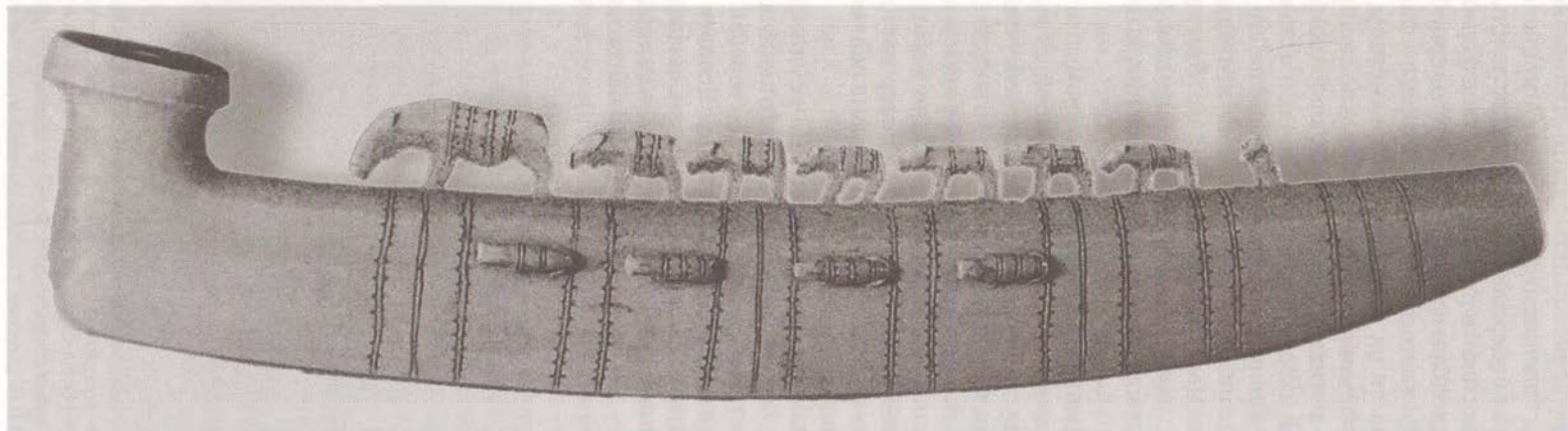
Моржовая кость, резьба. Древние эскимосы. Чукотка, Чукотский район, Эквен. I тыс. н.э.

Фото Е.И. Желтова. Государственный музей Востока. Инв. № 11879-III



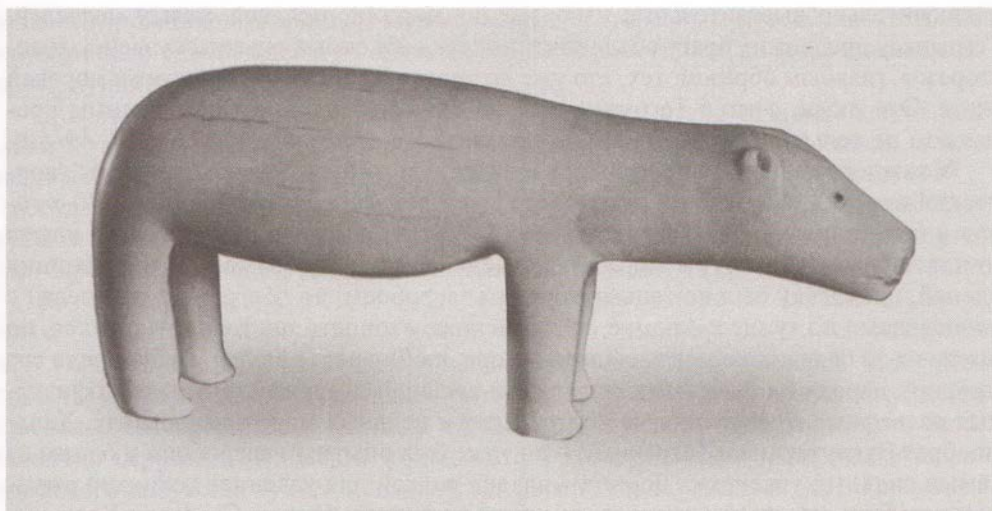
Ручка сосуда

Моржовая кость, резьба, гравировка. Древние эскимосы. Чукотка, Провиденский район, о. Аракамччен. Середина II тыс. н.э.
Фото Е.И. Желтова. Государственный музей Востока



Курительная трубка

Моржовая кость, резьба, гравировка. Чукчи, эскимосы. Чукотка. XVIII–XIX вв. Фото Е.И. Желтова. Государственный музей Востока.
Броништейн, Карахан, Широков, 2002. С. 22, 25–26



Зооморфная скульптура

Моржовая кость, резьба, гравировка. Чукчи, эскимосы. Чукотка. XIX в.

Зооморфная скульптура

Моржовая кость, резьба. Чукчи, эскимосы.

Чукотка. Начало XX в. Фото Е.И. Желтова.

Государственный музей Востока. Инв. № 12428-III



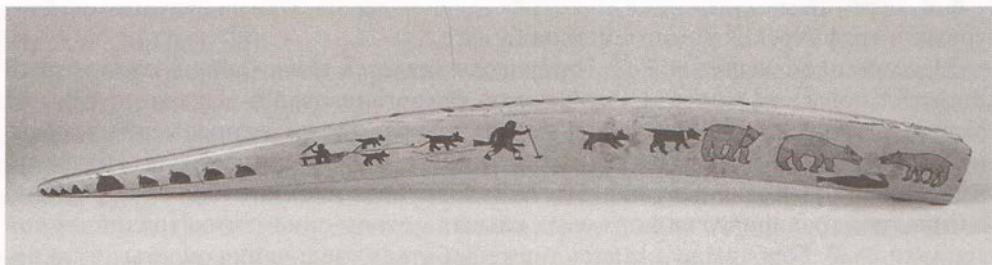
Гравированный клык

Моржовая кость, сажа, гравировка. Чукчи,

эскимосы. Чукотка. Начало XX в. Фото

Е.И. Желтова. Государственный музей Востока.

Инв. № 14100-III



исключительно выразительные изображения моржей, тюленей, белых медведей. Тегрынкеу предложил брату объединить вокруг себя самых опытных уэленских косторезов, главным образом, тех, кто уже не принимал активного участия в морской охоте. Эти люди, считал Тегрынкеу, могли бы заниматься художественным промыслом не только в “межсезонье”, но круглый год (*Митлянская*, 1976. С. 49–50).

У каждого из первых профессиональных художников Уэлена был свой “творческий почерк”. Айе, самый старший из мастеров (он родился в конце 1870-х годов и был старше своих товарищей на 15–20 лет), вырезал из моржового клыка миниатюрные скульптуры моржей, медведей, нерп. Изображал он и домашних оленей, поскольку был не только морским зверобоем, но долгое время кочевал с оленеводами по тундре. Аромке, который тоже в юности постоянно охотился, но потом из-за болезни не мог выходить в море, любил рельефную резьбу. Среди его изделий, наряду с объемными фигурками тюленей и моржей, были многофигурные рельефные композиции на портсигарах и цельных моржовых клыках. Хальмо, брат Вуквутагина и Тегрынкеу, – он тоже был опытным зверобоем и одним из самых сильных уэленских борцов – владел редкой для уэленцев техникой ажурной резьбы и вырезал из моржового клыка цепочки и броши. Создавал Хальмо и небольшие скульптурные группы, изображавшие, главным образом, охотников, едущих на собачьих упряжках (*Митлянская*, 1976. С. 50; *Бронштейн, Карахан, Широков*, 2002. С. 59, 93).

К середине 1930-х годов число уэленских художников возросло. В мастерскую пришли работать новые резчики по кости, в том числе сыновья Хальмо – Вуквол и Туккай. Появились в Уэленской мастерской и граверы: Лейвун, Онно, а также Вера Эмкуль – дочь резчика Аромке, ставшая на Чукотке первой женщиной, работающей с моржовым клыком. По примеру Уэлена косторезные мастерские возникли в соседних поселках – в эскимосском селении Наукан и в поселке береговых чукчей Кенискун (Дежнёво).

Заметный след в истории косторезного промысла Чукотки 1930-х годов оставила деятельность молодого искусствоведа и художника А.Л. Горбункова. Он был командирован на Север в качестве “консультанта по художественным промыслам” торговыми организациями Советской России, заинтересованными в приобретении у местных жителей художественных изделий из кости и меха. Перед поездкой А.Л. Горбунков прошел длительную стажировку у известных отечественных специалистов по народному искусству, которые рекомендовали ему “изучить художественную традицию чукотского искусства... и только тогда начинать твердо налаживать художественное и технологическое руководство” (*Митлянская*, 1976. С. 71–74).

В 1933–1935 гг. А.Л. Горбунков побывал во многих береговых селениях, подолгу жил в Уэлене. Справедливо полагая, что для народного искусства особое значение имеют коллективные формы творчества, А.Л. Горбунков предложил уэленским резчикам и граверам совместно обсуждать сюжеты произведений. Эти обсуждения нередко превращались в настоящие спектакли-пантомимы. По совету А.Л. Горбункова художники Чукотки стали создавать эскизы будущих скульптурных и графических композиций на бумаге.

Несомненной заслугой А.Л. Горбункова является вовлечение в косторезный промысел новых мастеров. С этой целью он организовал в Наукане курсы, на которые в летнее время съезжались резчики и граверы из расположенных в районе м. Дежнёва поселков. Среди тех, кто посещал занятия на курсах, были эскимосские и чукотские девушки. Им А.Л. Горбунков настоятельно советовал использовать в гравировке на моржовых клыках мотивы орнаментов традиционной вышивки. А.Л. Горбункову удалось также добиться увеличения оплаты труда на-

родных художников. Уэленцы, занимавшиеся косторезным промыслом, были с его помощью освобождены от обязательной для работников колхоза сдачи мяса, рыбы, пушнины (*Там же*, 1976. С. 80).

Важным направлением в работе А.Л. Горбункова стало создание коллекции художественных изделий народов Чукотки. Собранные им произведения, в том числе авторские работы резчиков и граверов по кости, экспонировались в 1937 г. в Государственной Третьяковской галерее. Эта выставка стала для многих подлинным открытием уникального культурного феномена – косторезного искусства береговых чукчей и азиатских эскимосов (*Там же*, 1976. С. 81).

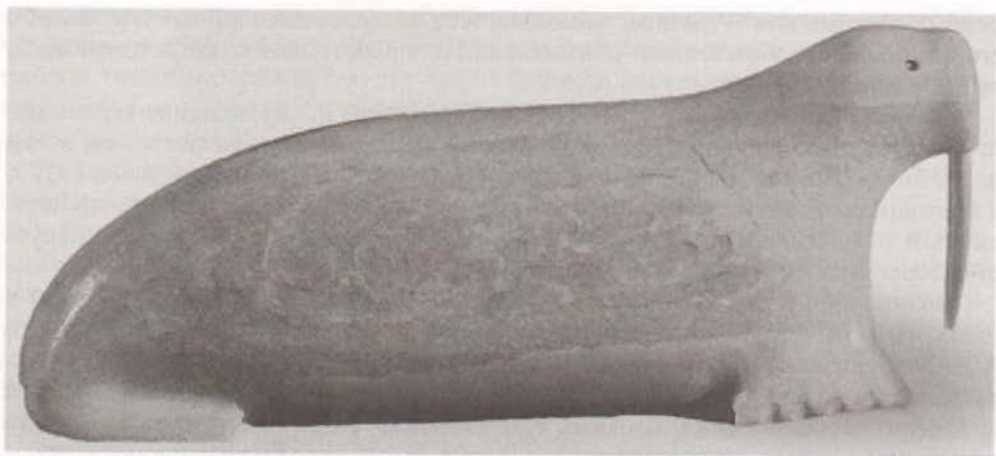
Возможно, не все, что было сделано А.Л. Горбунковым на Чукотке в 1930-х годах, можно оценить положительно, однако главный итог деятельности А.Л. Горбункова среди чукотских и эскимосских народных мастеров был позитивным. Он заключался в создании оптимального алгоритма взаимоотношений приезжего искусствоведа и местных художников. В основу этих отношений было положено бережное отношение исследователя к самобытным традициям изобразительного искусства чукчей и эскимосов. Своей главной задачей А.Л. Горбунков считал не навязывание северянам стереотипов западной эстетики, а, напротив, помощь в раскрытии их собственного творческого потенциала (*Bronshtein*, 2007. Р. 87).

К концу 1930-х годов у резчиков и граверов Чукотки уже во многом сформировался особый художественный стиль, который вплоть до настоящего времени отличает произведения косторезного искусства береговых чукчей и азиатских эскимосов. В произведениях, датируемых первыми десятилетиями минувшего века, еще сказывалось влияние ритуальной пластики, и изображения полярных животных часто были достаточно условными и статичными. В 1930-х годах резчики по кости перешли к созданию пластических образов, в которых воплощались черты конкретного зверя, научились изображать животных в сложных, динамичных позах. Впервые в истории косторезного искусства Чукотки мастера стали ставить перед собой задачу изобразить движение: появились фигурки идущего белого медведя, греющейся на солнце нерпы, настороженно поднявшего голову оленя.

Качественные изменения в сюжетной гравировке на моржовых клыках заключались прежде всего в том, что на смену изображениям отдельных охотничьих сцен пришли значительно более сложные по построению композиции, повествующие о жизни северян во всех ее разнообразных проявлениях. Среди персонажей, запечатленных на гравированных клыках 1930-х годов, можно увидеть морских охотников, оленеводов, челюскинцев. Вместе с тем, изображая зверобоев, охотящихся на моржей, разделку звериных туш, приезд в поселок оленеводов, граверы не стремились к передаче конкретных деталей. Действие разворачивалось на фоне типичных чукотских пейзажей, образы людей и животных были лишены индивидуальных черт. Подобный подход придавал гравировке обобщенный, “вневременной” характер. Каждая гравюра на моржовой кости по существу представляла собой не только рассказ о том или ином событии, но была разносторонним, символическим изображением основ жизненного уклада морских охотников и оленеводов Чукотки (*Митлянская*, 1976. С. 64; *Бронштейн, Широков*, 2008. С. 98).

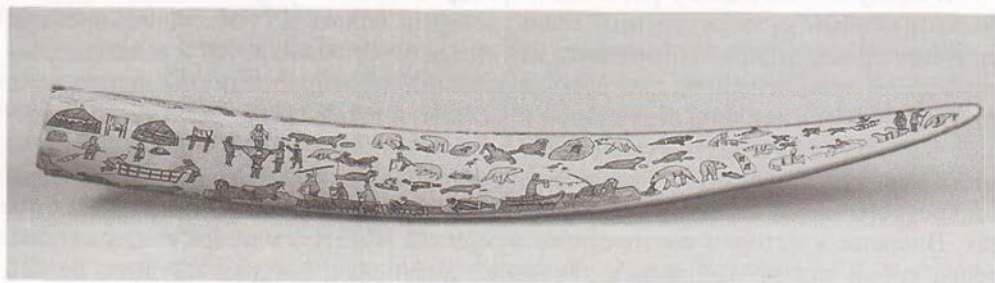
Новым в гравировке на моржовых клыках стало обращение к фольклорным сюжетам. (В становлении этого важного направления в современном косторезном искусстве Чукотки большую роль сыграл А.Л. Горбунков.) 1930-ми годами датируются гравированные клыки, выполненные Рошилином и Рыпхыргином на сюжеты чукотских сказок о злом духе Келе.

Еще одна яркая черта сюжетной гравировки 1930-х годов – богатая колористическая гамма. Уже в 1920-х годах на смену традиционным черно-белым



Зооморфная скульптура

Моржовая кость, резьба. Чукчи, эскимосы. Чукотка. 1930-е годы. Фото Е.И. Желтова. Государственный музей Востока. Инв. № 11384-III



Гравированный клык “Жизнь береговых чукчей”. Автор Лейвун

Моржовая кость, графит цветных карандашей, гравировка. Чукчи, Чукотка, Чукотский район, пос. Кенискун (Дежнево) 1930-е годы. Фото Е.И. Желтова. Государственный музей Востока. Инв. № 11311-III

Изображения на моржовой кости пришли многоцветные рисунки, созданные с использованием графита цветных карандашей. Для первых многоцветных гравированных клыков было характерно сочетание насыщенных контрастных тонов – красного, синего, черного, белого. В 1930-е годы наряду с контрастными цветовыми сочетаниями – они были характерны главным образом для гравировщиков так называемой “дежневской школы” (жителей чукотского поселка Кенискун/Дежнёво) – появились иные колористические решения. Так, например, уэленские художники использовали более мягкую, слегка приглушенную цветовую палитру (Митлянская, 1976. С. 65; Бронштейн, Карахан, Широков, 2002. С. 28).

Созданные в 1930-е годы предметы функционального назначения – изготовлению изделий декоративно-прикладного характера, ориентированных на “внешний рынок”, по-прежнему принадлежала большая роль – тоже приобрели новые черты. Значительно более сложным стал декор табакерок, портсигаров, пеналов: их поверхность покрывали многофигурными сюжетными композициями, выполненными в техниках рельефной резьбы и гравировки, ручки шкатулок выполняли в виде фигурок полярных животных.

В 1930-е годы косторезный промысел переживал период подъема. Однако уже в следующем десятилетии, в 1940-х годах, ситуация существенно измени-

Зажим для бумаг, пенал, шкатулка
Моржовая кость, графит цветных карандашей, резьба, гравировка. Чукчи, эскимосы. Чукотка, Чукотский район, пос. Уэлен, Наукан, 1930-е годы. Фото Е.И. Желтова. Государственный музей Востока. Инв. № 13768-III

лась, и косторезное искусство Чукотки вступило в один из самых сложных периодов своей истории.

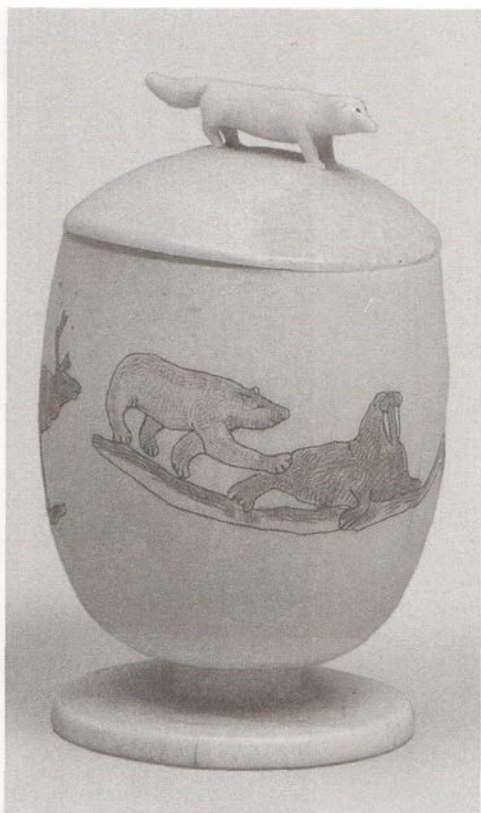
В годы Великой Отечественной войны многие резчики и граверы оказались оторванными от народного промысла. Погиб на фронте талантливый художник Вуквол. Из-за ухудшения поставок на Чукотку продовольствия мастерам нередко приходилось отказываться от художественного творчества и заниматься исключительно охотой и рыбной ловлей.

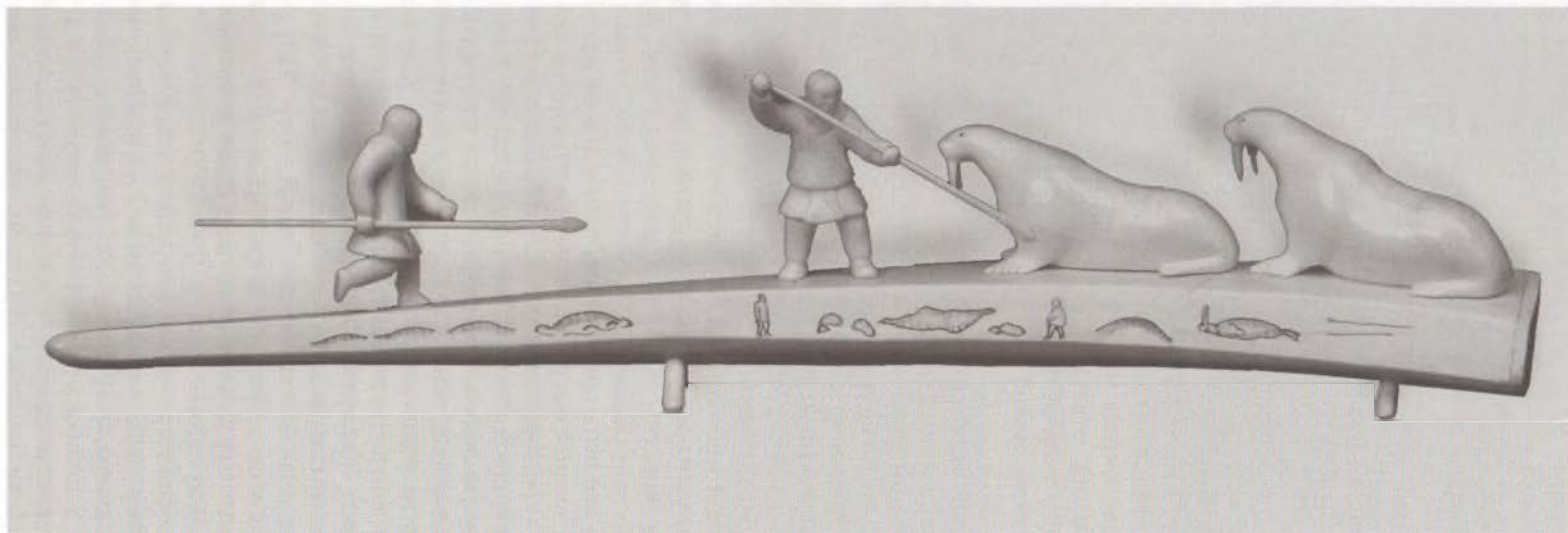
В начале 1940-х годов резчики и граверы Уэлена и Наукана лишились помещений для совместной работы; мастерская в Дежнёве была полностью упразднена. Предпринятая властями в 1945–1948 гг. попытка помочь косторезному промыслу (для этого в Уэлене было создано государственное предприятие – “Уэленский промкомбинат”) закончилась неудачей. Приобретенные у художников изделия из кости, из-за невозможности продать их по установленным государством ценам, были, в конечном итоге, варварски уничтожены.

Однако, несмотря на все испытания в годы войны и в не менее трудный послевоенный период, косторезное искусство чукчей и эскимосов продолжало развиваться. В скульптуре, в гравюрах на моржовых клыках, в изделиях декоративно-прикладного характера, созданных в 1940-х годах, все большую роль играло авторское начало. Оно проявлялось в композиционных решениях, в пропорциях, в особенностях передачи движения, в выборе цвета для графических изображений. Наиболее отчетливо индивидуальные особенности творческого почерка видны в работах таких резчиков и граверов, активно работавших в эти годы, как Аромке, Вуквутагин, Уэкен, Жиринтан, Онно, Ичель, Куннукай.

Наряду с уже привычными художественными формами, в 1940-е годы в скульптуре и гравировке появляются новые направления. Так, резчики стали значительно чаще вырезать из моржовой кости большие многофигурные композиции. Наиболее удачные скульптурные группы были созданы в 1940-х годах Аромке, Вуквутагиным, Хухутаном.

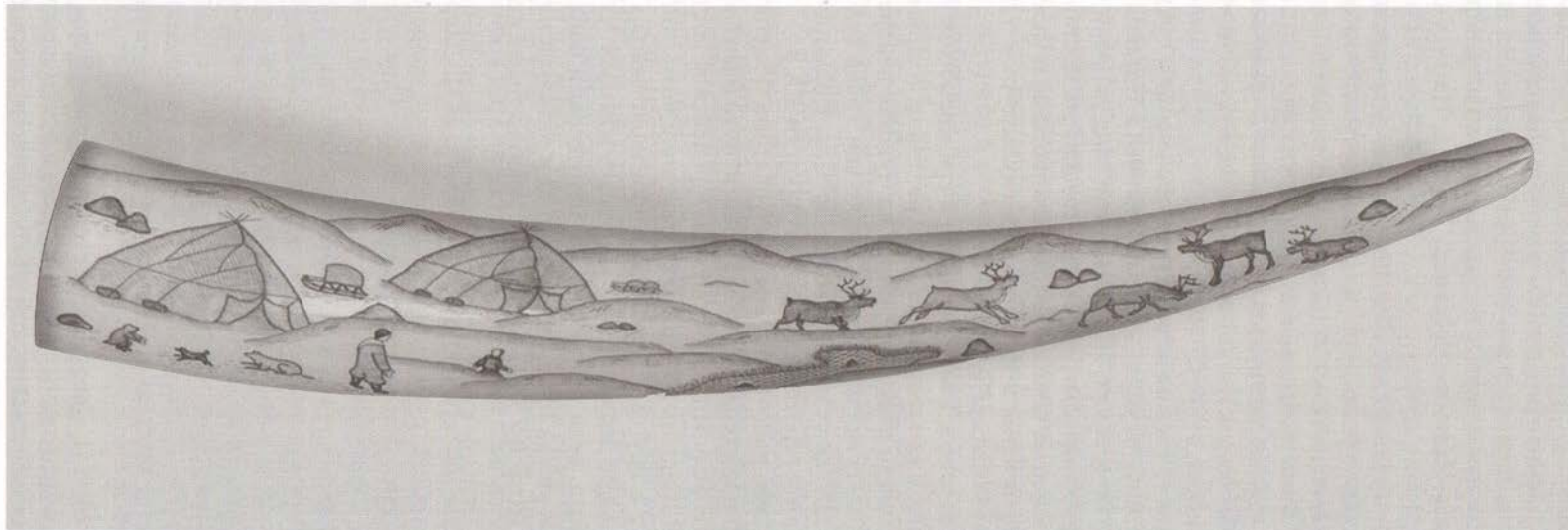
Примечательной особенностью многофигурных пластических композиций стало включение в них графических изображений. Рисунки выполнялись на массивных пластинах из моржовой кости, которые служили подставками для скульптуры. Сюжет гравировки дополнял и развивал сюжет скульптурной группы. Произведение становилось многоплановым, в нем еще заметнее проявлялась яркая черта косторезного искусства Чукотки – его повествовательный характер.





Скульптура “Охота на моржей на лежбище”. Автор Аромке

Моржовая кость, графит цветных карандашей, резьба, гравировка. Чукчи, Чукотка, Чукотский район, пос. Уэлен. 1942 г. Фото Е.И. Желтова. Государственный музей Востока. Инв. № 8334-III



Гравированный клык "Тундра и море". Автор Надежда Краснова

Моржовая кость, графит цветных карандашей, гравировка. Чукчи. Чукотка, Чукотский район, пос. Уэлен. 1940-е годы.
Коллекция В.А. Тишкова.

Новые черты, появившиеся в гравированных клыках 1940-х годов, были в значительной степени обусловлены тем, что их авторами нередко являлись женщины. Помимо Веры Эмкуль, пришедшей в косторезный промысел еще в середине 1930-х годов, во время войны и в первые послевоенные годы гравировкой на моржовых клыках занимались Надежда Краснова, Энмина, Натакуна, ряд других одаренных художниц.

Женщины привнесли в гравировку дополнительную декоративность, которая проявлялась в тонкой, нередко слегка приглушенной цветовой гамме, в условной, “орнаментальной” трактовке пейзажа, а также в использовании особых приемов для узорной разработки фона (точечная гравировка, волнообразные и зигзагообразные линии). 1940-ми годами датируется большое число графических композиций по мотивам чукотских сказок о злом духе Келе, великане Лолгылыне, диком существе Тэркы (*Митлянская*, 1976. С. 110).

В 1950-х годах продолжалось начатое вскоре после войны “укрупнение” национальных поселков, и жители упраздненных Дежнёва и Наукана были насильственно вывезены в другие селения. Подобные действия нанесли тяжелый удар по традиционной культуре морских охотников – основе их косторезного искусства, и, в частности, обрекли на исчезновение сложившиеся в Дежнёве и Наукане самостоятельные направления в гравировке и скульптуре – так называемые “дежнёвскую и науканскую школы”.

Вместе с тем, переселение в Уэлен резчиков и граверов из других прибрежных поселков, – среди них были известные мастера, такие, например, как Ичель и Хухутан, – усилило позиции самого крупного на Чукотке центра косторезного промысла, каким была Уэленская мастерская. Переезд в Уэлен чукотских и эскимосских художников из других селений ускорил процесс формирования единого художественного стиля в косторезном искусстве Чукотки XX в.

В 1950-е годы условия работы резчиков и граверов Уэлена существенно улучшились. В значительной степени это было достигнуто благодаря московскому художнику и искусствоведу И.П. Лаврову. Для “Уэленской косторезки” было построено новое здание. Народные художники получили возможность в процессе работы общаться друг с другом. Совместная производственная деятельность традиционно имела большое значение для коренных жителей Чукотки. Невозможность работать сообща, ведя неторопливые разговоры и наблюдая за работой своих товарищей, нарушала привычные традиции резчиков и граверов. Возобновление коллективных форм творчества благотворно повлияло на развитие косторезного дела.

Возглавляя Уэленскую мастерскую в 1955–1958 гг., И.П. Лавров предложил уэленцам работать электроинструментами. Использование современных технических средств существенно облегчило труд художников. Способствовало оно и привлечению в промысел молодежи, которая осваивала новые приемы работы с костью значительно быстрее, чем мастера старшего поколения.

Понимая, какое большое значение для жителей Чукотки имеет общественное признание их искусства, И.П. Лавров старался привлечь к нему внимание людей, живущих в крупных городах Центральной России и Дальнего Востока. Во второй половине 1950-х годов, во многом благодаря его усилиям, произведения чукотских и эскимосских косторезов стали регулярно экспонироваться на художественных выставках в Магадане, Хабаровске, Москве, Ленинграде (Санкт-Петербурге).

Несомненной заслугой И.П. Лаврова является поддержка Веры Эмкуль и других уэленских граверов, обращавшихся к чукотскому и эскимосскому фольклору. Для того чтобы эта тема стала интересной для большинства народных художни-

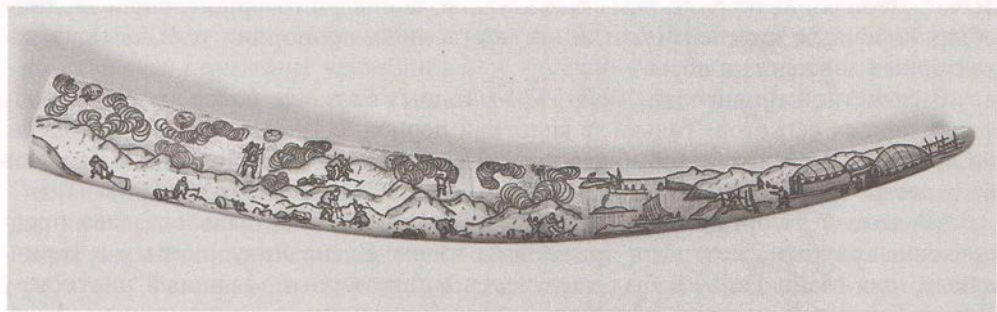
ков, И.П. Лавров читал мастерам вслух сказки народов Чукотки, собранные этнографами, записывал истории, услышанные от самих уэленцев (*Митлянская*, 1976. С. 127). В результате со второй половины 1950-х годов фольклорное направление стало одним из основных в косторезном искусстве чукчей и азиатских эскимосов.

Лавров считал своей важной задачей привнести в произведения народного искусства напряженность и драматизм. Такая установка была продиктована, по всей вероятности, желанием сделать изделия художников Чукотки более привлекательными для покупателей, которых в первую очередь интересовала экзотика Севера. И.П. Лавров настоятельно советовал резчикам по кости создавать образы зверобоев, поражающих копьями моржей, изображать пастухов, отражающих нападение волков на оленье стадо. Нередко он сам выполнял на бумаге эскизы будущих произведений и предлагал тому или иному мастеру выполнить что-либо подобное в материале. Мастер вносил в рисунок свои коррективы, облекая графическую композицию в пластическую форму (*Митлянская*, 1976. С. 126).

Подобные действия руководителя Уэленской мастерской трудно оценить однозначно. Возможно, ему следовало быть более осторожным в своих рекомендациях и не предлагать народным художникам готовых решений. Однако, придавая особое значение сюжетам борьбы, призывая уэленских резчиков изображать своих героев в моменты наивысшего напряжения физических и душевных сил, московский искусствовед не вступал в противоречие со сложившейся художественной традицией.

Многоплановость, которая как правило, присутствует в произведениях о противостоянии человека и зверя, была, вероятно, обусловлена видением мира, характерным для самих северян. Обращаясь к подобным сюжетам, народные художники нередко нарушали пропорции: фигурки охотников уменьшались, а изображения животных увеличивались. Усилению контрастного противопоставления человека и зверя способствовали различия в трактовке образов. Людей показывали в стремительном движении, моржей и тюленей – застывшими в гордых, величественных позах. Использовалось и другое стилистическое средство. Изображая человека, мастер тщательно прорабатывал детали – вплоть до выражения лица и складок на одежде; созданный же им образ зверя был, напротив, лаконичным и предельно обобщенным.

Случайна ли подобная стилистика, или художники Чукотки 1950-х годов сознательно прибегали к различным изобразительным приемам, чтобы ввести в произведение мировоззренческий, философский подтекст? Сегодня едва ли можно дать уверенный ответ на этот вопрос, однако позднее, в следующем десяти-



Гравированный клык “Муж-солнце”. Автор Вера Эмкуль

Моржовая кость, графит цветных карандашей, гравировка. Чукчи. Чукотка, Чукотский район, пос. Уэлен. 1956 г. Фото Е.И. Желтова. Государственный музей Востока. Инв. № 11315-III



Скульптура «Охотник и морж». Автор Хухутан

Моржовая кость, резьба. Эскимосы. Чукотка, Чукотский район, пос. Наукан. 1950-е годы. Броништейн, Карахан, Широков, 2002. С. 34

летию и особенно в 1970-х годах, в чукотском и эскимосском искусстве резьбы и гравировки по кости новые семантические компоненты проявились настолько отчетливо, что не увидеть их практически невозможно.

Наиболее последовательно новые черты прослеживаются в творчестве резчиков Николая Килилоя и Льва Никитина. В созданных ими образах полярных животных присутствует ярко выраженный гуманистический аспект. Звери предстают перед зрителем не как «объекты охоты», а как существа, похожие на людей. Так, например, в скульптуре «Моржиха с моржонком» Килилой изобразил моржиху, лежащую на боку и заботливо поддерживающую ластом прижавшегося к ней детеныша. Такой же теплотой проникнута скульптура Никитина «Бельки», изображающая двух маленьких нерп, тесно прижавшихся друг к другу.

Гуманистическое начало, ставшее постепенно важной чертой косторезного искусства Чукотки, обусловило появление в нем нового образа человека. В 1970-х годах народные художники часто создавали скульптурные изображения своих односельчан, занятых будничным, лишенным «героического ореола» трудом. Характерны названия этих работ: «Женщина с ношей», «Резка жира», «Первая добыча». Небольшие по размерам скульптуры из кости достоверно воспроизводили облик коренных жителей Чукотки: их черты лица, пропорции тела, одежду, характерные движения и позы.

В сюжетной гравировке 1960–1970-х годов стала еще более заметной роль фольклорных сюжетов. Только за короткий период, с 1968 по 1973 г., в Уэлене, по данным Т.Б. Митлянской, было выполнено свыше 50 гравированных клыков на сюжеты чукотских и эскимосских сказок (Митлянская, 1976. С. 166).

Усилилась авторская индивидуальность. Галина Тынатваль отдавала предпочтение голубым, желтым и оранжевым тонам, Елена Янку – серым и коричневым, для Майи Гемауге был характерен миниатюрный, изящный рисунок, у Лидии Теютиной рисунок, напротив, всегда был крупным и динамичным (Митлянская, 1976. С. 160–161; Митлянская, Карахан, 1986).

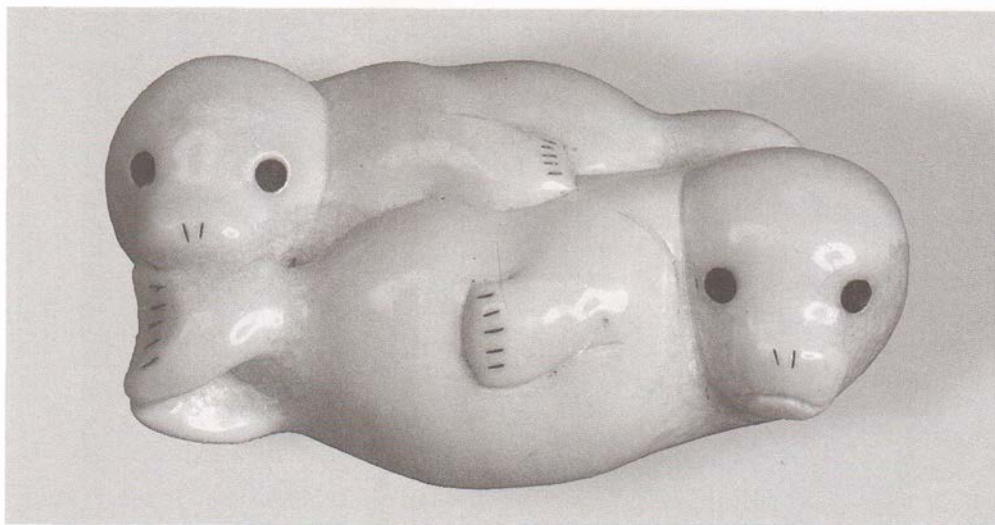
Позитивные перемены, происходившие в косторезном искусстве береговых чукчей и азиатских эскимосов, сопровождались явлениями негативного харак-



Скульптура “Моржиха с моржонком”. Автор Николай Килилой
Моржовая кость, резьба. Чукчи. Чукотка, Чукотский район, пос. Уэлен. 1960-е годы.
Бронштейн, Карахан, Широков, 2002. С. 35

тера. Так, в частности, из-за вывоза художественных изделий из кости в центральные районы страны заметно ослабела преемственность в развитии народного промысла, художники прибрежной Чукотки оказались в значительной степени оторванными от собственной художественной традиции. Для того чтобы вернуть чукотским и эскимосским резчикам и граверам знания о прошлом их национального искусства, искусствоведы и художники Научно-исследовательского института художественной промышленности (Москва) разработали специальную программу, в соответствии с которой, начиная с 1967 г., на Чукотке регулярно проводились творческие семинары. Сотрудники НИИХП Т.Б. Митлянская, И.Л. Карахан, Л.И. Чубарова, подолгу живя в Уэлене, беседовали с местными художниками, особенно с теми, кто недавно пришел в косторезный промысел. Во время этих бесед обсуждались изобразительные средства, которые традиционно использовали эскимосские и чукотские резчики и граверы. Московские исследователи изготовили альбомы с фотографиями и прорисовками произведений традиционного искусства Чукотки из крупнейших музейных коллекций. В эти рукописные книги были также включены фотографии художественных изделий, созданных эскимосами Аляски, Канады, Гренландии. По словам Т.Б. Митлянской, “альбомы вызвали большой интерес у мастеров: резчики старшего поколения узнавали вещи, ушедшие из быта, молодежь открывала много неизвестных для себя страниц в искусстве своего народа” (Митлянская, 1976. С. 139).

Для того чтобы сохранить в косторезном промысле преемственность национальных художественных традиций и полное раскрыть коренным жителям Чукотки многообразие их собственного культурного наследия, сотрудники НИИХП предложили пригласить в Уэленскую мастерскую вышивальщиц. Привлечение к работе в “Уэленской косторезке” мастериц, владевших традиционными для чукчей и эскимосов техниками женского рукоделия (вышивка подшейным оленьим волосом, аппликации из меха и кожи), оказало заметное влияние на резчиков и граверов. В колорите графических композиций 1970-х годов стали преобладать теплые коричневые тона, перекликающиеся с цветовой гаммой изделий из олень-



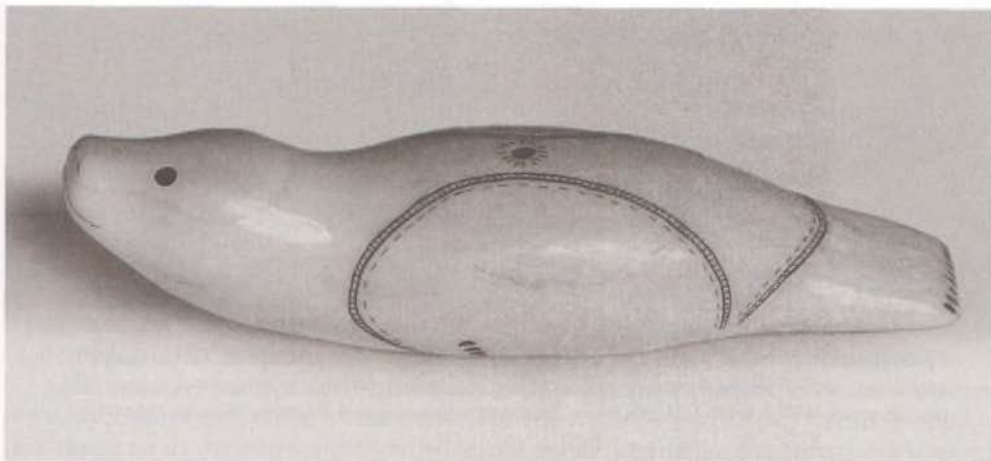
Скульптура “Бельки”. Автор Лев Никитин

*Моржовая кость, резьба. Чукчи. Чукотка, Чукотский район, пос. Уэлен. 1960-е годы.
Фото Е.И. Желтова. Государственный музей Востока. Инв. № 11454-III*



Скульптура “Резка жира”. Автор Анатолий Тымнетагин

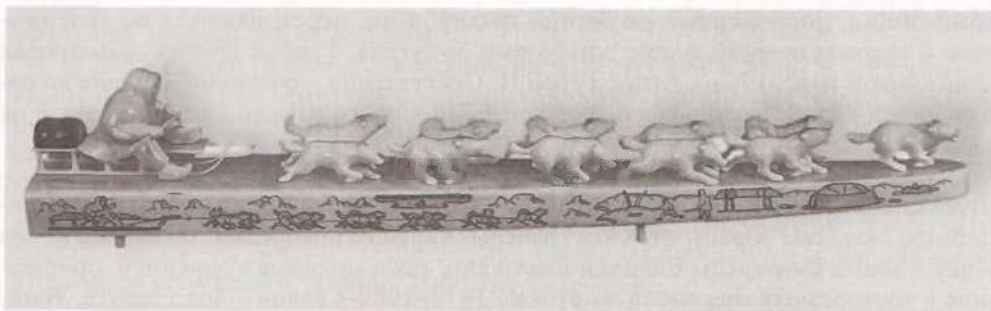
*Моржовая кость, резьба. Чукчи. Чукотка, Чукотский район, пос. Уэлен. 1972 г.
Бронштейн, Карахан, Широков, 2002. С. 38*



Скульптура “Нерпа”. Автор Олег Каляч

Моржовая кость, резьба, гравировка. Чукчи. Чукотка, Чукотский район, пос. Уэлен. 1987 г.

Фото Е.И. Желтова. Государственный музей Востока. Инв. № 11992-III



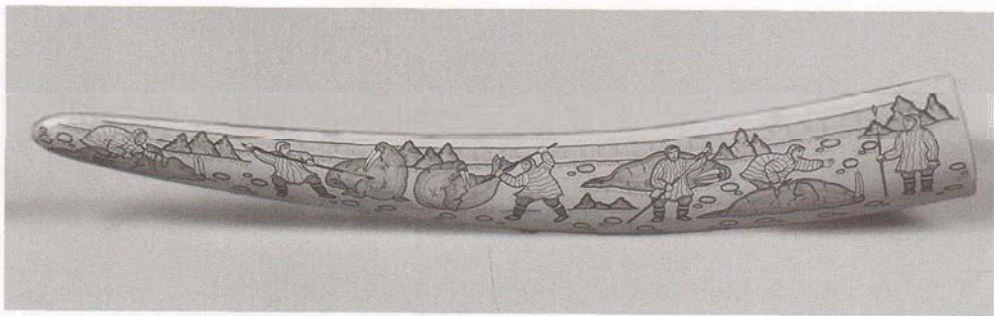
Скульптура “Собачья упряжка”. Автор Иван Сейгутегин

Моржовая кость, графит цветных карандашей, резьба, гравировка. Чукчи. Чукотка, Чукотский район, пос. Уэлен. 1990-е годы. Бронштейн, Карахан, Широков, 2002. С. 47

его меха; возродилась традиция покрывать скульптурные изображения полярных животных орнаментальной гравировкой.

Нанесение геометрического орнамента на фигурки морских зверей и декоративные изделия получило еще более широкое распространение в 1980-е годы, когда в программу по работе с народными мастерами, наряду с сотрудниками НИИХП, включились археологи Государственного музея Востока (Москва), проводившие раскопки на северо-востоке Чукотского п-ова. Произведения древнеэскимосского косторезного искусства, с которыми знакомили резчиков и гравиров Уэлена участники археологической экспедиции, вызвали у них большой интерес, и в декоре современных изделий из моржового клыка стали часто появляться концентрические окружности и прерывистые линии, близкие мотивам древнеэскимосского графического орнамента. В 1990-х годах, помимо орнаментальных композиций, перекликающихся с древнеэскимосской гравировкой, народные художники Чукотки стали создавать скульптурные изображения, так же восходящие к искусству Берингова пролива начала нашей эры.

Освоение художественного наследия своих далеких предшественников было не единственным направлением в развитии косторезного промысла чукчей и



Гравированный клык “Охота на моржей на лежбище”. Автор Сергей Тегрылькут
Моржовая кость, графит цветных карандашей, гравировка. Чукчи. Чукотка, Чукотский район, пос. Лорино. 1987 г. Фото Е.И. Желтова. Государственный музей Востока. Инв. № 11344-III

эскимосов в последние десятилетия XX в. Многие мастера продолжали работать в русле традиции, сложившейся к середине минувшего столетия. Один из самых ярких представителей “традиционалистского” направления в косторезном искусстве Уэлена этого периода – Иван Сейгутегин. Его многофигурные скульптурные композиции, дополненные сюжетной гравировкой, перекликаются по содержанию и художественной форме с работами Хухутана, Туккая, других знаменитых художников 1940–1960-х годов. Герои И. Сейгутегина – охотники, едущие на собачьих упряжках, пасущиеся олени, зверобой, подкрадывающейся к лежащей на льдине нерпе.

В гравировке на моржовых клыках также доминируют традиционные для искусства середины XX в. темы: морская охота, быт оленеводов, фольклор. К подобным сюжетам обращаются как граверы старшего поколения, такие, как Елена Янку, Галина Тынатваль, Василий Ёмрыкаин, так и молодые художники, пришедшие в косторезный промысел на рубеже 1970–1980-х годов – Зоя Гемауге, Наталья Гоном, Сергей Тегрылькут.

“Традиционализм” в резьбе и гравировке 1980–1990-х годов был вызван не только характерной для любого народного промысла ориентацией на творчество “учителей”. Во многом он был обусловлен проявившимся еще в предшествующие десятилетия стремлением создавать художественные изделия, привычные для покупателя. Вплоть до начала 1990-х годов в Уэленской мастерской существовало жесткое правило, согласно которому молодые резчики и граверы, прежде чем получить возможность работать самостоятельно, в течение длительного времени были вынуждены копировать наиболее известные скульптуры и гравированные клыки (*Бронштейн, Широков, 2008. С. 89–91, 95, 107*). Эта установка ограничивала их авторскую свободу, но, вместе с тем, копирование высокохудожественных произведений было хорошей “школой” для начинающих художников. Они приобретали навыки и технические приемы, которые впоследствии применяли для создания собственных оригинальных работ.

Исследуя творчество чукотских и эскимосских резчиков и граверов в конце XX в., нельзя не отметить, что этот период в истории их косторезного промысла был, вероятно, не менее трудным, чем 1940-е годы. Чукотка переживала в 1990-х годах тяжелый экономический кризис. Выходцы из центральных районов страны стали покидать Крайний Север, и, поскольку многие из них были постоянными покупателями косторезных изделий, их отъезд имел для местных художников самые негативные последствия. Уэленская мастерская оказалась на грани закрытия. За неуплату долгов коммунальные службы часто отключали в здании

мастерской отопление и электроэнергию. Резчики и граверы годами не получали заработную плату. Тем не менее, даже в это исключительно сложное время на Чукотке появлялись новые, высокохудожественные изделия из моржового клыка.

В 1990-х годах чукотские и эскимосские художники создают как одиночную скульптуру, так и большие многофигурные композиции, выполняют сюжетную гравировку на моржовых клыках, более широкое распространение, чем в предыдущие годы, получают небольшие изделия прикладного характера, главным образом, миниатюрные шкатулки и брелоки. Характерная особенность многих работ, выполненных на исходе XX в., – обращение к сюжетам, связанным с прошлым. Резчики по кости изображают зверобоев, вооруженных копьями, героями графических композиций становятся, наряду с фольклорными персонажами, облаченные в старинные одежды исполнители ритуальных песен и танцев.

Ностальгические настроения прочитываются и в произведениях косторезного искусства, созданных в начале XXI в. Мастера по-прежнему часто изображают картины из стремительно уходящего в прошлое традиционного быта морских охотников и оленеводов. Не исключено, что обращение к подобным сюжетам – дань изобразительной традиции, стремление привлечь “северной экзотикой” внимание зрителей. Не менее вероятным представляется и другое предположение: тема “Старой Чукотки” – отражение душевного дискомфорта, который испытывают народные художники, видя, как на глазах двух-трех поколений разрушается их традиционная культура.

В 2000-х годах в косторезном промысле береговых чукчей и азиатских эскимосов произошли заметные изменения. Если в 1990-х годах Уэлен оставался практически его единственным центром, то к концу первого десятилетия нового века таких центров насчитывается не менее четырех. Кроме Уэлена, это столица Чукотского автономного округа, Анадырь, и два крупных районных центра – Эгвекино и Билибино. Небольшие косторезные мастерские работают также в поселках Лаврентия, Лорино, Провидения; мастера, занимающиеся надомным косторезным промыслом, живут в Инчоуне и Нешкане.

Анализ художественных изделий указывает на существование двух противоречивых тенденций в развитии косторезного искусства современной Чукотки. С одной стороны, в нем сохраняется мощная стилистическая традиция, сформировавшаяся в минувшем столетии и уходящая своими корнями в далекую древность. С другой стороны, все больше появляется произведений, в которых отчетливо прочитываются влияния художественных направлений, не характерных для народов Северо-Восточной Азии.

Наиболее последовательно традиции чукотских и эскимосских косторезов сохраняются в творчестве художников, работающих в наши дни в небольших прибрежных поселках и, прежде всего в Уэлене. Среди уэленских резчиков и граверов немало сегодня и опытных мастеров, и тех, кто только начинает работу. Известны случаи, когда художники, принадлежащие к разным поколениям, объединяют свои усилия. Примером подобного творческого содружества являются, в частности, скульптурные композиции, созданные молодым уэленским резчиком Владимиром Нинелем по эскизам старейшего гравера, работающего в наши дни на Чукотке – Лидии Тютютиной.

Большая вариативность прослеживается также в художественном уровне современных изделий из кости. Наряду с произведениями, обладающими несомненной эстетической ценностью, появляются работы, которые следует отнести к так называемому “искусству для туристов”. Появление подобных изделий – процесс закономерный и характерный не только для Чукотки. В нем, как известно, есть положительный момент: народные художники получают возможность улучшить

свое материальное положение, что и сегодня чрезвычайно существенно для каждого из них. Но есть, несомненно, в “искусстве для туристов” и отрицательное начало. Широкое распространение этого направления может привести к исчезновению самобытной изобразительной традиции, к ее вытеснению безликой, лишенной глубокого внутреннего содержания сувенирной продукцией.

Оценивая современное состояние косторезного промысла у народов прибрежной Чукотки, можно уверенно говорить о том, что он переживает определенный подъем. Несмотря на отмеченные выше негативные тенденции, увеличение количества создаваемых сегодня косторезных изделий, рост числа мастеров, занятых резьбой и гравировкой по кости, имеют, безусловно, большое значение. Поступательное развитие народного промысла, участие в нем художников, принадлежащих к различным возрастным группам, – в первую очередь, результат улучшения экономической ситуации на Чукотке. В округ вновь стали приезжать на работу люди из других районов страны, появились туристы, в Анадыре построено новое здание краеведческого музея и открылся художественный салон, приобретающий у народных художников изделия из кости.

Развитию косторезного искусства способствует вновь оживившийся к нему интерес со стороны этнологов и искусствоведов. На рубеже нынешнего столетия в Москве, Санкт-Петербурге, Анадыре неоднократно проводились выставки чукотских и эскимосских изделий из кости, где помимо экспонатов из фондов государственных музеев, демонстрировались частные коллекции. Так, например, впервые была показана обширная коллекция В.А. Тишкова, которая включает в себя характерные образцы произведений косторезного искусства Чукотки, начиная с XIX в. и вплоть до работ, созданных в 1996–2005 гг. В 2008 г. эта коллекция была опубликована в красочном альбоме. Характеризуя современное состояние чукотского косторезного промысла, В.А. Тишков отметил, что вопреки мнению о том, будто “это искусство умерло вместе с кончиной плеяды известных мастеров... в Уэлене продолжает свою жизнь косторезная мастерская, трудится новое поколение художников, из которых, возможно, вырастают новые Гемауге и Эмкуль. ...Продолжается яркое творчество Т. Печетегиной, которая, как древний летописец, отражает в своих композициях наиболее крупные события в жизни Чукотки и ее обитателей. Именно Печетегина сделала гравированный клык, на котором чукотский губернатор Р. Абрамович в образе могущественного повелителя спускается с небес на самолете или вертолете, чтобы сделать какие-то добрые дела для чукчей” (Тишков, 2008. С. 137–138).

Существуют, несомненно, и другие причины, вызвавшие нынешний подъем изобразительного творчества береговых чукчей и азиатских эскимосов. Одна из них заключается в том, что с разрушением многих ключевых компонентов материальной и духовной культуры морских зверобоев и оленеводов, с едва ли не полной утратой народами Чукотки родного языка косторезное искусство приобретает для них все большее значение как важное средство этнической и культурной самоидентификации.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- Архив Ассоциации коренных малочисленных народов Севера Камчатского края (Архив АКМНС КК).
Архив загса Камчатского края (Архив загса КК).
Архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук им. Н.Н. Миклухо-Маклая (Архив ИЭА РАН). Ф. 44. Оп. 6. Д. 1088, 1095; Оп. 7. Д. 1108, 1109.
Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Архив МАЭ РАН). Ф. К-1. Оп. 1. Д. 50, 175; Ф. К-2. Оп. 1. Д. 216, 307; Ф. К-3. Оп. 1. П. 2; Ф. 36. Оп. 1. Д. 8, 16, 16-а, 62, 65, 65-б, 66.
Архив Русского географического общества (Архив РГО). Ф. 1190. Оп. 1. Д. 11.
Государственный архив Камчатского края. (ГАКК). Ф. 220. Оп. 1. Д. 1-40.
Государственный архив Магаданской области (ГАМО). Ф. Д-1. Д. 1-8, 19; Ф. Д-2. Д. 1-18; Ф. Д-73; Ф. Р-15. Д. 5, 6; Ф. Р-50. Оп. 1. Д. 3; Ф. Р-61. Д. 6; Ф. Р-117. Д. 10; Оп. 1. Д. 234.
Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 3977. Оп. 1. Д. 221, 674; Ф. 3977-р. Оп. 1. Д. 141.
Государственный архив Чукотского автономного округа (ГАЧАО). Д. 17.
Личный архив О.А. Мурашко.
Научный архив Северо-Восточного комплексного научно-исследовательского института ДВО РАН (Научный архив СВКНИИ ДВО РАН). Инв. № 391.
Национальный архив Республики Саха (Якутия) (НА РС(Я)). Ф. 50. Оп. 2. Д. 160; Ф. П-1888. Оп. 5. Д. 10; Оп. 14. Д. 13; Ф. П-3149. Оп. 1. Д. 44.
Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 199. Оп. 1. Д. 528, 539; Ф. 214. Кн. 382, 1049; Оп. 5. Д. 1228.
Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 418. Оп. 9. Д. 1055; Ф. 1264. Оп. 54. Д. 2.
Российский государственный архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). Ф. 702. Оп. 1. Д. 313, 682, 720, 1401; Оп. 2. Д. 229, 347, 414; Оп. 3. Д. 160, 563; Ф. 1005. Оп. 5. Д. 94; Ф. 1011. Оп. 1. Д. 5, 17-20, 26; Оп. 3. Д. 26-65; Ф. 1067. Оп. 1. Д. 11, 2818.
Рукописный фонд Отдела этнологии ИИЭА народов Дальнего Востока ДВО РАН (РФ ОЭ ИИЭА ДВО РАН). Отаина Г.А. Материалы к сб. «Нивхский фольклор». П. 1-5.
Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (ПФА РАН). Ф. 3. Оп. 1. Д. 800-а; Оп. 10. Д. 65; Ф. 21. Оп. 4. Кн. 32, 33; Ф. 250. Оп. 3. Д. 87; Оп. 5. Д. 114.
Центр документации новейшей истории Камчатской области (ЦДНИКК). Ф. 45. Оп. 1. Д. 25.
Электронный архив ИЭА РАН
American Museum of Natural History, New York (AMNH) – Американский музей естественной истории. № 54-149-F. Siberia, 1901-02. Jesup North Pacific Expedition. Waldemar Bogoras and Waldemar Jochelson.
Archives of Traditional Music, Indiana University, Bloomington (ATM) – Архив традиционной музыки Университета штата Индиана в Блумингтоне.
АТР – Азиатско-Тихоокеанский регион.
Manuscripts and Archives Division New-York Public Library (MADPL) – Отдел рукописей и архивов Нью-Йоркской публичной библиотеки, paper, box № 6: Jochelson W. The Country of the Kamchadal. 1928.

МУЗЕЙНЫЕ КОЛЛЕКЦИИ

- Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) (МАЭ) – Кол. 20-26-а, 442-38, 538-1, 611-98, 704-8, 2868-230, 4424-8. 4894-12-в
Музей Арктики и Антарктики – Кол. 1060
Российский этнографический музей (РЭМ) – Кол. 2167, 4979-14, 6780-60

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абориген Камчатки. Петропавловск-Камчатский, 1995. № 1, 2. Декабрь; 1997. Сентябрь; 1998. Май; 1998. Октябрь; 2007. № 5 (128)
- Абрамов И.А.* Описание Березовского края. [Б/м, б/г].
- Абрамян Л.А.* О некоторых особенностях первобытного праздника // СЭ. 1977. № 1.
- Абрютина Л.И.* Народы Севера России: право на здоровье. М., 1999.
- Авдеев А.А.* Алеутские маски в собраниях Музея антропологии и этнографии // Сб. МАЭ. М.; Л., 1958. Т. 18.
- Авдеев А.А.* Маска: Опыт типологической классификации по этнографическим материалам // МАЭ. 1957. Т. 17; 1960. Т. 19.
- Аверкиева Ю.П.* К истории общественного строя у индейцев северо-западного побережья Северной Америки // Американский этнографический сборник. М., 1960. I.
- Аверкиева Ю.П.* Разложение родовой общины и формирование раннеклассовых отношений в обществе индейцев северо-западного побережья Америки. М., 1961.
- Аврорин В.А.* Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986.
- Агеева Р.А.* Какого мы роду-племени? Народы России: имена и судьбы: Словарь-справочник. М., 2000.
- Агранат Г.А.* Возможности и реальности освоения Севера: глобальные уроки // ВИНТИ: Итоги науки и техники: М., 1992. Т. 10. (Сер.: Теоретические и общие уроки географии). С. 96–198.
- Агранат Г.А.* Судьбы Русской Америки // США: экономика, политика, идеология. М., 1997. № 11.
- Агранат Г.А.* Русская Америка: К 200-летию Российско-Американской компании // Изв. РАН. 1999. № 2. (Серия географическая). С. 62–68.
- Агранат Г.А.* Русская Америка – долгие проводы (по книгам 1990-х годов) // Изв. РАН. 2002. № 4. (Серия географическая).
- Агранат Г.А., Кузаков К.Г.* Алеуты // Краеведческие записки. Петропавловск-Камчатский, 1971.
- Айзенштадт А.М.* Песенная культура звенов. Красноярск, 1995.
- Айзенштадт А.М., Нарва Х.Я., Португалов В.В.* Музыкальный фольклор народов Севера и Сибири. М., 1966.
- Александров А.В., Арутюнов С.А., Бродянский Д.Л.* Палеометалл северо-западной части Тихого океана. Владивосток, 1982.
- Алексеев А.И.* Освоение русскими людьми Дальнего Востока и Русской Америки (до конца XIX века). М., 1982.
- Алексеев А.Н.* Древняя Якутия: железный век и эпоха средневековья. Новосибирск, 1996а.
- Алексеев А.Н.* Древняя Якутия: неолит и эпоха бронзы. Новосибирск, 1996б.
- Алексеев А.Н.* “Северный” локальный вариант бымяхтахской культуры позднего неолита // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеоантропология: Сб. науч. тр. Новосибирск, 1999. С. 22–26.
- Алексеев В.П.* К краниологии орочей // Зап. Приморского филиала ГО СССР. Владивосток, 1965. Т. XXIV.
- Алексеев В.П.* Антропологические исследования на Чукотке в 1970 г. // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. М., 1971а.
- Алексеев В.П.* Антропологические исследования на Чукотке в 1971 г. // Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 г. М., 1971б. Ч. II.
- Алексеев В.П.* Антропологические исследования на Камчатке в 1972 г. // Новое в этнографических и антропологических исследованиях: (Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.). М., 1974а. Ч. II. С. 114–122.

- Алексеев В.П. География человеческих рас. М., 19746.
- Алексеев В.П. Историческая антропология: Учебное пособие. М., 1979.
- Алексеев В.П. Алеуты Командорских островов // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. М., 1981.
- Алексеев В.П. Становление человечества. М., 1984.
- Алексеев В.П. Протоморфные монголоиды Внутренней Азии и заселение Америки // Расы и народы. М., 1986. Вып. 15.
- Алексеев В.П. Заселение Америки человеком и происхождение коренного населения Америки // Коренное население Северной Америки в современном мире. М., 1990. С. 6–27.
- Алексеев В.П., Алексеева Т.И., Балуева Т.С. Антропологический состав коренных народов Чукотки и Камчатки // Антропозология Северо-Восточной Азии: Чукотка, Камчатка, Командорские острова / отв. ред. Т.И. Алексеева, А.П. Бужилова и др. М., 2008. С. 56–89.
- Алексеев В.П., Балуева Т.С. Материалы по краниологии науканских эскимосов. (К дифференциации арктической расы) // СЭ. 1976. № 1. С. 48–59.
- Алексеев В.П., Балуева Т.С. Материалы по краниологии науканских эскимосов (к дифференциации арктической расы) // Антропозология Северо-Восточной Азии: Чукотка, Камчатка, Командорские острова / отв. ред. Т.И. Алексеева, А.П. Бужилова и др. М., 2008. С. 109–118.
- Алексеев В.П., Гохман И.И. Антропология азиатской части СССР. М., 1984.
- Алексеева Т.И. Биологическая адаптация населения Арктики к экстремальным условиям Крайнего Севера (Антропологический аспект) // Географические аспекты экологии человека. М., 1975.
- Алексеева Т.И. Географическая среда и биология человека. М., 1977.
- Алексеева Т.И. Адаптация человека в различных экологических нишах Земли. М., 1998.
- Алексеева Т.И., Алексеев В.П. Антропологические исследования на Чукотке // Зап. ЧКМ. Магадан, 1973, вып. 6. С. 6–7.
- Алексеева Т.И., Алексеев В.П., Артунов С.А., Сергеев Д.А. Некоторые итоги историко-этнологических и популяционно-генетических исследований на Чукотском полуострове // На стыке Чукотки и Аляски. М., 1983.
- Алексеева Т.И., Алексеев В.П., Спицин В.А., Круковская О.Б., Боева С.Б., Ирисова О.В. Ферментные и другие белки крови и дифференциация популяций Северо-Восточной Азии: (некоторые итоги генетико-антропологических исследований) // ВА. 1978. Вып. 58. С. 23–41.
- Алексеева Т.И., Волков-Дубровин В.П., Гудкова Л.К., Павловский О.М. Физиологические особенности коренного населения Чукотки // На стыке Чукотки и Аляски. М., 1983. С. 137–169.
- Алексеева Т.И., Коваленко В.Ю. Морфофункциональная характеристика постракраниального скелета науканских эскимосов // Палеоантропология Сибири. М., 1980. С. 131–153.
- Алексеев Е.А. Кеты: Историко-этнографические очерки. Л., 1967.
- Алексеев Е.А., Дьяконова В.П., Таксами Ч.М. Предисловие // Стебницкий С.Н. Очерки этнографии коряков. СПб., 2000.
- Алпатов В.М. Айнский язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997.
- Алпатов В.М. 150 языков и политика. М., 2002.
- Алпатов В.М. Айны и айнский язык // http://il.rsuh.ru/docs/llsh/Alpatov1_2006.pdf.
- Алькор (Кошкин) Я.П. Письменность народов Севера // СС. 1931. № 10. С. 102–121.
- Алькор (Кошкин) Я.П. Вопросы создания и развития национально-литературных языков Севера // Материалы Всесоюзной конференции по развитию языков и письменности народов Севера. М.; Л., 1932. С. 32–64.
- Анисимов А.Ф. Об истинном и иллюзорном в первобытных воззрениях на природу // Вопросы истории, религии и атеизма. М., 1958. Вып. 5.
- Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959а.
- Анисимов А.Ф. О наивном реализме первобытных людей // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М.; Л., 1959б. Т. 3.
- Анисимов А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М.; Л., 1966.
- Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М.; Л., 1967.
- Анисимов А.Ф. Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири. Л., 1969.
- Анисимов А.Ф. Исторические особенности первобытного мышления. Л., 1971.
- Антропова В.В. К вопросу о межплеменных отношениях и военных укреплениях у народов Северо-Востока Сибири // КСИЭ. М., 1947. Вып. 3. С. 64–65.

- Антропова В.В.* Расселение ительменов в первой половине XVIII в. // Изв. ВГО. 1949а. Т. 81, вып. 4. С. 414–419.
- Антропова В.В.* Старинные камчадалские сани // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949б. Т. X. С. 47–92.
- Антропова В.В.* Из истории транспорта у народов Сибири // КСИЭ. 1952. Вып. XV. С. 23–26.
- Антропова В.В.* Лыжи народов Сибири // Сб. МАЭ. М.; Л., 1953а. Т. XIV. С. 5–36.
- Антропова В.В.* Современная чукотско-эскимосская резная кость // СМАЭ. М.; Л., 1953б. Т. 17.
- Антропова В.В.* Алеуты // Народы Сибири: Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1956а.
- Антропова В.В.* Коряки // Народы Сибири: Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1956б.
- Антропова В.В.* Вопросы военной организации и военного дела у народов Крайнего Северо-Востока Сибири // Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1957. Вып. 2. С. 99–245 (ТИЭ. н.с. Т. XXXV).
- Антропова В.В.* Культура и быт коряков. Л., 1971.
- Антропова В.В.* Представления коряков о рождении, болезни и смерти // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 254–267.
- Антропология Северо-Восточной Азии. Чукотка, Камчатка, Командорские острова. М., 2008.
- Анучин Д.Н.* Племя айнов (Материалы для антропологии Восточной Азии) // Изв. ОЛЕАЭ. М., 1876. Т. XX, кн. 2, вып. 1.
- Анфертьев А.П., Ляпунова Р.Г.* Некоторые вопросы экономического и культурного развития коренного населения Командорских островов. 1981 // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М., 2006.
- Аргентов А.* Путевые записки священника-миссионера в приполярной местности // Зап. СО РГО, СПб., 1857. Кн. 4.
- Аргентов А.И.* 15 лет в Нижнеколымском крае. (1843–1857): (Из воспоминаний миссионера). Томск, 1869.
- Аргентов А.И.* Очерк Нижнеколымского края // Сборник газеты “Сибирь”. Б. м., 1876. Т. 1. С. 387–396.
- Аргентов А.И.* Нижнеколымский край // Изв. РГО. СПб., 1879. Т. XV, вып. 6. С. 433–451.
- Аргунов В.Г.* Каменный век Северо-Западной Якутии. Новосибирск, 1990.
- Аргунов В.Г.* Основные этапы заселения человеком западного сектора Якутской Арктики // Северный Археологический Конгресс: тез. докл., 9–14 сентября 2002 г., Ханты-Мансийск. Екатеринбург, 2002. С. 9–11.
- Аргунов В.Г.* Проблема этнической идентификации археологических культур каменного века Якутии // Этносы Сибири. Прошлое. Будущее: Материалы межд. науч.-практ. конф. Красноярск, 11–13 ноября 2004 г. В 2-х ч. Красноярск, 2004. Ч. 1. С. 97–101.
- Арсеньев В.К.* С научными целями на собственный счет // Северные просторы. 1999. № 3–4. С. 70–76.
- Арсеньев И.К.* Гижигинский промысловый район // Экономическая жизнь Дальнего Востока. Хабаровск. 1925. № 6.
- Арутюнов С.А.* Древний восточноазиатский и айнский компоненты в этногенезе японцев. М., 1962.
- Арутюнов С.А.* Рец. на кн.: Федосеева С.А. Ымыяхтахская культура Северо-Восточной Азии. Новосибирск, 1980 // СА. 1983. № 4. С. 256–258.
- Арутюнов С.А., Крупник И.И., Членов М.А.* “Китовая аллея”: Древности островов пролива Сенявина. М., 1982.
- Арутюнов С.А., Сергеев Д.А.* Древние культуры азиатских эскимосов (Уэленский могильник). М., 1969.
- Арутюнов С.А., Сергеев Д.А.* Проблемы этнической истории Берингоморья: Эквенский могильник. М., 1975.
- Арутюнов С.Л., Сергеев Д.А.* Вариативность изобразительных приемов древнеэскимосского искусства // Музей: Художественные собрания СССР. М., 1981. Вып. 2. С. 32–37.
- Арутюнов С.А., Сергеев Д.А., Таксами Ч.М.* Этнокультурные связи коренных народов прибрежной Северо-Восточной Азии // Этническая история народов Азии. М., 1972.
- Асиновский А.С.* Консонантизм чукотского языка. Л., 1991.
- Асиновский А.С., Бахтин Н.Б., Головкин Е.В.* Этнолингвистическое описание командорских алеутов // ВЯ. 1983. № 6.

- Афанасьев В.Ф. Этнопедагогика нерусских народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1979.
- Афанасьева Г.М. Чукчи: популяционно-демографический статус (вторая половина XIX – первая половина XX в.). М., 1999.
- Афанасьева Г.М., Симченко Ю.Б. О брачных системах автохтонных народов Северной Азии // СЭ. 1981. № 4.
- Афанасьева Г.М., Симченко Ю.Б. Традиционная пища береговых и оленных чукчей // Народы Сибири. М., 1993. Кн. I.
- Бадеев А.Н. Социолингвистическая ситуация в Корякском автономном округе // Языковая ситуация в Российской Федерации. М., 1992. С. 68–73.
- Базанов А.Г. Школы на Камчатке в XVIII веке // СС. 1939. № 2. С. 177–194.
- Балашихов Д. Традиционное и современное // Наука и религия. М., 1965. № 12.
- Баллер Э.А. Преемственность в развитии культуры. М., 1970.
- Балуева Т.С. Материал по дерматоглифике коряков // Проблемы этнографии и исторической антропологии. М., 1978. С. 181–191.
- Балуева Т.С. Антропологическая характеристика коренных народов Камчатки: Автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 1979а.
- Балуева Т.С. Антропологическая характеристика коренных народов Камчатки. (Соматологические исследования) // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979б. С. 144–157.
- Балуева Т.С. Опыт суммарного сопоставления на антропометрическом материале народов Камчатки и Чукотки // ПИИЭ АН СССР в 1980–1981 гг. М., 1984.
- Балуева Т.С., Долинова Н.А., Хитъ Г.Л. Дерматоглифика коренного населения Чукотки, Камчатки и Командорских островов // Антропозология Северо-Восточной Азии: Чукотка, Камчатка, Командорские острова / отв. ред. Т.И. Алексеева, А.П. Бужилова и др. М., 2008. С. 119–129.
- Балуева Т.С., Дубова Н.А., Пестряков А.П. Эритроцитарные системы крови в популяциях коренного населения Чукотки и Камчатки // Антропозология Северо-Восточной Азии: Чукотка, Камчатка, Командорские острова / отв. ред. Т.И. Алексеева, А.П. Бужилова и др. М., 2008. С. 161–207.
- Баранников И. (Тымлаткэн). Сказки об Эмэмкуте. Л., 1940.
- Бартэльс Д., Бартэльс А.Л. Проблемы сравнения коренных народов Канады и СССР // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992. С. 130–141.
- Баскин Л.М. Северный олень: Экология поведения. М., 1970.
- Батянова Е.П. Корякский автономный округ // Народы советского Севера. М., 1991. С. 230–246.
- Батянова Е.П. Архаические элементы в этническом самосознании коряков // Ранние формы религии у народов Сибири. Л., 1992.
- Батянова Е.П. Материалы по традиционному мировоззрению чукчей и коряков // Сибирский этнографический сборник. М., 1993. Вып. 6, кн. 1. С. 44–56.
- Батянова Е.П. Некоторые архаические обычаи у народов Крайнего Северо-Востока // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. С. 390–411.
- Батянова Е.П. Коряки рассказывают о себе (по материалам полевых исследований на Камчатке в 1995 году) // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995а. С. 203–222.
- Батянова Е.П. Обычай “превращения пола” у народов Крайнего Северо-Востока Сибири // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995б. С. 222–236.
- Батянова Е.П. Русские и русское глазами коряков // Этнические стереотипы в меняющемся мире. М., 1998.
- Батянова Е.П. К портретам сибирских шаманов // ПИИЭА. 2003. М., 2005. С. 150–165.
- Батянова Е.П. Женщины Севера в роли религиозных лидеров (по материалам полевых исследований на Камчатке и Чукотке) // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. М., 2005. С. 108–127.
- Батянова Е.П., Горохов С.Н. Чуванцы // Народы России: Энциклопедия. М., 1994. С. 403–404.
- Бауэрман К.И. Пенжинский район Камчатского округа: Краткий физическо-географический, статистико-экономический и этнографический обзор // Дальневосточное статистическое обозрение. Хабаровск; Благовещенск, 1928. № 10.

- Бауэрман К.И. Следы тотемического родового устройства у паренских коряков // СС. 1934. № 2. С. 70–79.
- Бахолдина (Коваленко) В.Ю. К изучению антропологии нивхов // Биологические науки. М., 1978. № 8. С. 77–83.
- Бахолдина В.Ю. Антропология и популяционная генетика нивхов: Автореф. дисс. ... канд. биол. наук. М., 1982.
- Бахолдина В.Ю., Шереметьева В.А. Миграционная структура как элемент этнической системы адаптаций // ВА. 1988. Вып. 82. С. 3–12.
- Бацаев И.Д. Сельское и промысловое хозяйство Северо-Востока России 1929–1953 гг. Магадан, 1997.
- Бацаев И.Д., Лебединцев А.И., Хаховская Л.Н. II Диковские чтения // Колымские вести. Магадан. 2003. № 22. С. 7–11.
- Бацевич С.Л. Два года в местечке Гижига Камчатской области // Изв. общества горных инженеров. 1913. № 3. С. 1–32.
- Безжович А.С., Жегалова С.К., Лебедева А.А., Просвиркина С.К. Хозяйство и быт русских крестьян: Памятники материальной культуры (определитель). М., 1959.
- Беликов В.И. Надежность советских этнодемографических данных // Малые языки Евразии: социолингвистический аспект. М., 1997.
- Белиловский К.А. Женщина инородцев Сибири (медико-этнографический очерк) // Сборник работ по акушерским и женским болезням, посвященный проф. К.Ф. Славянскому в 25-летие его врачебно-ученой деятельности. СПб., 1894.
- Белимов Э.И. Кетский синтаксис: Ситуация, пропозиция, предложение. Новосибирск, 1991.
- Белов М.И. Русские походы на Камчатку до Атласова // Изв. ВГО. 1957. Т. 89, № 1. С. 25–35.
- Беневоленская Ю.Д. Арктическая раса (проблема формирования) // Расы и народы. М., 1988. Вып. 18. С. 75–91.
- Берг Л.С. Из истории открытия Алеутских островов // Землеведение. М., 1924. Т. XXVI, вып. 1–2.
- Берг Л.С. Открытие Камчатки и экспедиции Беринга. 1725–1742. М.; Л., 1946.
- Бергман Стен. По дикой Камчатке. Петропавловск-Камчатский, 2000.
- Березин А.А., Перлов А.С. Ресурсы морских млекопитающих // Биологические ресурсы Тихого океана. М., 1986.
- Березкин Ю.Е. Мифология аборигенов Америки: Результаты статистической обработки ареального распределения мотивов // История и семиотика индейских культур Америки. М., 2002. С. 277–346.
- Березницкий С.В. Этнокультурные контакты и изменения в культуре нивхов // Личность. Культура. Общество: Науч.-практ. журн. РАН / Ин-т социально-политических исследований. М., 2000. Т. 2, вып. 3(4).
- Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток, 2003.
- Беретти Н.Н. На Крайнем Северо-Востоке // Зап. Владивостокского отделения РГО. Владивосток, 1929. Т. 4.
- Берх В. Первое морское путешествие россиян, предпринятое для решения географической задачи: соединяется ли Азия с Америкой. СПб., 1823.
- Бёрч Э.С., мл. Социодемографические корреляты структуры жилища в трех Берингийских популяциях // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. М., 1981.
- Билибин Н.Н. Батрацкий труд в кочевом хозяйстве коряков. Л., 1932а.
- Билибин Н.Н. У западных коряков // СС. 1932б. № 1–2.
- Билибин Н.Н. Классовое расслоение кочевых коряков. Хабаровск, 1933а.
- Билибин Н.Н. Среди коряков // СС. 1933б. № 3.
- Билибин Н.Н. Обмен у коряков. Л., 1934а.
- Билибин Н.Н. Формы материального производства береговых коряков Пенжинской губы // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1934б. № 6.
- Благодатов Г.И., Вертков К.А., Язовицкая Э.Э. Атлас музыкальных инструментов СССР. М., 1975.
- Богданов И.А. Музыка народностей Чукотки. Пластинка М 3043075-76. Мелодия. Вып. 1981.
- Богданович К.И. Очерки Чукотского полуострова. СПб., 1901.
- Богораз В.Г. Краткий отчет об исследовании чукоч Колымского края. Иркутск, 1899.

- Богораз В.Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900. Т. 1: Образцы народной словесности.
- Богораз В.Г. Областной словарь колымского русского наречия и песни русских поречан на Колыме. Собрал на месте и составил В.Г. Богораз. СПб., 1901а (Сб. Отделения русского языка и словесности Импер. Академии наук. Т. LXVIII).
- Богораз В.Г. Очерк материального быта оленных чукчей, составленный на основании коллекции Н.Л. Гондатти // Сб. МАЭ. 1901б. Т. 2. С. 1–65.
- Богораз В.Г. О принятии чукоч в русское подданство: Легенды и документы // ЖС. СПб., 1902. Вып. 2, отд. 1. С. 147–164.
- Богораз В.Г. О так называемом языке духов (шаманском) у различных ветвей эскимосского племени // Изв. РАН. Пг., 1919. Т. 13. № 8–11. (IV сер.)
- Богораз-Тан В.Г. Миф об умирающем и воскресающем звере // Художественный фольклор. М., 1926. № 1.
- Богораз В.Г. Древние переселения народов в Северной Евразии и в Америке // Сб. МАЭ. VI. 1927. С. 37–62.
- [Богораз В.Г.] Ćelġ-Kalekal (Красная грамота). Букварь на чукотском языке / составлен проф. В.Г. Богоразом совместно с бригадой чукотских студентов Института народов Севера. Научно-исследовательская Ассоциация Института народов севера ЦИК СССР. М., 1932.
- Богораз В.Г. Чукчи. Л., 1934. Ч. 1.
- Богораз В.Г. Древнейшие элементы в языке азиатских эскимосов // Академия наук СССР академику Марру (юбилейный сборник). М.; Л., 1935. Т. XLV.
- Богораз В.Г. Социальный строй американских эскимосов // Труды Ин-та антропологии, археологии и этнографии. М.; Л., 1936. Т. IV.
- Богораз В.Г. Луорветланско-русский (чукотско-русский) словарь. М.; Л., 1937.
- Богораз В.Г. Чукчи: Религия. Л., 1939. Ч. II.
- Богораз В.Г. Игры малых народностей Севера // Сб. МАЭ. 1949а. Т. XI.
- Богораз В.Г. Материалы по языку азиатских эскимосов. Л., 1949б.
- Богораз В.Г. Материальная культура чукчей. М., 1991.
- Богораз-Тан В.Г. Христианство в свете этнографии. М.; Л., 1928.
- Богородский А. Медико-топографическое описание Гижигинской округи // Журнал МВД. СПб., 1853. Отд. 3. Ч. 2.
- Богословская Л., Слугин И., Загребин И., Крупник И. Основы морского зверобойного промысла: Научно-методическое пособие. М.; Анадырь, 2007.
- Богословский С. Ан'япик-Умиак // Северные просторы. М., 2004. № 1–2. С. 50–56.
- Богоявленский Д.Д. Вымирают ли народы Севера? // СОЦИС: Социологические исследования. М., 2005. № 8. С. 55–61.
- Бойко В.И. Социальное развитие народов Нижнего Амура. Новосибирск, 1977.
- Большаков М.А., Рубинский В.И. Камчатская область. М.; Л., 1934.
- Бондарева И.А. Семь недель на Командорах. Петропавловск-Камчатский, 1966.
- Борисковский П.И. О пережитках родовых отношений на северо-востоке Азии, юкагиры и коряки // СЭ. М.; Л., 1935. № 4–5.
- Борисов А.А. У самоедов: От Пинеги до Карского моря. СПб., 1907.
- Борисов В.И. Воспоминания старожилов долины реки Камчатки. Петропавловск-Камчатский, 2001.
- Борисов В.И. Ключи (начало XVIII – конец XX в.): Страницы истории поселка. Петропавловск-Камчатский, 2006а.
- Борисов В.И. Усть-Камчатский район. Петропавловск-Камчатский, 2006б.
- Бошняк Н.К. Экспедиции в Приамурском крае // Морской сборник. СПб., 1859. Т. 39, № 2.
- Браславец К.М. Диалектологический очерк Камчатки. Южно-Сахалинск, 1968.
- Браславец К.М. О фольклоре обрусевших чуванцев села Марково на Анадыре // Вопросы теории русского языка и диалектологии. Хабаровск, 1975. С. 166–183.
- Браславец К.М., Шатунова Л.В. Словарь русского камчатского наречия. Хабаровский ГПИ. 1977. С. 1–134.
- Бриль А.И. Описание народов, находящихся около Якутска, Охотска и Камчатки // Российский магазин. СПб., 1792.
- Бродский И.А. О народных музыкальных инструментах и инструментальной музыке Дальнего Востока РСФСР // Теоретические проблемы народной инструментальной музыки. М., 1974. С. 156–162.

- Бродянский Д.Л. Южное Приморье в эпоху освоения металла (II–I тыс. до н.э.) Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Новосибирск, 1969.
- Бродянский Д.Л. Протоберингийская культура в Приморье // Этноистория и археология Северной Евразии: теория, методология и практика исследования: Сб. науч. тр. Иркутск; Эдмонтон, 2007. С. 30–32.
- Бромлей Ю.В. Новая обрядность – важный компонент советского образа жизни // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981а.
- Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии: Очерки теории и истории. М., 1981б.
- Бронштейн М.М. К историко-этнографической интерпретации древнеэскимосского орнамента // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986а. С. 143–146.
- Бронштейн М.М. Типологические варианты древнеэскимосского графического орнамента (К проблеме этнокультурной истории Берингоморья в I тыс. до н.э. – I тыс. н.э.) // СЭ, 1986б. № 6. С. 46–58.
- Бронштейн М.М. Антропоморфная скульптура древних эскимосов Чукотки: Опыт типологического анализа // Науч. сообщ. ГМИНВ. М., 1991а. Вып. 20. С. 86–98.
- Бронштейн М.М. Древнеуэленский орнамент: (К проблеме историко-этнографической интерпретации древнего искусства эскимосов) // Науч. сообщ. ГМИНВ. М., 1991б. Вып. 20. С. 99–107.
- Бронштейн М.М. Там была своя цивилизация – полярная Ойкумена // <http://arctictoday.ru/news/publications/806.html>
- Бронштейн М.М. Произведения древнеэскимосского искусства в собрании Государственного музея Востока // Памятники культуры: Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. 2000. М., 2002. С. 366–384.
- Бронштейн М.М., Днепровский К.А. Жилище морских зверобоев Древней Чукотки // Памятники культуры: Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. 2000. М., 2001. С. 587–619.
- Бронштейн М.М., Днепровский К.А., Отке Н.П., Широков Ю.А. Искусство Чукотки. М., 1997.
- Бронштейн М.М., Днепровский К.А., Сухорукова Е.С. Мир арктических зверобоев: шаги в непознанное: Каталог выставки. М.; Анадырь, 2007.
- Бронштейн М.М., Карахан И.Л., Широков Ю.А. Резная кость Уэлена. Народное искусство Чукотки. М., 2002.
- Бронштейн М.М., Широков Ю.А. Чукотская и эскимосская резная кость: Художественные изделия I–XX веков из коллекций Музея Востока. М., 2008.
- Бубнис Г.К., Нефедова С.П. Социалистические преобразования в Корякском автономном округе. М., 1981.
- Буданова В. Жизнь как она есть // Северные просторы. М., 2000. № 1. С. 34–35.
- Булатова Н.Я., Вахтин Н.Б., Насилов Д.М. Языки малочисленных народов Севера // Малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: проблемы сохранения и развития языков. СПб., 1997.
- Бунак В.В. Антропометрия. М., 1941.
- Бурлак В. Командорские этюды. М., 1982.
- Бурыкин А.А. Чуванцы: Происхождение и этническая история: Материальная и духовная культура (конец XIX – начало XX века). Анадырь, 1993.
- Бурыкин А.А. Следы культуры эскимосов на Охотском побережье // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки: духовная культура. СПб., 1996. Вып. 4. С. 48–59.
- Бурыкин А.А. Языковая ситуация и вопросы преподавания родных языков в национальных школах Чукотского автономного округа // Малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: проблемы сохранения и развития языков. СПб., 1997.
- Бурыкин А.А. Роль изучения топонимии для археологических и историко-этнографических исследований // Диковские чтения: Материалы науч.-практич. конф., посвящ. 75-летию со дня рожд. чл.-кор. РАН Н.Н. Дикова. Магадан, 2001б. С. 147–153.
- Бурыкин А.А. Миграции с востока на запад и проблемы этнокультурной истории народов побережья Северного Ледовитого океана // Северный Археологический конгресс: тез. докл., 9–14 сент. 2002 г., Ханты-Мансийск. Екатеринбург, 2002. С. 40–41.
- Бурыкин А.А. Мифологические рассказы о медведе у народов Северо-Восточной Азии и Северной Америки // Сибирская заимка. 2001а. № 2; <http://zaimka.ru/ethnography/burykin10.shtml>

- Бурыкин А.А. Материалы к структурной характеристике системы терминов родства и свойства чаплинских эскимосов // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб., 2005. Вып. 9. С. 246–254.
- Бурыкин А.А. Представления народов Северо-Востока Азии об окружающем пространстве и их отражение в изобразительном искусстве // http://anthropology.ru/ru/texts/burykin/studia02_05/html
- Бурыкин А.А. Историко-этнографические и историко-культурные аспекты исследования ономастического пространства региона [топонимика и этнонимика Восточной Сибири]. СПб., 2006.
- Буссе Н.В. Остров Сахалин и экспедиция 1853–1854 гг.: Дневники. СПб., 1872.
- Буссе Ф.Ф. Статистика христианского населения Анадырского округа // Дьячков А.Е. Анадырский край. Владивосток, 1893. (Зап. ОИАК. т. II).
- Бутурлин С.А. Отчет уполномоченного Министерства внутренних дел по снабжению продовольствием в 1905 году Колымского и Охотского края. СПб., 1907.
- Ваксель Свен. Вторая Камчатская экспедиция Витуса Беринга. М., 1940.
- Вагин В. Исторические сведения о деятельности графа М.М. Сперанского в Сибири с 1819 по 1822 г. СПб., 1872. Т. 1.
- Валл М.Н., Канакин И.А. Категории имени в кетском языке. Новосибирск, 1985.
- Валл М.Н., Канакин И.А. Категории глагола в кетском языке. Новосибирск, 1988.
- Валл М.Н., Канакин И.А. Очерк фонологии и грамматики кетского языка. Новосибирск, 1990.
- Вальгиргин А.И., Нувано В.Н. Календарные праздники хатырских и ваежских оленеводов // Тропоя Богораза. М., 2009. С. 218–223.
- Василевич Г.М. Типы обуви народов Сибири // Сб. МАЭ. 1963. Т. XXI.
- Василевич Г.М., Левин М.Г. Типы оленеводства и их происхождение // СЭ. 1951. № 1.
- Василевский А.А. Происхождение и родство островных народов Восточной Азии // Краеведческий бюллетень СОКМ. Южно-Сахалинск, 1995. № 3.
- Василевский А.А. Охотская проблема в свете современных исследований // Уч. зап. СахГУ. Южно-Сахалинск, 2000.
- Васильев Б.А. Медвежий праздник // СЭ. 1948. № 4.
- Васильев В.Н. Отчет о командировке к гилякам и орокам. СПб., 1912.
- Васильевский Р.С. Происхождение и древняя культура коряков. Новосибирск, 1971.
- Васильевский Р.С. Древние культуры Тихоокеанского севера. Новосибирск, 1973а.
- Васильевский Р.С. Охотская культура. Новосибирск, 1973б.
- Васильевский Р.С., Голубев В.А. Древние поселения на Сахалине: Сусуйская стоянка. Новосибирск, 1976.
- Васильевский Р.С. По следам древних культур Хоккайдо. Новосибирск, 1981.
- Васильевский Р.С. О проблеме генезиса северо-восточных палеоазиатов и эскимосов // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: мат-лы VI Годовой итоговой сес. Ин-та археологии и этнографии СО РАН. Декабрь 1998 г. Новосибирск, 1998. С. 219–225.
- Васильевский Р.С. Лабретки в культурах Северо-Тихоокеанского региона // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2002. № 2. С. 71–78.
- Вахрин С.И. Из истории происхождения камчатских фамилий // Краеведческие записки КОКМ. Петропавловск-Камчатский, 1989.
- Вахрин С.И. Встречь солнцу. Петропавловск-Камчатский, 1996.
- Вахрин С.И. Потомки остроклювого бога (Камчадалы). Петропавловск-Камчатский, 1997.
- Вахтин Н.Б. Некоторые особенности русско-алеутского двуязычия на Командорских островах // ВЯ. 1985. № 5.
- Вахтин Н.Б. Народы Крайнего Севера Российской Федерации. СПб., 1992.
- Вахтин Н.Б. JESUP-2: Новая программа социально-антропологических исследований на Севере // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1993а. Вып. 1. С. 211–213.
- Вахтин Н.Б. Коренное население Крайнего Севера Российской Федерации. СПб., 1993б.
- Вахтин Н.Б. Синтаксис языка азиатских эскимосов. СПб., 1995.
- Вахтин Н.Б. Эскимосско-алеутские языки // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997.
- Вахтин Н.Б. Язык сиренинских эскимосов: тексты, грамматические и словарные материалы. München, 2000. (Lincom Studies in Asian Linguistics, 33).
- Вахтин Н.Б. Языки народов Севера в XX веке: Очерки языкового сдвига. СПб., 2001.

- Вахтин Н.Б. Эскимосов азиатских язык // Языки народов России. М., 2002.
- Вахтин Н., Головкин Е., Швайтцер П. Русские старожилы Сибири: социальные и символические аспекты самосознания. М., 2004.
- Вахтин Н.Б., Емельянова Н.М. Практикум по лексике эскимосского языка. Л., 1988.
- Ващенко А.В. Параллельные мотивы в мифологиях коренных народов Северной Америки и Сибири // Сибирь в панораме тысячелетий: (Материалы междунар. симпозиума). Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 106–113.
- Вдовин И.С. Расселение народностей Северо-Востока Азии во второй половине XVII и начале XVIII вв. // Изв. ВГО. 1944. Т. 76, вып. 5. С. 250–265.
- Вдовин И.С. История изучения палеоазиатских языков. М.; Л., 1954.
- Вдовин И.С. В.Г. Богораз как исследователь языков народов Северо-Востока // На Севере Дальнем. Магадан, 1957. Кн. 6.
- Вдовин И.С. Эскимосские элементы в культуре чукчей и коряков // Сибирский этнографический сборник. III. М.; Л., 1961. С. 27–63. (ТИЭ, н.с. Т. LXIV).
- Вдовин И.С. Очерки истории и этнографии чукчей. М.; Л., 1965.
- Вдовин И.С. К вопросу о происхождении названия “алеут” // Страны и народы Востока. М., 1968. Вып. 6.
- Вдовин И.С. К проблеме этногенеза ительменов // СЭ. 1970. № 3. С. 28–36.
- Вдовин И.С. Жертвенные места коряков и их историко-этнографическое значение // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. Л., 1971. С. 275–299. (Сб. МАЭ. Т. XXVII).
- Вдовин И.С. Следы алеутско-эскимосской культуры на Тихоокеанском побережье Камчатки // Страны и народы Востока. М., 1972а. Вып. XIII. С. 41–51.
- Вдовин И.С. Юкагиры в этнической истории коряков и чукчей // Этническая история народов Азии. М., 1972б. С. 99–114.
- Вдовин И.С. Забытый исследователь Камчатки: Новые материалы об ительменах и коряках начала XVIII в. // Краевед. зап. КОКМ. Петропавловск-Камчатский. 1973а. Вып. 4. С. 134–146.
- Вдовин И.С. Очерки этнической истории коряков. Л., 1973б.
- Вдовин И.С. Ительмены и коряки в первые десятилетия XVIII в.: По неопубликованным материалам участника Камчатской экспедиции А.П. Горланова // Страны и народы Востока. М., 1975а. Вып. XVII. С. 57–66.
- Вдовин И.С. Исторические особенности формирования общественного разделения труда у народов Северо-Востока Сибири // Социальная история народов Азии. М., 1975б.
- Вдовин И.С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. М., 1976.
- Вдовин И.С. Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977. (Сб. МАЭ. Т. XXXIII).
- Вдовин И.С. Влияние христианства на религиозные верования чукчей и коряков // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.
- Вдовин И.С. Актуальные проблемы этнографии аборигенного населения Сибири и Севера // Этнографические аспекты изучения современности. Л., 1980.
- Вдовин И.С. Чукотские шаманы и их социальные функции // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Вдовин И.С. Из истории становления социальной организации аборигенов Северо-Востока Сибири // Этнические культуры Сибири: Проблемы эволюции и контактов. Новосибирск, 1986а. С. 3–9.
- Вдовин И.С. Историко-культурные данные к этногенезу чукчей и коряков // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986б. С. 121–130.
- Вдовин И.С. Гижига – город-крепость на Северо-Востоке России // Памятники, памятные места истории и культуры Северо-Востока России (Магаданская область и Чукотка). Магадан, 1995.
- Вдовин И.С., Терещенко Н.М. Очерки истории изучения палеоазиатских и самодийских языков. Л., 1959.
- Ведомость о числе жителей в Камчатском округе 1848 г. // Труды Вольного экономического общества. СПб., 1848. Т. 6.
- Венедиктов Г.В. Анадырские и колымские записи былин В.Г. Богораза // Русский фольклор. Л., 1987. Т. 24. С. 149–160.

- Вениамин, архимандрит. Самоеды мезенские // Этнографический сборник РГО. СПб., 1858. Вып. IV.
- Вениаминов И. Записки об островах Уналашкинского отдела: В 3 частях. СПб., 1840. Т. II.
- Вениаминов И. Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка. СПб., 1846.
- [Вениаминов И.] Избранные труды Святителя Иннокентия Московского, апостола Сибири и Америки / Сост. Магистр богословия протоиерей Борис Пивоваров. Новосибирск, 1997.
- Верещагин Н.К., Николаев А.Н. Промысловые животные у неолитических племен Камчатки // Бюлл. МОИП. М., 1979. Т. 84, вып. 5. С. 16–39.
- Вернер Г.К. Коттский язык. Ростов, 1990а.
- Вернер Г.К. Сравнительная фонетика енисейских языков. Таганрог, 1990б.
- Вернер Г.К. Кетско-русский и русско-кетский словарь. СПб., 1993.
- Вернер Г.К. Кетский язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997а.
- Вернер Г.К. Коттский язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997б.
- Вернер Г.К. Югский язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997в.
- Вернер Г.К., Николаева Г.Х. Остынгынна букварь (кетский экспериментальный букварь). Красноярск, 1988.
- Вернер Г.К., Николаева Г.Х. Букварь. 1-е изд. Л., 1991; 2-е изд. СПб., 1996.
- Верхнеколымский улус: история, культура, фольклор. Якутск, 2002.
- Вести: Петропавловск-Камчатский. 1994. № 199. 19.10.
- Вестник Сахалинского музея. Ежегодник. Южно-Сахалинск, 1997. № 4.
- Воблов И.К. Эскимосские праздники // Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. I. (ТИЭ, н.с. Т. XVIII).
- Возерин В.Е. Гренландия и гренландцы. М., 1984.
- Володин А.П. Отношение ительменского языка к другим чукотско-камчатским языкам // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1969. С. 225–227.
- Володин А.П. Ительменский язык. Л., 1976.
- Володин А.П. Ительменский язык: Фонология, морфология, диалектология, проблема генетической принадлежности: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Л., 1979.
- Володин А.П. Язык и фольклор // История и культура ительменов. Л., 1990.
- Володин А.П. Проспект описания грамматики керекского языка (чукотско-камчатская группа) // Языки народов Сибири. Грамматические исследования: Сб. науч. тр. Новосибирск, 1991.
- Володин А.П. Керекский язык // Красная книга народов России: Энциклопедический словарь-справочник. М., 1994а. С. 30–31.
- Володин А.П. Керекско-русские языковые связи // Контактологический энциклопедический словарь-справочник. М., 1994б. Вып. 1: Северный регион: Языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока в контактах с русским языком. С. 102–106.
- Володин А.П. Ительмены. М., 1995. 2-е изд. СПб., 2003.
- Володин А.П. Ительменский язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997а.
- Володин А.П. Керекский язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997б. С. 53–60.
- Володин А.П. Палеоазиатские языки // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997в.
- Володин А.П., Кукова А.Н. Ительменский язык // Языки народов СССР. Л., 1968. Т. 4: Монгольские, тунгусо-маньчжурские и палеоазиатские языки. С. 334–351.
- Володин А.П. Мысли о палеоазиатской проблеме // ВЯ. 2001. № 4. С. 129–141.
- Володин А.П., Скорик П.Я. Чукотский язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997.
- Володин А.П., Халоймова К.Н. Ительменско-русский и русско-ительменский словарь. Л., 1989.
- Волошинов Н. Отчет по командировке на Командорские острова в 1884–1885 гг. Хабаровск, 1886.
- Воробей И.Е. Стоянка Дручак-Ветреный // Археологические исследования на Севере Дальнего Востока (по данным Северо-Восточной-Азиатской комплексной археологической экспедиции). Магадан, 1996. С. 24–51.
- Воробей И.Е. Рец. на кн.: Слободин С.Б. Археология Колымы и Континентального Приохотья в позднем плейстоцене и раннем голоцене. Магадан, 1999 // Исторические исследования на Севере Дальнего Востока. Магадан, 2000. С. 182–186.
- [Врангель Ф.П.] Путевые записки адмирала барона Ф.П. Врангеля. Сообщил В.В. Врангель // Исторический вестник. 1884. Т. 18, № 10.

- Врангель Ф.П. Путешествие по северным берегам Сибири и Ледовитому морю. М., 1948.
- Временное положение об управлении туземными племенами Дальнего Востока. Петропавловск-Камчатский, 1925.
- Временное положение об управлении туземных народностей и племен Северных окраин РСФСР (1926) // Законодательные акты 1917–1992 гг. (Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера). М., 1992 (Материалы к серии “Народы и культуры”, вып. XI. Национальная политика в России, кн. 2).
- Вруцевич М.С. Обитатели, культура и жизнь в Якутской области. СПб., 1891.
- Всеволодский-Гернгроссе В.Н. Игры народов СССР. М.; Л., 1933.
- Всесоюзная перепись населения 1926 г. М., 1928. Вып. IV.
- Всесоюзная перепись населения 1926 г. М., 1929. Т. IX.
- Всесоюзная перепись населения 1989 г. М., 1990.
- Выготский Л.С. Лурия А.Р. Этюды по истории поведения. М., 1993.
- Выписки из журнала путешествия штурмана Ивана Васильева к островам Алеутским в 1811–1812 гг. // Дух журналов. 1816. Ч. XIV.
- Высоков М.С. К проблеме преподавания в школе языков аборигенов Сахалина // Красведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1995. № 1: Проблемы истории Сахалина, Курил и сопредельных территорий.
- Галанин А.А. Новые данные о лахтинской культуре (м. Наварин) // II Диковские чтения: Материалы науч.-практ. конф., посвящ. 70-летию Дальстроя. Магадан, 2002. С. 383–388.
- Галанин А.А., Лебединцев А.И. Лахтинская культура на западном побережье Анадырского лимана в конце I тыс. до н.э. // Неолит и палеометалл Севера Дальнего Востока. Магадан, 2006. С. 27–33.
- Гапанович И.И. Основные вопросы этнографии камчатских коряков. Прага, 1928.
- Гапанович И.И. Камчатские коряки: Современное положение племени и значение его оленного хозяйства. Тяньцзинь, 1932.
- Гарусов И.С. Социалистическое переустройство сельского и промыслового хозяйства Чукотки (1917–1952 гг.). Магадан, 1981.
- Генофонд и геногеография народонаселения / Под ред. Ю.Г. Рычкова. Т. 1. Генофонд населения России и сопредельных стран. СПб., 2000.
- Генофонд и геногеография народонаселения / Под ред. Ю.Г. Рычкова. Т. 2: Географический атлас населения России и сопредельных стран. СПб., 2003.
- Георги И.И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежды и других достопамятностей. СПб., 1779. Ч. 3.
- Герасимов Д.В., Гиря Е.Ю., Питулько В.В., Тихонов А.Н. Новые материалы к интерпретации стоянки Чертов Овраг на о. Врангеля // II Диковские чтения: Материалы науч.-практ. конф., посвящ. 70-летию Дальстроя. Магадан, 2002. С. 379–383.
- Герасимов Д.В., Гиря Е.Ю., Тихонов А.Н. Поселение Чертов Овраг на острове Врангеля – вопросы культурной атрибуции и перспективы исследования // Естественная история российской восточной Арктики в плейстоцене и голоцене. М., 2003. С. 85–88.
- Гиршфельд О.А. Копьеметалки по материалам этнографических музеев Ленинграда и Москвы // Сб. МАЭ. 1953. Т. XIV. С. 98–118.
- Гладкова Т.Д., Балановская Е.В., Коваленко Ю.В. Дерматоглифические особенности сахалинских нивхон // ВА. 1997. № 55.
- Головко Е.В. Материалы для изучения языка медновских алеутов. 1 // Лингвистические исследования: Проблематика взаимодействия языковых уровней. Л., 1988.
- Головко Е.В. Материалы для изучения языка медновских алеутов. 2 // Лингвистические исследования: Структура языка и его эволюция. М., 1989.
- Головко Е.В. Словарь алеутско-русский и русско-алеутский (Беринговский диалект). СПб., 1994.
- Головко Е.В. Алеутский язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997а.
- Головко Е.В. Медновских алеутов язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997б.
- Головко Е.В. Алеутский язык // Языки народов России. М., 2002. С. 23–28.
- [Головнин В.М.] Материалы для истории русских заселений по берегам Восточного океана (Замечания В.М. Головнина о Камчатке и Русской Америке в 1809, 1810 и 1811 гг.). СПб., 1861. Вып. 11.
- Головнин В.М. Путешествие на шлюпе “Диана” из Кронштадта в Камчатку в 1807–1811 годах. М., 1961.

- Голубцов И. Религия, обряды и нравы племен, живущих по западному берегу Татарского пролива, по низовью реки Амур и частью по западному берегу Охотского моря // Домашняя беседа для народного чтения. СПб., 1859. Вып. 34.
- Гондатти Н.Л. Культ медведя у инородцев Северо-Западной Сибири // Труды этнографического отдела ОЛЕАЭ. М., 1888. Кн. VIII.
- Гондатти Н.Л. Анадырские очерки. Хабаровск, 1897а.
- Гондатти Н.Л. О языках // ЖС. СПб., 1897б. Вып. 2. Год 7-й. С. 140–155, 218–229.
- Гондатти Н.Л. Оседлое население р. Анадыря // Зап. ПО РГО. Хабаровск, 1897в. Т. 3, вып. 1. С. 111–165.
- Гондатти Н.Л. Сведения о поселениях по р. Анадырь // Зап. ПО РГО. Хабаровск, 1897 г. Т. 3, вып. 1. С. 71–110.
- Гондатти Н.Л. Состав населения Анадырской округи // Зап. ПО РГО. Хабаровск, 1897д. Т. 3, вып. 1. С. 166–178.
- Гондатти Н.Л. Поездки из села Маркова на р. Анадырь в бухту Провидения (Берингов пролив) // Зап. ПО РГО. Хабаровск, 1898. Т. 4, вып. 1. Приложение.
- Гонтмахер П.Я. О национальном своеобразии народного искусства нивхов // История и культура народов Дальнего Востока. Южно-Сахалинск, 1973.
- Гонтмахер П.Я. Народные истоки в живописи нивхского художника С. Гурка // Материалы по истории Дальнего Востока. Владивосток, 1974.
- Гонтмахер П.Я. Художественная обработка металла у нивхов // Культура народов Дальнего Востока СССР (XIX–XX вв.). Владивосток, 1978.
- Гонтмахер П.Я. К проблеме художественного стиля в декоративном искусстве нивхов // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток, 1981.
- Гонтмахер П.Я. Золотые нити на рыбьей коже. Хабаровск, 1988.
- Гонтмахер П.Я. Орнамент нанайцев, ульчей, нивхов. Хабаровск, 1991.
- Гонтмахер П.Я. Нивхи: Этнографические тетради. Хабаровск, 1998.
- Гонтмахер П.Я. Типология орнаментального искусства и методика изучения орнамента народов Амура и Сахалина // Типология культуры коренных народов Дальнего Востока России. Владивосток, 2003.
- Гонтмахер П.Я., Карабанова С.Ф. Из истории эстетического воспитания у народностей Дальнего Востока в дооктябрьский период // История культуры Дальнего Востока СССР XVII–XX вв. Владивосток, 1989.
- Горбачева В.В. К вопросу о семейных охранителях ачайваемских коряков-оленьеводов // Научно-атеистические исследования в музеях. Л., 1984а. С. 46–52.
- Горбачева В.В. Современное состояние праздничной и семейно-бытовой обрядности у коряков. Л., 1984б.
- Горбачева В.В. Традиционные и современные праздники и обряды коряков. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1985.
- Горбачева В.В. Осенний праздник ачайваемской группы коряков-оленьеводов // Фольклор и этнография народов Севера. Л., 1986а. С. 104–115.
- Горбачева В.В. Традиционные личные и семейные охранители ачайваемских оленьеводов // СЭ. 1986б. № 5. С. 104–113.
- Горбачева В.В. Праздники и обряды // История и культура коряков. СПб., 1993а.
- Горбачева В.В. Ретроспективный анализ праздников и обрядов коряков // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993б.
- Горбачева В.В. Обряды и праздники коряков. СПб., 2004.
- Горбачева В.В., Ляпунова Р.Г. Головные уборы алеутов в собрании ГМЭ // Культура народов Америки. Л., 1985. С. 50–58.
- Горбачева В.В., Мастюгина Т.М. Похоронная обрядность: Коряки // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Горбунов Е. Оленеводство в Пенжинском районе // СС. 1934. № 3.
- Гохман И.И., Томтосова Л.Ф. Антропологическая характеристика черепов из неолитического погребения у речки Диринг-Юрях // Археологические и этнографические исследования Восточной Сибири: итоги и перспективы: Тез. докл. к регион. конф. 13–15 окт. 1986 г., Иркут. ун-т. Иркутск, 1986. С. 90–91.
- Грачева Г.Н. Ранние представления нганасан о человеке. Л., 1974.
- Грачева Г.Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. М., 1976.

- Грачева Г.Н. К материалам по духовной культуре нганасан и энцев // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С. 80–94.
- Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л., 1983.
- Гребницкий Н.А. Записка о Командорских островах // Сборник главнейших официальных документов по управлению Восточной Сибирью. Иркутск, 1882. Т. III, вып. 2.
- Гребницкий Н.А. Командорские острова. Очерк. СПб., 1902.
- Грибанова Л.С. Материалы этнографического изучения нивхов с. Некрасовка Охинского района // Вестник Сахалинского музея: Ежегодник. Южно-Сахалинск, 1998. № 5.
- Гринев А.В. Характер взаимоотношений русских колонизаторов и аборигенов Аляски // ВИ. 2003. № 8. С. 96–111.
- Груздева Е.Ю. Нивхский язык // Языки мира. Палеоазиатские языки. М., 1997.
- Груздева Е.Ю. Комплексное представление языковых изменений в условиях языкового сдвига (на материале нивхского языка) // Языковые изменения в условиях языкового сдвига. Сб. ст. / Отв. ред. Н.Б. Бахтин. СПб., 2007.
- Груздева Е.Ю., Леонова Ю.В. К изучению нивхско-русского двуязычия в социолингвистическом аспекте // Лингвистические исследования 1990: Системные отношения в синхронии и диахронии. М., 1990. С. 48–55.
- Гудан Е.П. Месяц орла наступил. Хабаровск, 2009.
- Гурвич И.С. Этнографическая экспедиция в бассейн р. Индигирки // КСИЭ. М., 1953. Вып. XIX. С. 28–42.
- Гурвич И.С. Этнографическая поездка в Корякский национальный округ // СЭ. 1957а. № 6. С. 43–58.
- Гурвич И.С. Юкагиры чуванского рода в середине XVIII века // Сибирский этнографический сборник. II. М.; Л., 1957б. С. 246–262. (ТИЭ, н.с. Т. XXXV).
- Гурвич И.С. Корякские промысловые праздники // ТИЭ, н.с. М., 1962. Т. 78. С. 238–257.
- Гурвич И.С. Летний чум аллайховских эвенов и нарта-волокуша // КСИЭ. М., 1963а. Вып. XXXIII. С. 90–93.
- Гурвич И.С. Полевые дневники В.И. Иохельсона и Д.Л. Иохельсон-Бродской // ТИЭ. н.с. М., 1963б. Т. 85. С. 248–258.
- Гурвич И.С. Русские старожилы долины р. Камчатки (К вопросу об исторических судьбах обособленных групп русского народа в Сибири) // СЭ. 1963в. № 3.
- Гурвич И.С. Отмирание религиозных верований у народностей Северо-Востока // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. М.; Л., 1966а.
- Гурвич И.С. Этническая история Северо-Востока Сибири. М., 1966б (ТИЭ. Т. 89).
- Гурвич И.С. Культ священных камней в тундровой зоне Евразии // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968а.
- Гурвич И.С. О современном состоянии традиционных религиозных верований малых народов Севера и пути их преодоления // Вопросы преодоления пережитков прошлого и становления новых обычаев и традиций у народов Сибири. Улан-Удэ, 1968б. Вып. 1.
- Гурвич И.С. Была ли известна юкагирам экзогамия? // СЭ. 1969. № 2. С. 87–92.
- Гурвич И.С. Алеуты Командорских островов // СЭ. 1970а. № 5.
- Гурвич И.С. Соседская община и производственные объединения малых народов Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970б.
- Гурвич И.С. Социальная организация юкагиров // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970в. С. 248–263.
- Гурвич И.С. Этнические процессы на Крайнем Северо-Востоке Сибири // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М., 1970г. С. 195–225.
- Гурвич И.С. Изучение этногенеза народов Севера в советский период (Состояние проблемы, задачи и перспективы) // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975.
- Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленьеводов. М., 1977.
- Гурвич И.С. Проблемы происхождения чукчей, коряков и ительменов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 211–226.
- Гурвич И.С. Северо-восточные палеоазиаты и эскимосы // Этническая история народов Севера. М., 1982а. С. 197–222.
- Гурвич И.С. Этнографическая экспедиция 1917–1919 гг. на Чукотку и Камчатку (Материалы Сикари Пяльси) // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1982б. Вып. IX. С. 114–127.

- Гурвич И.С. Проблема этногенеза оленных групп чукчей и коряков в свете этнографических данных // На сытке Чукотки и Аляски. М., 1983. С. 96–120.
- Гурвич И.С. Некоторые черты современного этнического развития чукчей и коряков (Изменения в этнической и социально-профессиональной структуре) // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М., 1985. С. 144–158.
- Гурвич И.С. Некоторые аспекты этнического развития коренного населения Корякского автономного округа // ПИИЭ. 1982. М., 1986. С. 127–136.
- Гурвич И.С. Чуванцы // ЭО. 1992. № 5. С. 76–83.
- Гурвич И.С. Поездка на Алеутские острова // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России 1981–1984. М., 2006.
- Гурвич И.С., Батьянова Е.П. Современное развитие межнациональных отношений в Чукотском автономном округе. М., 1991. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Документ № 16).
- Гурвич И.С., Долгих В.О., Смоляк А.В. Хозяйство народов Севера в XVII–XX веках // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970.
- Гурвич И.С., Кузакон К.Г. Корякский национальный округ. М., 1960.
- Гурвич И.С., Симченко Ю.Б. Этногенез юкагиров // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 141–151.
- Гурвич И.С., Яйлеткан А.И. Ачайваямская группа коряков-оленьеводов // Краеведческие записки. Петропавловск-Камчатский, 1971. Вып. 3.
- Гусев С.В. Археология и фольклор азиатских эскимосов // ЭО. 1997. № 4. С. 60–71.
- Гусев С.В. Приморская адаптация на Чукотском полуострове // Диковские чтения: Материалы науч.-практ. конф., посвящ. 75-летию со дня рожд. чл.-кор. РАН Дикова Н.Н. Магадан, 2001. С. 71–78.
- Гусев С.В. Географические факторы адаптации азиатских эскимосов // Горизонты антропологии. М., 2003. С. 399–405.
- Гуцол Н.Н. Полуподземные жилища коренных народов Северо-Востока Азии // Культура народов Дальнего Востока: Традиции и современность. Владивосток, 1984.
- Гуцол Н.Н. К вопросу картографирования традиционных жилищ Северо-Востока Азии и Северо-Запада Америки // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Уфа, 1985.
- Данилова А.А. Бытовая лексика юкагирского языка. Материальная культура. Новосибирск, 2004.
- Двукратное путешествие в Америку морских офицеров Хвостова и Давыдова, писанное сим последним. СПб., 1810–1812. Ч. 1, 2.
- Дебец Г.Ф. Селькупы (антропологический очерк) // ТИЭ. 1947. Т. 2. С. 103–145.
- Дебец Г.Ф. Антропологические исследования на Камчатке (предварительное сообщение) // КСИЭ. М., 1949. Вып. 5. С. 3–18.
- Дебец Г.Ф. Антропологические исследования в Камчатской области: Труды Северо-Восточной экспедиции. М., 1951. (ТИЭ, н.с. Т. XVII).
- Дебец Г.Ф. Антропология Сибири и проблема заселения Америки // Научная конференция по истории Сибири и Дальнего Востока: Секция археологии, этнографии, антропологии и истории Сибири и Дальнего Востока дооктябрьского периода / Тез. докл. и сообщ. Иркутск, 1960.
- Де-Прерадович (Депрерадович) Ф. Этнографический очерк Южного Сахалина // Сборник историко-статистических сведений о Сибири и сопредельных ей странах. СПб., 1875. Т. 2, вып. 1.
- Дербек Д.А. Медвежий праздник гиляков // Зап. ОИАК. СПб., 1913. Т. XIII.
- Деревянко А.П. Ранний железный век Приамурья. Новосибирск, 1973.
- Деревянко А.П. Приамурье в I тыс. до н.э. Новосибирск, 1976.
- Деревянко А.П. Генезис пластинчатой индустрии в Северной, Восточной и Центральной Азии // Северная Пацифика – культурные адаптации в конце плейстоцена и голоцена: Материалы междунар. науч. конф. “По следам древних костров ...”. Магадан, 2005. С. 54–62.
- Деренко М.В., Мальярчук Б.А. В поисках прародины американских аборигенов // Природа. М., 2001. № 1.
- Дерябин В.Е. Многомерная биометрия для антропологов. М., 1983.
- Дерябин В.Е. К методике статистического межгруппового анализа: рассмотрение смешанного набора признаков // ВА. 1995. Вып. 88.

- Джоунс С. Снежные граффити // Северные просторы. М., 2004. № 1–2. С. 164–169.
- Диков Н.Н. О раскопках Усть-Бельского могильника по данным 1958 года // Зап. ЧКМ. Магадан, 1961, вып. 2. С. 10–14.
- Диков Н.Н. Каменный век Камчатки и Чукотки в свете новейших археологических данных // История и культура народов Северо-Востока СССР. Магадан, 1964. С. 5–27.
- Диков Н.Н. Древние костры Камчатки и Чукотки. Магадан, 1969а.
- Диков Н.Н. Проблема этнической принадлежности пегтымельских петроглифов // Материалы конференции “Этногенез народов Северной Азии”. Новосибирск, 1969б. Вып. I. С. 125–127.
- Диков Н.Н. Древние культуры Камчатки и Чукотки: Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 1971а.
- Диков Н.Н. Наскальные загадки древней Чукотки: петроглифы Пегтымеля. М., 1971б.
- Диков Н.Н. Древнейшее историческое прошлое Камчатки // Краевед. зап. КОКМ. Петропавловск-Камчатский, 1973а. Вып. IV. С. 89–93.
- Диков Н.Н. Основные контуры этнической истории Северо-Восточной Сибири в свете археологических данных // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока: тез. докл. всесоюз. конф. Новосибирск, 1973б. С. 31–33.
- Диков Н.Н. Древняя этническая история Камчатки и прилегающих областей Севера Дальнего Востока по археологическим данным // Краевед. зап. КОКМ. Петропавловск-Камчатский, 1974. Вып. 4. С. 157–162.
- Диков Н.Н. Археологические памятники Камчатки, Чукотки и Верхней Колымы: (Азия на стыке с Америкой в древности). М., 1977.
- Диков Н.Н. Древние культуры Северо-Восточной Азии // Азия на стыке с Америкой в древности. М., 1979а.
- Диков Н.Н. Предисловие // Новые археологические памятники севера Дальнего Востока. Магадан, 1979б. С. 3–5.
- Диков Н.Н. Азия на стыке с Америкой в древности. М., 1993а.
- Диков Н.Н. Палеолит Камчатки и Чукотки в связи с проблемой первоначального заселения Америки. Магадан, 1993б.
- Дикова Т.М. Новые данные к характеристике Канчаланской стоянки // История и культура народов Северо-Востока СССР. Магадан, 1964. С. 41–53. (Тр. СВКНИИ СО АН СССР. Вып. 8).
- Дикова Т.М. Авачинская многослойная стоянка – новый памятник тарьинской культуры на юге Камчатки // Новые археологические памятники севера Дальнего Востока. Магадан, 1979а. С. 82–106.
- Дикова Т.М. Первые находки палеолита на юге Камчатки: мыс Лопатка // Новые археологические памятники Севера Дальнего Востока. Магадан, 1979б. С. 29–38.
- Дикова Т.М. Лабретки Южной Камчатки // Новейшие данные по археологии Севера Дальнего Востока. Магадан, 1980. С. 56–63.
- Дикова Т.М. Археология Южной Камчатки в связи с проблемой расселения айнов. М., 1983.
- Дитмар К. О коряках и весьма близких к ним по происхождению чукчах // Вестник РГО. СПб., 1855. Ч. 15; 1856. Ч. 16, кн. 1.
- [Дитмар К.] Поездки и пребывание в Камчатке в 1851–1855 гг. Карла фон Дитмара (Исторический отчет по путевым дневникам). СПб., 1901. Ч. 1.
- Добровольский М.М. Южная часть острова Сахалина // Изв. СО РГО. 1870. Т. 1, № 2–3.
- Добровольский М.М. Айнско-русский словарь. Казань, 1875.
- Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960. (ТИЭ, н.с. Т. LV).
- Долгих Б.О. Бытовые рассказы энцев. М., 1962. (ТИЭ, н.с. Т. LXXV).
- Долгих Б.О. Формирование современных народов советского Севера // СЭ. 1967. № 3. С. 3–15.
- Долгих Б.О., Левин М.Г. Переход от родовых связей к территориальным в истории народов Северной Сибири // Родовое общество. М., 1951. С. 95–108. (ТИЭ, н.с. Т. XIX).
- Дополнения к актам историческим. СПб., 1851. Т. IV. (1655–1664).
- Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977.
- Дульзон А.П. Кетский язык. Томск, 1968.
- Дульзон А.П. О древних связях енисейских народов с чукотско-камчатскими по данным языка // Материалы конференции “Этногенез Северной Азии”. Новосибирск, 1969.
- Дыбовски Б. Словарь ительменского языка. Warszawa, 1998.

- Дьяконова В.П. Жилище народов Сибири // Экология этнических культур Сибири накануне XXI века. Л., 1995.
- [Дьячков А.Е.] Анадырский край: Рукопись жителя села Маркова Г. [господина] Дьячкова (Зап. ОИАК); Владивосток, 1893; 2-е изд.: Магадан, 1992. Т. II.
- Дюрр М., Кастэн Э., Халоймова К.Н. Ительменский язык и культура. Münster; Berlin, 2001. (Multimedia CD-ROM).
- Евангелие, написанное Апостолом Матфеем с русского на алеутско-лисьевской / Перевел Иннокентий Вениаминов. М., 1840.
- Евангелие от Матфея. На алеутско-лисьевском языке / Перевел Иннокентий Вениаминов. СПб., 1841.
- Елистратов Ф. Камчадалы (Пенжинская губа) // Этногр. материалы Северо-Восточной геогр. экспедиции. 1785–1795 гг. Магадан, 1978. С. 166–172.
- Ермолова Н.В. Пояса у народов Северной Сибири и Дальнего Востока // Украшения народов Сибири. СПб., 2005. С. 170–301 (Сб. МАЭ. Т. LI).
- Ефимов А.В. Из истории русских экспедиций на Тихом океане (первая половина XVIII века). М., 1948.
- Жидяевский М.А. Камчадалский диалект: Его происхождение и краткая характеристика // СС. 1930. № 2.
- Жилин А.М. Камчадалы – национальность или прозвище? // Бюллетень № 25. Лето-осень, 1999. М., 2009 – <http://www.indigenous.ru>
- Житков Б.М. Полуостров Ямал // Зап. Имп. РГО. СПб., 1913. Т. XIX.
- Жихарев Н.А. Очерки истории Северо-Востока РСФСР (1917–1953 гг.). Магадан, 1961.
- Жихарев Н.А. Повесть об Афанасии Дьячкове // Дьячков А.Е. Анадырский край. Магадан, 1992.
- Жорницкая М.Я. Изучение танцевальной культуры амгуэмских чукчей // Итоги полевых исследований ИЭ. 1971. М., 1972.
- Жорницкая М.Я. Народные игры чукчей и эскимосов // ПИИЭ. 1975. М., 1977. С. 28–35.
- Жорницкая М.Я. Хореографический образ Ворона у аборигенного населения Северо-Востока Сибири // ПИИЭ. 1977. М., 1979.
- Жорницкая М.Я. Чукчи / Свадебная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980а. С. 82–83.
- Жорницкая М.Я. Чукчи / Похоронная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980б. С. 202–206.
- Жорницкая М.Я. Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири. М., 1983.
- Жорницкая М.Я. Народные танцы Сибири как историко-этнографический источник // Антропология и историческая этнография Сибири. Омск, 1990.
- Жорницкая М.Я. Обрядовые танцы эскимосов // Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей. М., 2002. Т. 2: XX век.
- Жукова А.Н. Русско-корякский словарь. М., 1967.
- Жукова А.Н. Грамматика корякского языка: Фонетика и морфология. Л., 1972.
- Жукова А.Н. Язык паланских коряков. Л., 1980.
- Жукова А.Н. Корякский язык: Учебник для педучилищ. Л., 1987.
- Жукова А.Н. Материалы и исследования по корякскому языку. Л., 1988.
- Жукова А.Н. Корякско-русский и русско-корякский словарь. Л., 1990.
- Жукова А.Н. Корякский язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997.
- Жукова Л.Н. Одежда юкагиров. Якутск, 1996.
- Жукова Л.Н., Прокопьева П.Е. Фольклорные тексты юкагиров Верхней Колымы // Язык-миф-культура. Якутск, 1991. Вып. 3. С. 146–167.
- Загорулько А.В. Планировка эскимосских жилищ зоны Берингова пролива: этно-археологические аспекты // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 1999. С. 195–199.
- Западный берег Камчатки по описаниям Ушакова и Елистратова 1742 и 1787 гг. // Зап. ГДММ, 1859. Кн. XX.
- Записки о плавании военного шлюпа “Благонамеренный” в Берингов пролив и вокруг света для открытий в 1819, 1820, 1821 и 1822 годах, веденные гвардейского экипажа лейтенантом А.П. Лазаревым. М., 1950.
- Зеланд Н. О гиляках // Изв. ОЛЕАЭ. 1886. Т. 49, вып. 3.

- Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. VIII, ч. I: Запреты на охоте и иных промыслах.
- Зеленин Д.К. Обычай "добровольной смерти" у примитивных народов // Памяти В.Г. Богораза (1865–1935). М.; Л., 1937.
- Зензинов В. В гостях у юкагиров // ЭО. 1914а. Кн. 101–102, № 1–2. С. 106–126.
- Зензинов В. Марковцы и русско-устыинцы (этнографические параллели и сравнения) // ЭО. 1914б. Кн. 101–102, № 1–2. С. 155–161.
- Зибарев В.А. Советское строительство у малых народностей Севера (1917–1932 гг.). Томск, 1968.
- Зиндер Л.Р. Общая фонетика. Л., 1960.
- Знамя Ленина (Тигильский р-н). 1988. 7 июля.
- Золотарев А.М. К вопросу о генезисе классообразования у гиляков // За индустриализацию Советского Востока. 1933а. № 3.
- Золотарев А.М. Пережитки родового строя у гиляков района Чомэ // СС. 1933б. № 2.
- Золотарев А.М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.
- Золотарев А.М. Из истории этнических взаимоотношений на северо-востоке Азии / Изв. Воронежского пед. института. Воронеж, 1938а. Т. 4.
- Золотарев А.М. Новые данные о тунгусах и ламутах XVIII века // Историк-марксист. М., 1938б. № 2.
- Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
- Золотарева И.М. Некоторые данные по этнической антропологии населения Забайкалья // Зап. Бурят-Монгольского НИИ культуры. Улан-Удэ, 1957. Т. XXIV. С. 203–241.
- Золотарева И.М. Этническая антропология бурят // Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1960. Вып. 1. С. 11–41.
- Золотарева И.М. Юкагиры (антропологический очерк) // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С. 148–177.
- Золотарева И.М., Башлай А.Г. Серологические исследования в Якутии // СЭ. 1968, № 1.
- Зотов Г.В. К истории появления и образования русских старожильческих говоров на Крайнем Северо-Востоке // Изучай свой край: Некоторые вопросы школьного краеведения. Магадан, 1973. С. 13–29.
- Зотов Г.В. К истории образования русской этнической группы и формирования русских старожильческих говоров на Крайнем Северо-Востоке // Краевед. зап. Магадан, 1988. Вып. 15. С. 163–177.
- Зубов А.А. Некоторые спорные моменты в традиционных взглядах на формирование физического типа американских индейцев // История и семиотика индейских культур Америки. М., 2002. С. 388–399.
- Зуев В.Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века (1771–1772). М.; Л., 1947. (ТИЭ АН СССР. Нов. сер. Т. V).
- И дольше века: К 300-летию села Соболева. Петропавловск-Камчатский, 2000.
- Иакинф (Бичурин Н.Я.). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена в 3 ч. Ч. 1. СПб., 1851.
- Иванов А.М. Традиционное отношение к природной среде у юкагиров. Экологическая этика (Научный отчет) // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: Традиции и современность. М., 1995.
- Иванов С.В. Орнаментика, религиозные представления и обряды, связанные с амурской лодкой // СЭ. М., 1935. № 4–5.
- Иванов С.В. Медведь в религиозном и декоративном искусстве народностей Амура // Памяти В.Г. Богораза (1865–1936). М.; Л., 1937.
- Иванов С.В. Чукотско-эскимосская гравюра на кости // СЭ, 1949. № 4. С. 107–124.
- Иванов С.В. Архитектурный орнамент народов нижнего Амура // Сб. МАЭ. М.; Л., 1953. Т. 15.
- Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости // М.; Л., 1954. (ТИЭ, н.с. Т. XXII).
- Иванов С.В. Орнамент // ИЭАС. М.; Л., 1961. С. 369–434.
- Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник: (по материалам XIX – начала XX в.): Народы Севера и Дальнего Востока. М.; Л., 1963. (ТИЭ, н.с. Т. 81).

- Иванов С.В. Века, оставшиеся в бронзе // Радуга на снегу: Культура, традиционное и современное искусство народов советского Крайнего Севера. М., 1972.
- Иванов С.В. Художественные изделия из бересты // Полярная звезда. Якутск. 1978. № 1.
- Иванов С.В. Проблемы изучения народного орнамента // Проблемы истории и развития народного искусства. Рига, 1983.
- Иванова-Уварова З. Огни Николая Курилова // Северные просторы. 1988. № 4. С. 21–22.
- Игнатъева Т.И. Музыкальный фольклор юкагиров // Фольклор юкагиров: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 2005. Т. 25. С. 45–124.
- Из экономического обзора Сахалинской области “К 10-летию советизации Северного Сахалина” 1935 г. // Труды ГАСО. Южно-Сахалинск, 1995. № 1.
- Извлечение из путевого журнала помощника мореходства Андрея Глазунова // Журнал мануфактур и торговли. 1836. Отд. IV.
- Иннокентий. Материалы для истории Камчатской епархии в половине XIX века. (Путевой журнал Камчатского архиеп. Иннокентия Вениаминова, веденный им в третье и четвертое путешествие по Камчатке, Охотской и Якутской обл., по рекам Амур и Уссури в 1850–1867 гг.). – Православный собеседник. Казань, 1909, ч. 2, № 5. С. 1–32 (пат. 2-я); № 6. С. 33–54 (пат. 2-я); ч. 3, № 10. С. 55–96 (пат. 3-я).
- Инэнликэй П.И. Чукотско-русский и русско-чукотский словарь. Л., 1987.
- Иохельсон В.И. Заметки о населении Якутской области в историко-этнографическом отношении // Живая старина. 1895а. Вып. II. С. 1–37.
- Иохельсон В.И. Заметки о населении Якутской области // Землеведение. 1895б. Кн. II, III. С. 149–176.
- Иохельсон В.И. Население Якутской области в историко-этнографическом отношении // Памятная книжка Якутской области. Якутск, 1896а. Вып. I. С. 109–151.
- Иохельсон В.И. По Колымскому округу // Восточное обозрение. Иркутск, 1896б. № 133–135, 152.
- Иохельсон В.И. По рекам Ясачной и Коркодону. СПб., 1898.
- Иохельсон В.И. Бродячие роды тундры между реками Индигиркой и Колымой, их этнический состав, наречие, быт, брачные и иные обычаи и взаимодействия различных племенных элементов. Отд. от. из журн. “Живая старина”. СПб., 1900а. Вып. 1–2.
- Иохельсон В.И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора. СПб., 1900б. Ч. 1.
- Иохельсон В.И. Древние и современные подземные жилища племен Северо-Восточной Азии и Северо-Западной Америки // Ежегодник РАО. 1908. Т. 2. С. 18–56.
- Иохельсон В.И. Заметки о фонетических и структурных основах алеутского языка // Изв. Имп. АН. СПб., 1912.
- [Иохельсон В.И.] Записка В.И. Иохельсона об оказании ему содействия в обработке и издании собранных им материалов по языкам, народному творчеству и этнографии алеутов и племен Крайнего Северо-Востока Сибири. СПб., 1915а.
- Иохельсон В.И. Образцы материалов по алеутской живой старине // ЖС. Пг., 1915б. Вып. 3.
- Иохельсон В.И. Опись фольклорных и лингвистических материалов // Изв. РАН. Пг., 1919.
- Иохельсон В.И. Материалы по изучению алеутского языка и фольклора. Пг., 1923. Том 1. Образцы народной словесности; вып. 1: Тексты на уналашкинском наречии с переводом и примечаниями. Пг., 1923.
- Иохельсон В.И. Археологические исследования на Камчатке // Изв. Гос. РГО. Л., 1930. Т. 62, вып. 3. С. 199–242; Вып. 4. С. 351–384.
- Иохельсон В.И. Унаганский (алеутский) язык // Языки и письменность народов Севера. М.; Л., 1934. Ч. 3.
- Иохельсон В.И. Юкагиры и чуванцы // Язык – миф – культура народов Сибири. Якутск, 1994. Вып. 3. С. 227–230.
- Иохельсон В.И. Коряки. СПб., 1997.
- Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск, 2005.
- Иохельсон-Бродская Д.Л. К антропологии женщин племен крайнего северо-востока Сибири // Русский антропологический журнал. М., 1907. № 1–2. С. 1–87.
- Истомин А.А. Начало создания “новых селений” на острове Кадык в Русской Америке (1839–1842 гг.) // ЭО. 1998. № 5.
- Истомин А.А. О “колониальном политаризме”, латиноамериканском “феодализме” и некоторых аспектах отношения к аборигенам в Русской Америке // ЭО. 2000. № 5. С. 104–106.
- Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961.

- Исторические песни XVIII века. Л., 1971.
- История Дальнего Востока СССР с древнейших времен до XVII века. М., 1989.
- История и культура ительменов: Историко-этнографические очерки / Под ред. ак. А.И. Крушанова. Л., 1990.
- История и культура коряков. СПб., 1993.
- История и культура орочей: Историко-этнографические очерки. СПб., 2001.
- История и культура чукчей: Историко-этнографические очерки. Л., 1987.
- История Сибири. Л., 1968. Т. 1.
- История Чукотки с древнейших времен до наших дней. М., 1989.
- История Якутской АССР. М.; Л., 1955. Т. 1; М., 1957. Т. 2.
- Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: Национальный состав населения, коренные малочисленные народы по Камчатской области: Статистический сборник № 477. Федеральная служба Государственной статистики по Камчатской области. Петропавловск-Камчатский, 2005.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г. М., 1973.
- Итоги переписи северных окраин Дальневосточного края (1926–1927 гг.). Благовещенск, 1929.
- Итоги переписи 1959 г. РСФСР. М., 1963.
- Итоги работы Комитета содействия народностям северных окраин // Северная Азия. М., 1926. Кн. 3.
- Казакевич О.Л. Языковая ситуация у коренных малочисленных народов Туруханского края: кеты и селькупы // Язык в контексте общественного развития. М., 1994.
- Калинников Н.Ф. Наш Крайний Северо-Восток. СПб., 1912.
- Камчатский комсомолец. 1989. 15 июля.
- Каплан Н.И. Из камуса, ровдуги, бисера: Декоративно-прикладное искусство малых народов Крайнего Севера // Радуга на снегу: Культура, традиции и современное искусство народов советского Крайнего Севера. М., 1972.
- Каплан Н.И. Народное декоративно-прикладное искусство Крайнего Севера и Дальнего Востока. М., 1980.
- Карабанова С.Ф. Танцы малых народов юга Дальнего Востока СССР как историко-этнографический источник. М., 1979.
- Карабанова С.Ф. Шаманские пляски и промысловый обряд у народностей Дальнего Востока СССР // Культура народов Дальнего Востока: Традиции и современность. Владивосток, 1984. С. 101–107.
- Карабанова С.Ф. Народный танец // История и культура ительменов. Л., 1990.
- Карабанова С.Ф. Элементы промысловых обрядов в шаманских камланиях // Традиционная культура народов Дальнего Востока. Хабаровск, 1998. № 3–4.
- Караев А.И. Чукотско-Анадырский край (очерки местного жителя) // Экономическая жизнь Дальнего Востока. Хабаровск, 1926. № 3. С. 136–153.
- Каров Д.М. О развитии примитивных орудий // Проблемы истории первобытного общества. М.; Л., 1960.
- Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета. Томск, 1979. Ч. 1: Народы Сибири.
- Кашин В.А., Калинина В.В. Помазкинский археологический комплекс как часть циркумполярной культуры. Якутск, 1997.
- Кеккетын Кецай. Последняя битва. Л., 1936.
- Кеккетын Кецай. Хоялхот. Л., 1939.
- Кеннан Дж. Степная жизнь в Сибири: (странствия между коряками и другими племенами Камчатки и Северной Азии). СПб., 1871.
- Кеннан Дж. Кочевая жизнь в Сибири: Приключения среди коряков и других племен Камчатки и Северной Азии. СПб., 1872.
- Керекский язык // Языки народов Сибири, находящиеся под угрозой исчезновения // <http://lingsib.unesco.ru/ru/languages/kerek.shtml.htm>
- Кёстер Д., Петрашева В. Хранители родовых очагов: Воспоминания и рассказы. Петропавловск-Камчатский; Нью-Йорк, 1997.
- Кетский сборник: Антропология, этнография, мифология, лингвистика. М., 1982.
- Кетский сборник: Лингвистика. М., 1968.
- Кетский сборник: Мифология, этнография, тексты. М., 1969.

- Кибер И. Замечания о некоторых предметах естественной истории, учиненных в Нижне-Колымске и окрестностях оного в 1821 году // Сибирский вестник. СПб., 1823. Ч. II, кн. 10.
- Кибер И. Чукчи // Сибирский вестник. СПб., 1824. Кн. 9–10. Ч. 2. С. 81–126.
- Кибрик А.Е. Очерки по общим и прикладным вопросам языкознания. 2-е изд. М., 2001.
- Киле Н.Б. Тэлулунгу в нанайском фольклоре // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986.
- Кириллов А. Гиляки: Краткий этнографический очерк // Древняя и новая Россия. СПб., 1881. № 19.
- Кириллов А. Из путевого журнала начальника Камчатской миссии // Камчатские епархиальные ведомости. 1894. № 11.
- Кириллов Н.В. Аляска и ее отношение к Чукотскому полуострову. СПб., 1912.
- Кириллов Н. Айно: Предварительное сообщение // Сахалинский календарь на 1898 год. Сахалин, 1898.
- Кирьяк М.А. Археология Западной Чукотки в связи с юкагирской проблемой. М., 1993.
- Кирьяк М.А. Памятники мобильного искусства в контексте культурно-этнических связей на Севере Дальнего Востока в позднем неолите–палеометалле (на примере подвески с о. Недоразумения) // Исторические исследования на Севере Дальнего Востока. Магадан, 2000. С. 46–57.
- Кирьяк (Дикова) М.А. Древнее искусство Севера Дальнего Востока как исторический источник: Каменный век. Магадан, 2003.
- Кирьяк (Дикова) М.А. Каменный век Чукотки: (новые материалы). Магадан, 2005.
- Киселев Г. Карагинское “Хололо”: Очерк // Корякский коммунист. 1976. № 30–43. 11 марта – 8 апреля.
- Кистенев С.П. Родинские захоронения в низовьях Колымы // Археологические и этнографические исследования Восточной Сибири: итоги и перспективы: Тез. докл. к регион. конф. 13–15 окт. 1986 г. Иркут. ун-т. Иркутск, 1986. С. 92.
- [Кутлиц Ф.Г.] Из путешествий Кутлица. 1862 // http://www.transport.ru/2_period/v_sвета/1996_12/unalash.htm
- Кишинский А.А. Белый медведь. М., 1974.
- Клевцова Н.И. Некоторые проблемы изменчивости особенностей строения тела человека на примере монголоидов Сибири. М., 1976.
- Клевцова Н.И. Особенности строения тела коренного населения Чукотского полуострова // На стыке Чукотки и Аляски. М., 1983. С. 120–136.
- Клевцова Н.И., Смирнова Н.С. Морфологические особенности тела чукчей и эскимосов // ВА. 1974. Вып. 48. С. 18–33.
- Коваленко В.Ю. Соматологическая характеристика сахалинских нивхов // ВА. М., 1977. Вып. 55. С. 96–113.
- Козинцев А.Г. Новые данные о происхождении арктической расы // Палеоантропология и археология Западной и Южной Сибири. Новосибирск, 1988. С. 66–83.
- Козырева Р.С. Древний Сахалин. Л., 1967.
- Козлов А.И. Питание морских зверобоев Чукотки: традиции и современность // Тропую Бога-раза: Научные и литературные материалы / Составители и научные редакторы Богословская Л.С., Кривошеков В.С., Крупник И.И. М., 2008. С. 180–194.
- Колониальная политика Московского государства в Якутии в XVII веке. Л., 1936.
- Колониальная политика царизма на Камчатке и Чукотке в XVIII веке: Сб. архивных материалов. Л., 1935.
- Колосова Г. Праздник родительской радости: Современные обряды – в жизнь: Из опыта работы обрядовых комиссий Тигильского района. Палана, 1975.
- Колосовский А.С. Растения-обереги в религиозных представлениях нивхов // Полевые исследования на Сахалине и Курильских островах / СОКМ. Южно-Сахалинск, 1989.
- Колосовский А.С. Применение лекарственных растений аборигенами о. Сахалина // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск. 1990. № 4.
- Колосовский А.С. О музыкальных инструментах сахалинских нивхов // Этнографические исследования СОКМ. Южно-Сахалинск, 1995. С. 56–70.
- Комаров В.П. О русском населении Камчатки // Антропология. М., 1912а, № 2–3. С. 100–136.
- Комаров В.П. Путешествие по Камчатке в 1908–1909 годах. М., 1912б.
- Комаров В.П. Путешествие по Камчатке в 1908–1909 гг. // Избр. соч. М.; Л., 1950. Т. 6. С. 409–435.

- Кондрашкина Е.А. Нивхский язык // Письменные языки мира: Языки Российской Федерации: Социолингвистическая энциклопедия / Отв. ред. Мак-Коннел Г.Д., Михальченко В.Ю. М., 2003. Кн. 2.
- Константинов И.В. Ранний железный век Якутии. Новосибирск, 1978.
- Коренные малочисленные народы Российской Федерации: Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. М., 2005. Т. 13.
- Корсаков Г.М. Самоучитель нымыланского (корякского) языка. М.; Л., 1936.
- Корсаков Г.М. Нымланско (корякско)-русский словарь. М., 1939.
- Корсун С.А. В.И. Иохельсон и его экспедиция на Алеутские острова // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2004. С. 83–89.
- Корякский большевик, 1937, 2 янв.
- Корякский коммунист. 1988, 16 окт.
- Корякский коммунист. 1989, 7 янв., 28 янв., 11 февр.
- Косвен М.О. Этнографические результаты Великой Северной экспедиции 1733–1743 гг. // Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1961. III. С. 167–212. (ТИЭ, н.с. Т. 64).
- Косвен М.О. Из истории этнографии коряков в XVIII веке // Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1962. IV. (ТИЭ, н.с. Т. 78).
- Косыгин В. Проводы зимы // Счастья вам, люди! Петропавловск-Камчатский, 1974.
- Косыгин В. Проводы зимы: Современные обряды – в жизнь // Из опыта работы обрядовых комиссий Тигильского района. Палана, 1975.
- Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М., 1977.
- Коцебу О.Е. Путешествия вокруг света. М., 1948.
- Кочешков Н.В. Головные уборы монголов XIX – начала XX в. по материалам музеев МНР и частного собрания У. Ядамсурана // СЭ. 1973а. № 3.
- Кочешков Н.В. Народное искусство монголов. М., 1973б.
- Кочешков Н.В. Этнические традиции в декоративном искусстве народов Крайнего Северо-Востока СССР. Л., 1980.
- Кочешков Н.В. Историография декоративного искусства малых народностей Дальнего Востока СССР (XIX век – 70-е годы XX века) // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток, 1981. С. 80–92.
- Кочешков Н.В. Проблемы этнических традиций в декоративном искусстве малых народов советского Дальнего Востока // Традиции и современность в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток, 1983. С. 3–17.
- Кочешков Н.В. Современное декоративное искусство народов Крайнего Северо-Востока СССР и его этнические традиции // Национальные традиции в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток, 1987. С. 5–19.
- Кочешков Н.В. Этнические традиции в декоративном искусстве народов Крайнего Северо-Востока СССР. Л., 1989.
- Кочешков Н.В. Алюторцы // Народы России: Энциклопедия. М., 1994а.
- Кочешков Н.В. Эскимосы // Народы России: Энциклопедия. М., 1994б.
- Кочешков Н.В. Декоративное искусство народов Нижнего Амура и Сахалина XIX–XX вв.: Проблемы этнических традиций. СПб., 1995.
- Кочешков Н.В. Тюрко-монголы и тунгусо-маньчжуры: проблемы историко-культурных связей на материалах народного декоративного искусства XIX–XX веков. СПб., 1997.
- Кочешков Н.В. Народное декоративное искусство азиатских эскимосов // Вестник ДВО РАН. Владивосток, 2001. № 3.
- Крамнистая А. Совет да любовь // Счастья вам, люди! Петропавловск-Камчатский, 1974.
- Крамнистая А. Обряд бракосочетания: Современные обряды – в жизнь // Из опыта работы обрядовых комиссий Тигильского района. Палана, 1975.
- Красная книга языков народов России: Энциклопедический словарь-справочник. М., 1994.
- Краткий Христианский Катихизис // На алеутско-лисьевском языке / Перевел Иннокентий Вениаминов. СПб., 1841.
- Краус М.Э. Языки коренного населения Аляски: прошлое настоящее и будущее // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. М., 1981.
- Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки, сочиненное Степаном Крашенинниковым, Академии наук профессором. СПб., 1755.
- Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки: С приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. М.; Л., 1949.

- Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки. СПб.; Петропавловск-Камчатский, 1994. Т. 1, 2.
- Крейнович Е.А. Очерк космогонических представлений гиляк острова Сахалина // Этнография. М.; Л., 1929. № 1. С. 78–102.
- Крейнович Е.А. Рождение и смерть человека по воззрениям гиляков // Этнография. М.; Л., 1930а. № 1–2. С. 89–113.
- Крейнович Е.А. Собаководство гиляков и его отражение в религиозной идеологии // Этнография. М.; Л., 1930б. № 4. С. 29–54.
- Крейнович Е.А. Гиляцкое числительное. Л., 1932.
- Крейнович Е.А. Морской промысел гиляков деревни Куль // СЭ. М., 1934. № 5.
- Крейнович Е.А. Нивхский (гиляцкий) язык // Языки и письменность народов Севера. М.; Л., 1934. Т. III.
- Крейнович Е.А. Промысел белухи у гиляков деревни Пуер // СЭ. М., 1935. № 5.
- Крейнович Е.А. Nivъ-Bitъ. Букварь на нивхском (гиляцком) языке. М., 1936а.
- Крейнович Е.А. Пережитки родовой собственности и группового брака у гиляков // Вопросы истории доклассового общества. М.; Л., 1936б.
- Крейнович Е.А. Фонетика нивхского языка. М.; Л., 1937.
- Крейнович Е.А. Гиляцко-тунгусо-маньчжурские параллели // Доклады и сообщения института языкознания. Л., 1955. Вып. VIII.
- Крейнович Е.А. Юкагирский язык. М.; Л., 1958.
- Крейнович Е.А. Глагол кетского языка. Л., 1968.
- Крейнович Е.А. Из жизни тундренных юкагиров на рубеже XIX–XX в. // Страны и народы Востока. М., 1972. Вып. 13. С. 56–92.
- Крейнович Е.А. Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973а.
- Крейнович Е.А. О пережитках группового брака у нивхов // Страны и народы Востока. М., 1973б. Т. XV.
- Крейнович Е.А. Из истории заселения Охотского побережья // Страны и народы Востока. М., 1979а. Вып. XX.
- Крейнович Е.А. Нивхский язык // Языки Азии и Африки. М., 1979б. Т. 3.
- Крейнович Е.А. Исследования и материалы по юкагирскому языку. Л. 1982а.
- Крейнович Е.А. О культе медведя у нивхов: Публикация и анализ текстов // Страны и народы Востока: Страны и народы Тихого океана. М., 1982б. Вып. 24, кн. 5.
- Крейнович Е.А. Нивхгу. Загадочные обитатели Амура и Сахалина. Южно-Сахалинск, 2001.
- Кренке Н.А. Археологические древности Коврана // Краеведческие записки КОКМ. Петропавловск-Камчатский, 2002. С. 68–135.
- Кренке Н.А. Исследования стоянок в долине р. Ковран на Камчатке в 2001 г. // Неолит и палеометалл Севера Дальнего Востока. Магадан, 2006. С. 88–123.
- Кротов М.А. Колымский Окружной съезд Советов // Автономная Якутия. 1924. 29, 30, 31 мая.
- Крузенштерн И.Ф. Путешествие вокруг света в 1803, 1804, 1805 и 1806 гг. СПб., 1810. Ч. II.
- Крузенштерн И.Ф. Путешествие вокруг света в 1803, 1804, 1805 и 1806 годах на кораблях “Надежде” и “Неве”. М., 1950.
- Круппик И.И. Эскимосы / Похоронная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 207–216.
- Круппик И.И. Древние и традиционные поселения эскимосов на Юго-Востоке Чукотского полуострова // На стыке Чукотки и Аляски. М., 1983.
- Круппик И.И. Инфантицид в традиционных обществах Америки: адаптивная стратегия или культурный механизм? // Экология американских индейцев и эскимосов: Проблемы индеанистики. М., 1988. С. 76–83.
- Круппик И.И. Арктическая этноэкология: Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. М., 1989.
- Круппик И.И. Культурные контакты и их демографические последствия в районе Берингова пролива // Америка после Колумба: взаимодействие двух миров: Проблемы индеанистики. М., 1992. С. 30–47.
- Круппик И.И., Членов М.А. Динамика этнолингвистической ситуации у азиатских эскимосов // СЭ. 1979. № 2.
- Круппик И.И., Членов М.А. Алеуты Командорских островов: проблемы этнографического изучения // ПИИЭ. М., 1987. С. 45–55.

- Крывелев И.А. О формировании и распространении новых обычаев и праздников у народов СССР // СЭ. 1963. № 6.
- Крылов В.М. В Пенжинском районе // СС. 1935. № 1.
- Крылов В.М. Оленеводство Пенжинского района (Корякский национальный округ) // Ковязин Н.М., Крылов В.М., Подэкрат А.Г. Очерки по промысловому хозяйству и оленеводству Крайнего Севера. Л., 1936.
- Кузаков К.Г. У коряков среднего течения реки Пенжины // КСИЭ. 1959. Вып. 32. С. 122–129.
- Кузаков К.Г. Хозяйство, культура и быт колхозников Аянки (Пенжинский район Корякского национального округа) // ТИЭ, н.с. М., 1960. Т. 56. С. 199–213.
- Кузаков К.Г. Корякские колхозы. Петропавловск-Камчатский, 1969.
- Кузаков К.Г. К истории образования Корякского национального округа 1924–1932 гг. // Краеведческие записки КОКМ. Петропавловск-Камчатский, 1971а. Вып. 3. С. 3–10.
- Кузаков К.Г. Подъем экономики и культуры коренного населения Корякского национального округа // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера. М., 1971б.
- Кузаков К.Г. Социолого-лингвистические исследования в Корякском национальном округе // СЭ. 1972. № 5. С. 89–93.
- Кузаков К.Г. Заметки о населении Корякского национального округа // Краеведческие записки КОКМ Петропавловск-Камчатский, 1974а. Вып. 5. С. 139–145.
- Кузаков К.Г. Социолого-лингвистические исследования алеутского населения Командорских островов // Краеведческие записки. КОКМ. Петропавловск-Камчатский, 1974б.
- Кузаков К.Г. Маршрутами счастья (Социально-экономический очерк истории Корякского автономного округа). Петропавловск-Камчатский, 1980.
- Кузаков К.Г., Ларькин В.Г. Развитие экономики и культуры Корякского национального округа на современном этапе // Краеведческие записки КОКМ. Петропавловск-Камчатский, 1968. Вып. 1. С. 60–68.
- Кузнецова В.Г. Материалы по праздникам и обрядам амгуэмских оленных чукчей // Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1957. Вып. II. (ТИЭ, н.с. Т. XXXV).
- Кузнецова В.Г. Из неопубликованных материалов Чукотской экспедиции 1948–1951 гг. / вступ. ст., подгот. текста, примеч.: Е.А. Михайлова // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5. С. 136–164.
- Кук Д. Третье плавание капитана Джеймса Кука. Плавание в Тихом океане. 1776–1780 гг. М., 1971.
- Куликов М.И. Характер экономических (производственных) отношений у чукчей в конце XIX и начале XX в. // Сб. статей по истории Дальнего Востока. М., 1958.
- Кульгин // Легенды и мифы Севера. М., 1985.
- Культурное строительство на Дальнем Востоке (1917–1941 гг.). Документы и материалы. Владивосток, 1982.
- Культурно-историческое развитие народов Камчатки: Доклады международной научно-практической конференции: Петропавловск-Камчатский. 1999.
- Курдина Н.Я. Я – гражданин Советского Союза: Современные обряды – в жизнь // Из опыта работы обрядовых комиссий Тигильского района. Палана, 1975.
- Курилов Г.Н. О некоторых юкагирских топонимах // Советское финноугроведение. Таллин, 1968. Т. IV, вып. 1. С. 67–70.
- Курилов Г.Н. О терминах родства и свойства тундренных юкагигов // СЭ. 1969. № 2. С. 92–96.
- Курилов Г.Н. Сложные имена существительные в юкагирском языке. Л., 1977.
- Курилов Г.Н. Лексика спортивных игр юкагигов тундры. Якутск, 1999.
- Курилов Г.Н. Юкагирско-русский словарь. Новосибирск, 2001.
- Курилов Г.Н. Лексикология современного юкагирского языка. Новосибирск, 2003.
- Курилов Г.Н. Юкагиры и их фольклор // Фольклор юкагигов: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 2005. Т. 25. С. 12–44.
- Кушелевский Ю.И. Северный полюс и Земля Ямал. СПб., 1868.
- Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М., 1997.
- Лавров И.П. Об изобразительном искусстве нивхов и айнов // КСИЭ. М.; Л., 1949, вып. 5.
- Лазарев А.П. Записки о плавании военного шлюпа “Благонамеренного” в Берингов пролив и вокруг света для открытий в 1819–1822 гг. М., 1959.
- Лауфер Б. Декоративное искусство народов Амура. Нью-Йорк, 1902.
- Лебедев В.В. Похоронный обряд ачайваемских коряков-оленьеводов // ПИИЭ. 1975 г. М., 1977.

- Лебедев В.В., Симченко Ю.В. Ачайваймская весна. М., 1983.
- Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск, 1982.
- Лебединцев А.И. Древние приморские культуры Северо-Западного Приохотья. Л., 1990.
- Лебединцев А.И. Эскимосо-алеутское влияние на формирование и развитие приморских культур в Северном Приохотье // Историко-культурные связи между коренным населением Северо-Западной Америки и Северо-Восточной Азии: К 100-летию Джезуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции: Материалы межд. науч. конф. Владивосток, 1998. С. 121–127.
- Лебединцев А.И. К дискуссии о выделении токаревской культуры // II Диковские чтения: мат-лы науч.-практ. конф., посвящ. 70-летию Дальстроя. Магадан, 2002. С. 388–393.
- Лебединцев А.И. К проблеме происхождения древних приморских культур Севера Дальнего Востока // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2003. № 2. С. 87–93.
- Лебединцев А.И. Проблема происхождения древних приморских культур Чукотки // Вестник СВНЦ. Магадан, 2006. № 3. С. 71–81.
- Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
- Левин М.Г. К антропологии чукчей // Антропологический журнал. М., 1936, № 2. С. 228–232.
- Левин М.Г. О происхождении и типах упряжного собаководства // СЭ. 1946. № 4.
- Левин М.Г. Антропологический тип якутов // КСИЭ. 1947. Вып. III.
- Левин М.Г. Краниологические типы чукчей и эскимосов (в связи с вопросами этногенеза северо-восточной Азии) // Сб. МАЭ.Х. М.; Л., 1949.
- Левин М.Г. Группы крови у чукчей и эскимосов // СЭ. 1958а. № 5.
- Левин М.Г. К проблеме происхождения северо-восточных палеоазиатов // Сборник статей по истории Дальнего Востока. М., 1958б.
- Левин М.Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958в. (ТИЭ, н.с. Т. 36).
- Левин М.Г. Новые материалы по группам крови у эскимосов и ламутов // СЭ. 1959. № 3. С. 98.
- Левин М.Г. Очерки по истории антропологии в России. М., 1960.
- Левин М.Г. Этническая антропология Японии. М., 1971.
- Леонтьев В.В. Национальные игры чукчей // На Севере Дальнем. Магадан, 1960. Кн. 1.
- Леонтьев В.В. Хозяйство и культура народов Чукотки (1958–1970 гг.). Новосибирск, 1973.
- Леонтьев В.В. По земле древних кереков. Магадан, 1976.
- Леонтьев В.В. Поселения и жилища кереков // Труды СВКНИИ. Магадан, 1976. Т. 67. С. 158–164.
- Леонтьев В.В. Керекский способ погребения / Погребальная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 239.
- Леонтьев В.В. О Марье Кэрдэекене и ее повести “Сказание о старине и пароходе с красным флагом” // Кэрдэекене М. Сказание о старине и пароходе с красным флагом. Магадан, 1983а. С. 3–8.
- Леонтьев В.В. Этнография и фольклор кереков. М., 1983б.
- Леонтьев В.В., Новикова Е.А. Топонимический словарь Северо-Востока СССР. Магадан, 1989.
- Леонтьева Г.А. Якутский казак Владимир Атласов – первопроходец земли Камчатки. М., 1997.
- (Лессепс Ж.Б.) Лессепсово путешествие по Камчатке и по южной стороне Сибири. В 3-х ч. М., 1801.
- Ли М. Культура плетения: проблема сибирских истоков практики корзинodelия эскимосов Аляски // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки: Духовная культура. СПб., 1995. Вып. 2. С. 63–84.
- Лим С. Ч. История просвещения коренных народов Канады. Южно-Сахалинск, 2003.
- Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). Магадан, 1983.
- Липская-Вальронд Н.А. Материалы к этнографии гольдов // Сибирская живая старина. Иркутск, 1925. Вып. III–IV. С. 145–160.
- Литке Ф.П. Путешествие вокруг света на военном шлюпе “Сенявин” в 1926–1929 гг. М., 1948.
- Литке Ф.П. Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый океан на военном бриге “Новая Земля” в 1821–1824 гг. М., 1948.

- Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: Опыт этнографического исследования. Владивосток, 1922.
- Лопуленко Н.А. Социальное развитие эскимосов Аляски в освещении современных американских этнографов // Этнография за рубежом. М., 1979. С. 250–273.
- Лопуленко Н.А. Американские эскимосы // Семья у народов Америки. М., 1991.
- Лопуленко Н.А. Эскимосы США и Канады: Очерки социально-культурного развития (60–80-е гг. XX в.) М., 1998.
- Лопуленко Н.А. Народы Крайнего Севера России во второй половине 90-х гг. XX в. Экономика. Культура. Политика: Обзор по материалам российской прессы. М., 2000.
- Лубсаев Д.Д. Некоторые вопросы изучения обычаев и традиций бурятского народа // Вопросы преодоления пережитков прошлого и становление новых обычаев и традиций. Улан-Удэ, 1968. Вып. I.
- Лукашкина Т.П. Сказки бабушки Петровны. Петропавловск-Камчатский, 1991.
- Лукс К.Я. Проблема письменности у туземных народностей Севера // СС. 1930. № 1. С. 38–47.
- Лукьянченко Т.В. Материальная культура саамов (лопарей) Кольского полуострова в конце XIX–XX веке. М., 1971.
- Лыткин В.А. Музыкальный фольклор // История и культура чукчей. Л., 1987.
- Львов А.К. Культурные базы на Севере // Северная Азия. М., 1926. Кн. 3.
- Ляпунова Р.Г. Алеутские байдарки // Сб. МАЭ. Л., 1964а. Т. 22.
- Ляпунова Р.Г. Орудия охоты алеутов // Сб. МАЭ. Л., 1964б. Т. 22.
- Ляпунова Р.Г. Зооморфная скульптура алеутов // Сб. МАЭ. Л., 1967а. Т. 24.
- Ляпунова Р.Г. Экспедиция Э.Г. Вознесенского и ее значение для этнографии Русской Америки // Сб. МАЭ. 1967б. Т. 24.
- Ляпунова Р.Г. Материальная культура алеутов (к проблеме этногенеза): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1970.
- Ляпунова Р.Г. Этнографическое значение экспедиции капитанов П.К. Креницына и М.Д. Левашова на Алеутские острова (1764–1769 гг.) // СЭ. 1971. № 6.
- Ляпунова Р.Г. К вопросу об общественном строе алеутов середины XVIII в. // Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972.
- Ляпунова Р.Г. Очерки по этнографии алеутов (конец XVIII – первая половина XIX в.). Л., 1975а.
- Ляпунова Р.Г. Плетеные изделия алеутов // Сб. МАЭ. Л., 1975б. Т. 31.
- Ляпунова Р.Г. “Алеутская проблема” в новейших зарубежных исследованиях // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979. С. 185–208.
- Ляпунова Р.Г. Ворон в фольклоре и мифологии алеутов // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.
- Ляпунова Р.Г. Головные уборы алеутов в собрании МАЭ // Культура народов Америки. Л., 1985. С. 4–49.
- Ляпунова Р.Г. Алеуты: Очерки этнической истории. Л., 1987.
- Ляпунова Р.Г. К этнической истории командорских алеутов // Краевед. зап. КОКМ. Петропавловск-Камчатский, 1989. Вып. 6. С. 40–61.
- Ляпунова Р.Г. Празднества эскимосов острова Кадьяк // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992а. С. 71–87.
- Ляпунова Р.Г. Этнокультурные контакты русских с алеутами и тихоокеанскими эскимосами в XVIII–XIX вв. // Америка после Колумба: Взаимодействие двух миров. М., 1992б.
- Ляпунова Р.Г. Маски и другие атрибуты праздничных представлений эскимосов о. Кадьяк в собрании МАЭ // Кунсткамера: вчера, сегодня, завтра. СПб., 1996. Т. 1. С. 166–184.
- Ляпунова Р.Г. Этнографические коллекции по эскимосам-конягам в собрании МАЭ // Американские аборигены и их культура. СПб., 1998. С. 8–31.
- Ляпунова Р.Г. Орудия охоты на морских зверей и водоплавающих птиц // Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей. М., 2002. Т. 2: XX век. С. 261–283.
- Маак Р.К. Путешествие на Амур в 1855 г. СПб., 1859.
- Майдель Г.Л. Путешествие по северо-восточной части Якутской области в 1868–1870 годах. СПб., 1894. Т. 1.
- Майнов И.И. Население Якутии. Л., 1927.
- МакГи Р. Происхождение эскимосов: возможна ли альтернативная гипотеза? // СЭ. 1988. № 3. С. 110–115.
- Максимов А.Н. Об одном свадебном обряде // ЭО. М., 1908. М., 1909. № 4.

- Максимов А.Н. Превращение пола // Русский антропологический журнал. М., 1912. Кн. 29. № 1. С. 1–19.
- Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1992.
- Малочисленные народы Севера Сибири и Дальнего Востока: Проблемы сохранения и развития языков. СПб., 1997.
- Малокович В.Н. Праздник карагинских коряков “Хололо” // Краеведческие зап. КОКМ. Петропавловск-Камчатский, 1971. Вып. 3.
- Малокович В.Н. Корякские народные праздники // Краеведческие зап. КОКМ. Петропавловск-Камчатский, 1974а. Вып. 5. С. 68–85.
- Малокович В.Н. Лены счастья (корякские праздники). Петропавловск-Камчатский, 1974б.
- Мамчева Н.А. Нивхская музыка как образец раннефольклорной монодии. Южно-Сахалинск, 1996.
- Мамчева Н.А. “Нивхская виола” тынрын // Вестник Сахалинского музея: Ежегодник. Южно-Сахалинск, 1997. № 4. С. 214–236.
- Мамчева Н.А. Обрядовые музыкальные инструменты аборигенов Сахалина. Южно-Сахалинск, 2003.
- Мамчева Н.А. Нивхские варганы // Вестник СОКМ. № 12. Южно-Сахалинск, 2005. С. 71–85.
- Мандрик А.Т. История рыбной промышленности российского Дальнего Востока. Владивосток, 1994.
- Маргаритов В.П. Камчатка и ее обитатели // Зап. ПО РГО. Хабаровск, 1899. Т. V, вып. 1.
- Маски народов Сибири / Сост. С.В. Иванов. Л., 1975.
- Материалы для истории русских заселений по берегам Восточного океана. Приложение к Морскому сборнику № 1. СПб., 1861. Вып. IV: Извлечения из путевых записок Симпсона, директора Гудзонбайской компании, 1841 и 1842 гг.
- Материалы к истории Камчатской Епархии: Путевой журнал Камчатского Архиепископа Иннокентия, веденный им в третье путешествие по Камчатке и Охотской области в 1850–1851 годах // Православный сборник. Казань, 1908.
- Материалы съездов малочисленных народов Севера Якутии (1989–19993 гг.). Якутск, 1993.
- Махоркин И.Ф. Командорские острова // Вопросы географии Камчатки. Петропавловск-Камчатский, 1966. Вып. IV.
- Мейер Е.Е. Письма с Амура // Вестник Сахалинского музея: Ежегодник. Южно-Сахалинск, 2000. № 7.
- Мелетинский Е.М. Сказание о Вороне у народов Крайнего Севера (О древнейших фольклорных связях Азии и Америки) // Вестник истории мировой культуры. М., 1959. № 1.
- Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл Ворона. М., 1979.
- Мельчук И.А. Модель спряжения в алуторском языке: Предварительные публикации Института русского языка. Ч. 1, вып. 45; Ч. 2, вып. 46. М., 1973.
- Меновщиков Г.А. Эскимосско-алеутские параллели // Уч. зап. ЛГПИ им. А.И. Герцена. Л., 1959а. Т. 167.
- Меновщиков Г.А. Эскимосы. Магадан, 1959б.
- Меновщиков Г.А. Грамматика языка азиатских эскимосов. М.; Л., 1962. Ч. 1; М.; Л., 1967. Ч. 2.
- Меновщиков Г.А. Устное народное творчество как историко-этнографический источник. М., 1964а.
- Меновщиков Г.А. Язык сиренинских эскимосов. Л., 1964б.
- Меновщиков Г.А. Алеутский язык // Языки народов СССР. Л., 1968. Т. 5.
- Меновщиков Г.А. Об устном повествовательном творчестве народностей Чукотки и Камчатки // Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М., 1974. С. 5–48.
- Меновщиков Г.А. Язык науканских эскимосов. Л., 1975.
- Меновщиков Г.А. Китовый праздник *польа* у науканских эскимосов // Страны и народы Востока. Л., 1979. Вып. XX.
- Меновщиков Г.А. Язык эскимосов Берингова пролива. Л., 1980.
- 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., 1988а.

- Меновщиков Г.А. Устное повествовательное творчество эскимосов // Эскимосские сказки и мифы / Сост., пред. и примеч. Г.А. Меновщикова. М., 1988б.
- Меновщиков Г.А. Язык наукаанских эскимосов. СПб., 1995.
- Меновщиков Г.А. Азиатских эскимосов язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997а.
- Меновщиков Г.А. Сиренинских эскимосов язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997б.
- Меновщиков Г.А. Азиатские эскимосы // Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей. М., 2002. Т. 2: XX век. С. 284–299.
- Меновщиков Г.А., Вахтин Н.Б. Эскимосский язык. Л., 1990.
- Меркер П. Чуванская байка // Литературная Россия. 20 марта 1998 г.
- Меркер П. Как рождаются легенды // Крайний Север. 14 июля 2000 г.
- Меркушев И.Л. Нивхские топонимы как историко-этнографический источник // Арсеньевские чтения 7–8 апреля 1984 г.: Тез. докл. и сообщ. Хабаровск, 1984.
- Месс Л.А. Работы художественных мастерских Севфака // Искусство народностей Сибири. Л., 1930. С. 48–50.
- Месс Л.А. Скulptура народов Севера // Народное творчество. М., 1937. № 6. С. 28–29.
- Местные органы власти и хозяйственные организации на Крайнем Севере: Справочник для работников Севера / сост. Е. Кантор, И.М. Суслов, 1934.
- Меситыб Н.А. Алеутов религиозные верования // Религии народов современной России: Словарь. М., 1999. С. 14.
- Миддендорф А.Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири. СПб., 1869. Ч. I, 2 отд. 5: Сибирская фауна; 1878. Ч. II, отд. 6: Коренные жители Сибири.
- Миллер В.Ф. Материалы по наречиям инородцев Анадырского округа, собранные Н.Л. Гондатти // ЖС. СПб., 1897а. Вып. II, год 7.
- Миллер В.Ф. Об эскимосских наречиях Анадырского округа // ЖС. М., 1897б. Вып. II, год 7.
- Мильково 1743–1993 / Составитель и главный редактор А.Г. Попов. Петропавловск-Камчатский. 1993.
- Мир коренных народов – Живая Арктика. М., 2000. № 3.
- Миропольский В.П. Алеуты сегодня // Возрожденные народности. Владивосток, 1968.
- Митлянская Т.Б. Художники Чукотки. М., 1976.
- Митлянская Т.Б., Карахан И.Л. Новая жизнь древних легенд Чукотки. Магадан, 1986.
- Митрюкова Л. Исчезнув на востоке, когда приходит с запада // Северные просторы. М., 2000. № 2/3. С. 69–73.
- Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2.
- Михайлова Е.А. Маски азиатских эскимосов // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки: Духовная культура. СПб., 1995. Вып. 2. С. 47–62.
- Михайлова Е.А. Культовые предметы, связанные с праздниками азиатских эскимосов и приморских чукчей (по материалам МАЭ) // Традиционное мировоззрение народов Сибири. М., 1996. С. 45–79.
- Михайлова Е.А. К вопросу об истории погребальных сооружений азиатских эскимосов // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2000. С. 82–87.
- Михайлова Е.А. Теория этногенеза Л.Н. Гумилева и чукотской феномен в истории Российской Империи // Лев Николаевич Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. СПб., 2002. Т. 2. С. 132–137.
- Михайлова Е.А. К вопросу о преемственности в культуре азиатских эскимосов // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2004. С. 136–142.
- Мичи А. Путешествие по Амуру и Восточной Сибири. СПб.; М., 1868.
- Младописьменные языки народов Севера. М.; Л., 1959.
- Молл Т.А. Корякско-русский словарь. Л., 1960а.
- Молл Т.А. Очерк фонетики и морфологии седанкинского диалекта ительменского языка // Учен. зап. ЛГПИ. 1960б. Т. 167.
- Молл Т.А., Инэнлиэкэи П.И. Чукотско-русский словарь. Л., 1957.
- Морозова Г.Ф. Проблема приживаемости на современном этапе освоения восточных районов страны // Региональные проблемы социально-демографического развития. М., 1987.
- Моуэт Ф. Люди оленьего края. М., 1963.
- Мочанов Ю.А. Многослойная стоянка Белькачи I и периодизация казенного века Якутии. М., 1969.
- Мочанов Ю.А. Древнейшие этапы заселения Северо-Восточной Азии. Новосибирск, 1977.

- Мочанов Ю.А., Федосеева С.А. Основные этапы древней истории Северо-Восточной Азии // Берингия в кайнозое. Владивосток, 1976. С. 515–539.
- Мочанов Ю.А., Федосеева С.А. Основные итоги археологического изучения Якутии // Новое в археологии Якутии: Труды Приленской археологической экспедиции. Якутск, 1980. С. 3–13.
- Музыкальный фольклор народов Севера и Сибири. М., 1966.
- Муравьева И.А. Алюторский язык // Красная книга языков народов России: Энциклопедический словарь-справочник. М., 1994.
- Мурашко О.А. Популяционные аспекты этногенетических процессов у некоторых групп населения Севера и Северо-Востока Сибири // Этническая культура: динамика основных элементов. М., 1984.
- Мурашко О.А. К проблеме динамики структуры брачных связей смешанного населения Камчатки // Доклады МОИП. М., 1985а.
- Мурашко О.А. Старожилы Камчатки в историко-демографической и социально-экономической перспективе // Межэтнические контакты и развитие национальных культур. М., 1985б. С. 77–88.
- Мурашко О.А. Ительмены и камчадалы: метаморфозы этнической идентичности // Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты. История. Археология. Культурная антропология и этнография. М., 1996.
- Мурашко О.А. Ительмены и камчадалы // Сибирь: этносы и культуры (народы Сибири в XIX в.). Москва; Улан-Удэ, 1999а. Вып. 4.
- Мурашко О.А. Шаманство и традиционное мировоззрение ительменов // “Избранники духов” “Избравшие духов”: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова: Сб. статей ИЭА РАН. М., 1999б. С. 160–183.
- Мурашко О.А. Современная магико-мистическая практика у ительменов // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Материалы международного конгресса 7–12 июня 1999 г. М., 1999в. С. 196–201.
- Мурашко О.А. Эволюция шаманского праздника ительменов // Сакральное глазами “профанов” и “посвященных: Материалы междунар. междисциплинарного научно-практического конгресса 21–30 июня 2004 г. М., 2004. С. 121–126.
- Мухачев Б.И. Октябрь на Командорах // Возрожденные народности. Владивосток, 1968.
- Мухачев Б.И. Становление Советской власти и борьба с иностранной экспансией на Северо-Востоке СССР. Новосибирск, 1975.
- Надо делать баты // Абориген Камчатки. 1999. № 2(25).
- Нанайский фольклор: нингман сиохер, тэлунгу. Новосибирск, 1996.
- Нансен Ф. На крайнем Севере. М.; Л., 1926.
- Народное искусство Якутии: Альбом. Л., 1981.
- Народные истоки в живописи нивхского художника С. Гурка // Материалы по истории Дальнего Востока. Владивосток, 1974.
- Народы Америки. М., 1959.
- Народы Дальнего Востока СССР в XVII–XX вв.: Историко-этнографические очерки. М., 1985.
- Народы мира: Историко-этнографический справочник. М., 1988.
- Народы России: Энциклопедия. М., 1994.
- Народы Севера России (1960–1980-е годы). М., 1992 (Материалы к серии “Народы и культуры”. Вып. XVII).
- Народы Сибири. М.; Л., 1956.
- Национальная политика в императорской России: Поздние первобытные и предклассовые общества Севера Европейской России, Сибири и Русской Америки / Сост., ред. и вступ. ст. Ю.И. Семенов. М., 1998.
- Национальные меньшинства: эскимосы // <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,487047,00.html>.
- Национальный состав населения СССР. М., 1991.
- Начатки Христианского учения. СПб., 1840.
- Невельской Г.И. Подвиги русских морских офицеров на крайнем востоке России. 1849–1855. М., 1947.
- Невский Н.А. Айнский фольклор. М., 1972.
- Недьяков В.П., Отаина Г.А. Стативы от интранзитивов в нивхском языке // Культура народов Дальнего Востока СССР (XIX–XX вв.). Владивосток, 1978.

- Независимая газета. 26 ноября 2002 г.
- Неолит Северной Евразии. М., 1996.
- Нефедкин А.К. Военное дело чукчей (середина XVII – начало XX в.). СПб., 2003.
- Нивхи Сахалина: Современное социально-экономическое положение / Отв. ред. А.И. Бойко. Новосибирск, 1988.
- Николаева И.А., Хелимский Е.А. Юкагирский язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997.
- Николаева И.А., Шалугин В.Г. Словарь юкагирско-русский и русско-юкагирский (верхнеколымский диалект). СПб., 2002.
- Нилов В. Народные игры алеутов // Народное творчество. М., 2001. № 1.
- Нилов В. Алеуты: от магического обряда до инсценировок // Народное творчество. М., 2003. № 1.
- Нитчук Е.С. Элементы традиционной культуры в современной бытовой практике нивхов // Вестник Сахалинского музея: Ежегодник. Южно-Сахалинск, 2000. № 7.
- “Ничем от русских не отличать”: Документы XVIII века об отношении русской администрации к жителям Алеутских островов // Источник. М., 2002. № 2. С. 20–24.
- Новгородова Э.А. Мир петроглифов Монголии. М., 1984.
- Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984.
- Новик Е.С. К типологии жанров сказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986.
- Нордстрем Эстер Бленда. Деревня в тени вулкана. Петропавловск-Камчатский, 2000.
- Об изменении численности и состава населения малых народностей Камчатской области. Петропавловск-Камчатский, 1990.
- Об организации национальных объединений в районах расселения малых народностей Севера // Законодательные акты 1917–1992 гг. (Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера). М., 1992 (Материалы к серии “Народы и культуры”, вып. XI. Национальная политика в России, кн. 2.)
- Общественный строй у народов Северной Сибири / Отв. ред. Б.О. Долгих. М., 1970.
- Огрызко И.И. Расселение и численность ительменов и камчатских коряков в конце XVII в. // Уч. зап. ЛГПИ. Л., 1961. Т. 222. С. 171–208.
- Огрызко И.И. Дохристианские верования ительменов // Уч. зап. ЛГПИ. Псков, 1971. Т. 502. С. 109–125.
- Огрызко И.И. Очерки истории сближения коренного и русского населения Камчатки (конец XVII – начало XX в.). Л., 1973.
- Окладников А.П. Древние культуры Северо-Востока Азии по данным археологических исследований 1946 г. в Колымском крае // Вестник древней истории. М., 1947. № 1.
- Окладников А.П. У истока культуры народов Дальнего Востока // По следам древних культур: От Волги до Тихого океана. М., 1954.
- Окладников А.П. Утро искусства. Л., 1967.
- Окладников А.П. Археология Сибири вчера, сегодня и завтра // ВИ. 1968. № 5.
- Окладников А.П. Тунгусо-маньчжурская проблема и археология // История СССР. 1968. № 6.
- Окладников А.П. Неолит Сибири и Дальнего Востока // Каменный век на территории СССР. М., 1970.
- Окладников А.П. Петроглифы Нижнего Амура. Л., 1971.
- Окладников А.П. Иннокентий Вениаминов // Первопроходцы. М., 1983.
- Окладников А.П., Васильевский Р.С. По Аляске и Алеутским островам. Новосибирск, 1976.
- Окладников А.П., Деревянко А.П. Громатухинская культура. Новосибирск, 1977.
- Окладников А.П., Нарышкин В.В. Новые данные о культурах на Чукотском полуострове (Древнее поселение на р. Канчалан) // СЭ. 1955. № 1. С. 151–158.
- Окунь С.Б. Российско-Американская компания. М.; Л., 1939.
- Олсуфьев А.Б. Общий очерк Анадырской округи, ее экономического состояния и быта населения. СПб., 1896 (Зап. ПО РГО. Т. II, вып. 1).
- Орехов А.А. Предварительная типология костяных наконечников Северо-Западного Берингоморья // Краеведческие записки МОКМ. Магадан, 1971. Вып. 7.
- Орехов А.А. Древняя приморская культура Северо-Западного Берингоморья: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1980.
- Орехов А.А. Жергвенники Северо-Западного Берингоморья // Исследования по математике, экономике, истории, этнографии и археологии на Северо-Востоке. Магадан, 1982.

- Орехов А.А. Древняя культура Северо-Западного Берингоморья. М., 1987.
- Орехов А.А. Древнее поселение Русская Кошка I на побережье Анадырского лимана // Древние культуры Дальнего Востока СССР: (Археологический поиск). Владивосток, 1989. С. 25–29.
- Орехов А.А. Итоги исследования древнего поселения Гека I (лахтинская культура) // Древние памятники Севера Дальнего Востока (Новые материалы и исследования СВАКАЭ). Магадан, 1990. С. 80–87.
- Орехов А.А. Северо-Западное Берингоморье: развитие приморской адаптации древнего населения // Культура народов Сибири (материалы третьих Сибирских чтений). СПб., 1997. С. 16–26.
- Орехов А.А. Археологические комплексы оз. Красное (Восточная Чукотка) // Диковские чтения: Материалы науч.-практ. конф., посвящ. 75-летию со дня рожд. чл.-кор. РАН Н.Н. Дикова. Магадан, 2001а. С. 58–64.
- Орехов А.А. Северная Пацифика в голоцене (проблемы приморской адаптации): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2001б.
- Орехов А.А. Канчаланская приморская культура Восточной Чукотки // Северный археологический конгресс: тез. докл. (Ханты-Мансийск, 9–27 сент. 2002 г.). Екатеринбург, 2002. С. 31–33.
- Орехов А.А. Новые данные к характеристике древнекорякской культуры // Проблемы археологии и палеоэкологии Северной, Восточной и Центральной Азии: мат-лы междунар. конф. “Из века в век”, посвящ. 95-летию со дня рожд. акад. А.П. Окладникова, 50-летию Дальневост. археол. экспедиции РАН. Новосибирск, 2003. С. 279–284.
- Орехов А.А. Стратегия и тактика приморской адаптации древнего населения Северного и Западного Берингоморья // Дни Берингии: материалы междунар. науч.-практ. конф. (Анадырь, 18–21 сент. 2003 г.). М., 2004. С. 43–52.
- Орехов А.А. Модели приморской адаптации Берингоморья и Охотоморья (канчаланская и древнекорякская культуры) // Российский Дальний Восток в древности и средневековье (открытия, проблемы, гипотезы). Владивосток, 2005а. С. 319–357.
- Орехов А.А. Роль миграций в освоении природных ресурсов древним населением Западной Берингии (приморские культуры) // Северная Пацифика – культурные адаптации в конце плейстоцена и голоцена: Материалы междунар. науч. конф. “По следам древних костров...” Магадан, 2005б. С. 162–166.
- Орлова Е.П. Ительмены // Статистический бюллетень. Хабаровск; Благовещенск, 1927. № 8–9. С. 35–78.
- Орлова Е.П. Коряки полуострова Камчатки // Северная Азия. М., 1929. № 3.
- Орлова Е.П. Xwangkuta ihaput (“Наша книга”). СПб., 1932.
- Орлова Е.П. Азиатские эскимосы // Изв. ВГО. Л., 1941. Т. 73, вып. 2.
- Орлова Е.П. У алеутов на Командорских островах // Известия СО АН СССР. 1962. № 8.
- Орлова Е.П. Чукотская, корякская, эскимосская, алеутская резная кость. Новосибирск, 1964.
- Орлова Е.П. Обряд погребения и погребальная одежда коряков Камчатской области // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974. Вып. 4.
- Орлова Е.П. Верования камчадалов-ительменов // Страны и народы Востока. М., 1975. Вып. XVII, кн. 3. С. 127–137.
- Орлова Е.П. Ительмены: Историко-этнографический очерк. СПб., 1999.
- Осипова М.В. Обряды и обряды айнов в системе культурного взаимодействия с аборигенами Нижнего Амура и о. Сахалин. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владивосток, 2006.
- Основные показатели развития экономики и культуры малочисленных народов Севера (1980–1989 гг.). М., 1990.
- Островский А.Б. Семантика медвежьих онгонов // СЭ. 1989. № 6.
- Островский А.Б. Образ медведя в лечебной магии народов Амура и Сахалина (На основе коллекций ГМЭ народов СССР) // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л., 1990.
- Островский А.Б. Миф, экология, мышление: “дом горных жителей” в представлениях нивхов // ЭО. 1992. № 3.
- Островский А.Б. Тело человека и тело зверя (на материалах медвежьего культа у народов Сибири и Дальнего Востока) // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1992. № 4.
- Островский А.Б. Водная стихия в мифологическом мышлении нивхов // Природа и цивилизация. Реки и культуры: Мат-лы конф., посвящ. 100-летию выхода в свет первого русского издания книги выдающегося ученого Л.И. Мечникова “Цивилизации и великие исторические реки”. СПб., 1997а.

- Островский А.Б. Мифология и верования нивхов. СПб., 19976.
- Островский А.Б. Пятиричность в мифологической традиции палеоазиатов // Народы и культуры Дальнего Востока: взгляд из XXI века. Южно-Сахалинск, 2003а.
- Островский А.Б. Числовой код в мифологическом нарративе культур Тихоокеанского Севера // ЭО. М., 2003б. № 2.
- Отаина Г.А. Отражение мифологических и религиозных представлений в нивхском языке // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. Владивосток, 1973.
- Отаина Г.А. Нивхские топонимы // Филология народов Дальнего Востока (ономастика). Владивосток, 1977. С. 67–73.
- Отаина Г.А. Качественные глаголы в нивхском языке. М., 1978.
- Отаина Г.А. Нивхские народные песни // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток, 1981. С. 110–124.
- Отаина Г.А. Отражение этнокультурных процессов в нивхском языке // Традиция и современность в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток, 1983.
- Отаина Г.А. Отражение мифологических и религиозных представлений в нивхском языке // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. Владивосток, 1984.
- Отаина Г.А. Жанровая специфика нивхских настундов // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986.
- Отаина Г.А. Жанр тылгуров в нивхском фольклоре // Б.О. Пилсудский – исследователь народов Сибири: Мат-лы междунаро. науч. конф. Южно-Сахалинск, 1992а.
- Отаина Г.А. Жанр тылгуров в нивхском фольклоре // Sakhalin and B. Pilsudski. Южно-Сахалинск, 1992б.
- Отаина Г.А. Воспитание экологического сознания у народов Дальнего Востока // Культура Дальнего Востока, XX–XX вв. Владивосток, 1992в.
- Отаина Г.А. Нивхский фольклор (тексты) // Национальные меньшинства Сахалина: Исследования языков малочисленных народностей Сахалина (айны, ороки, нивхи) / Издано японским департаментом образования при содействии К. Мурасаки. Саппоро, 1993.
- Отаина Г.А. Народная медицина нивхов как фактор сохранения здоровья // Культура и этнос. Владивосток, 1994.
- Отаина Г.А. Фольклор в народной педагогике нивхов // Семья и семейный быт в восточных регионах России. Владивосток, 1997.
- Отаина Г.А., Соломонова Н.А. Поэтика песнопений нивхского шамана // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиция: Тезисы докладов международной конференции по шаманизму. Якутск, 1992.
- Открытие Америки продолжается / Ред. Г.И. Дзенiskeвич, А.Д. Дридзо. СПб., 2001. Вып. 3.
- Открытия русских землепроходцев и полярных мореходов XVII века на северо-востоке Азии: Сборник документов / Сост. Н.С. Орлова. М., 1951.
- Палеоазиатские языки. Л., 1986.
- Памятники сибирской истории XVIII века. СПб., 1882. Кн. 1: 1700–1713; СПб., 1885. Кн. 2: 1713–1724.
- Панфилов В.З. Грамматика нивхского языка. М.; Л., 1962. Ч. 1; М.; Л., 1965. Ч. 2.
- Панфилов В.З. Нивхский язык // Языки народов СССР. Л., 1968. Т. 5.
- Панфилов В.З. О самоназвании нивхов и названиях нивхов у соседних народов // Этнонимы. М., 1970.
- Панфилов В.З. Нивхско-алтайские языковые связи // ВЯ. 1973а. № 5.
- Панфилов В.З. О связях нивхского языка с некоторыми языками Юго-Восточной Азии // Генетические и ареальные связи языков Азии и Африки. М., 1973б.
- Патканов С.К. О приросте инородческого населения Сибири: Статистические материалы для освещения вопроса о вымирании первобытных племен. СПб., 1911.
- Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. СПб., 1912. Т. 2, вып. 3. Зап. РГО Отд-ние статистики.
- Певнов А.М. Глоттохронология и тунгусо-маньчжурская проблема // Археология и этнография народов Дальнего Востока. Владивосток, 1984.
- Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. М., 1958–1959. Т. I–III.
- Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 5–70.
- Пенская Т.В. Малые народы Сахалина в 1927–1928 годах: По страницам дневников врача Я.А. Воловика // Материалы к изучению истории и этнографии населения Сахалинской области. Южно-Сахалинск, 1986.

- Первов П.Д. Первоначальные жители крайнего Севера. Эскимосы // ЭО. М., 1930. № 1.
- Перевозчиков И.К. Камчадалы: История формирования генофонда смешанной группы // ВА. 1999. Вып. 90. С. 59–75.
- Перевозчиков И.В., Саливон И.Н., Тезако П.И. К антропологии хакасов // ВА. 1984. Вып. 73. С. 39–48.
- Перевозчиков И.В., Гудкова Л.К., Кочеткова Н.И., Маурер А.М. Антропология камчадалов. М., 1999. С. 76–86.
- Петрова-Бытова Т.Ф. Четыре камчатских танца. Петропавловск-Камчатский, 1964.
- Пивнева Е.А. Современная чукотская семья: структура и динамика развития (1970–1980-е годы). М., 1994.
- Пика И.А. Экономика переходного периода на российском Севере // Красная книга народов. М., 1998. Ч. 2.
- Пилсудский Б. Нужды и потребности сахалинских гиляков // Зап. ПО РГО. 1898. Т. 4, вып. 4. С. 1–38.
- Пилсудский Б. Краткий очерк экономического быта айнов острова Сахалин // Зап. ОИАК. Т. X. Владивосток, 1907а.
- Пилсудский Б. Некоторые сведения об отдельных айнских стойбищах на острове Сахалине // Зап. ОИАК. Т. X. Владивосток, 1907б.
- Пилсудский Б.О. Отчет Б.О. Пилсудского по командировке к айнам и орокам о. Сахалина в 1903–1905 гг. // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1907в. № 7. С. 20–52.
- Пилсудский Б.О. Аборигены острова Сахалина // ЖС. 1909. Т. 18, вып. 3, кн. 70–71. С. 3–16.
- Пилсудский Б. Роды, беременность, выкидыши, близнецы, уроды, бесплодие и плодовитость у туземцев о. Сахалина // ЖС. 1910. Вып. 1–2. С. 22–48.
- Пилсудский Б.О. На медвежьем празднике айнов о-ва Сахалина // ЖС. 1914. Пг., 1915. Т. XXIII, вып. 1–2.
- Пилсудский Б.О. Поэзия гиляков // Краеведческий бюллетень. № 1. Южно-Сахалинск, 1990. С. 76–111.
- Пилсудский Б. Проказа у гиляков и айнов // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1991. № 3. С. 85–97.
- Пилсудский Б.О. Фольклор сахалинских айнов. Интернет-публикация (http://www.icrap.org/Folklor_sachalinskich_Ainov.html).
- Питулько В.В. Восточночукотские поздненеолитические памятники: проблема соотношения с ымыяхтахской культурой // VI Арсеньевские чтения: Тез. докл. регион. науч. конф. по проблемам истории, археологии и краеведения. Уссурийск, 1992. С. 199–201.
- Питулько В.В. Морские адаптации на Северо-Востоке Азии // Диковские чтения: Материалы науч.-практ. конф., посвящ. 75-летию со дня рожд. чл.-кор. РАН Н.Н. Дикова. Магадан, 2001. С. 64–71.
- Питулько В.В. Пегтымельские петроглифы: датировка и события // II Диковские чтения: Материалы науч.-практ. конф., посвященной 70-летию Дальстроя. Магадан, 2002. С. 408–415.
- Питулько В.В. Голоценовый каменный век Северо-Восточной Азии // Естественная история российской Восточной Азии в плейстоцене и голоцене: Сб. статей. М., 2004. С. 99–151.
- Подвиги наших Колумбов в Восточном океане. Историческое обозрение образования Российско-Американской компании и действия ее до настоящего времени. Сост. П. Тихменев // Морской сборник. Приложение. Материалы для истории русских заселений по берегам Восточного океана. СПб., 1861. Вып. 1.
- Подлинные документы о плавании С.И. Дежнева // Русские арктические экспедиции XVII–XX вв. Л., 1964.
- Подмаскин В.В. Музыкальные инструменты удэгейцев // Национальные традиции в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток, 1987.
- Подмаскин В.В. Народная астрономия аборигенов Нижнего Амура и Сахалина // Россия и АТР. Владивосток, 1997. № 3.
- Подмаскин В.В. Традиционные метеорологические знания у народов Нижнего Амура и Сахалина (этнографический обзор по материалам XIX–XX вв.) // Этнокультурные процессы и общественное сознание у народов Дальнего Востока (XVII–XX века). Владивосток, 1998.

- Подмаскин В.В. Знания о фауне у народов Нижнего Амура и Сахалина в XIX–XX вв.: Историко-этнографический аспект // Традиционная культура Восточной Азии. Благовещенск, 2001.
- Подмаскин В.В. Народные знания о животных у народов Нижнего Амура и Сахалина в XIX–XX веках // Древняя и средневековая история Восточной Азии: К 1300-летию образования государства Бохай: Мат-лы междунаро. науч. конф. Владивосток, 2002.
- Подмаскин В.В. Народные знания нивхов // Традиционная культура народов Дальнего Востока России: Сб. материалов. Владивосток, 2003.
- Подпечников В.Л. Поселок у мыса Иль-Ых // Труды ГАСО. Южно-Сахалинск, 1995. № 1.
- Полевой Б.П. Первооткрыватели Курильских островов. Южно-Сахалинск, 1984.
- Полевой Б.П. Новое об открытии Камчатки. В 2-х ч. Петропавловск-Камчатский, 1997.
- Поляков И.С. На Сахалине // Живописная Россия. Т. XII. СПб., 1895.
- Помишин С.Б. Происхождение оленеводства и domestикация северного оленя. М., 1990.
- Понкратова И.Ю. Гончарство Северо-Востока Азии (как культурно-историческое явление): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владивосток, 2000.
- Понкратова И.Ю. Керамический орнамент Северо-Восточной Азии // Археология и культурная антропология Дальнего Востока. Владивосток, 2002. С. 116–126.
- Понкратова И.Ю. Гончарство Севера Дальнего Востока и морская адаптация // Северная Пасифика – культурные адаптации в конце плейстоцена и голоцена: Материалы междунар. науч. конф. “По следам древних костров ...”. Магадан, 2005. С. 166–170.
- Пономаренко А.К. Древняя культура ительменов Восточной Камчатки. М., 1985.
- Пономаренко А.К. Древняя культура ительменов Камчатки. Петропавловск-Камчатский, 2000.
- Пономаренко А.К. Рецензия на автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук А.В. Пташинского “Культура охотников на морского зверя северо-восточного побережья Охотского моря (I–II тысячелетия н.э.)” // Краеведческие зап. КОКМ. Петропавловск-Камчатский, 2002. Вып. 12. С. 215–225.
- Попов А.А. Тавгийцы. М.; Л., 1936.
- Попов А.А. Нганасаны. М.; Л., 1948.
- Попов А.А. Плетение и ткачество у народов Сибири в XIX и первой четверти XX столетия // Сб. МАЭ. М.; Л. 1955. Т. 16. С. 41–146.
- Попов А.А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу // СЭ. 1958. № 2.
- Попов А.Н., Чикишева Т.А., Шпакова Е.Г. Бойсманская археологическая культура Южного Приморья (по материалам многослойного памятника Бойсмана II). Новосибирск, 1997.
- Попов М.И. Социолнгвистические аспекты преподавания родного языка в корякской школе // Малочисленные народы Севера Сибири и Дальнего Востока: Проблемы сохранения и развития языков. СПб., 1977.
- Попова Н.С. Arifetika. М.; Л., 1933. Ч. 1.
- Попова У.Г. Становление колхозного строя на Тауйском побережье // История и культура народов Северо-Востока СССР. Магадан, 1964. С. 136–158.
- Попова У.Г. Эвены Магаданской области. М., 1981.
- Поротов Г.Г. Сочинения. Петропавловск-Камчатский, 2003.
- Поселенные итоги туземной переписи 1926 г. Владивосток, 1928.
- Постников А.В. Исследование и картографирование Аляски и Алеутских островов: К истории контактов с местным населением // Историческая география России: новые подходы: Сб. статей, посвященный 70-летию В.М. Кабузана. М., 2004. С. 170–184.
- Посух О.Л., Вибе В.П., Сукерник Р.И., Осипова Л.П., Карафет Т.М. Генетическое и экологическое изучение коренных жителей Северо-Востока Сибири: Сообщение 4: Генофонд и генетическая структура трех современных популяций эвенов Якутии // Генетика. 1990. Т. 26. С. 16–37.
- Потапов И.А. Якутская народная резьба по дереву. Якутск, 1972.
- Потапов Л.П. Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций // Материальная культура и мифология. Л., 1981. Сб. МАЭ. Вып. XXXVII.
- Представления о природе и человеке у нивхов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая пол. XIX – нач. XX в.). Л., 1976.
- Пржевальский Н.М. Путешествие в Уссурийском крае. 1867–1869 гг. М., 1947.
- Про вражду рассказ // Леонтьев В.В. Этнография и фольклор кереков. М., 1983.

- Проект Этно-экологического информационного центра "Лач" по разработке базы данных по традиционному природопользованию коренных народов Камчатки // Значение традиционных знаний для устойчивого развития коренных народов. М., 2007.
- Прокопенко В.И. Традиционное физическое воспитание нанайцев: игры и состязания. Екатеринбург, 1992.
- Прокопенко В.И. Игры и национальные виды спорта нивхов Амура и Сахалина. Екатеринбург, 1993.
- Прокопенко В.И. Народные игры и физическое воспитание // История и культура орочей. СПб., 2001.
- Прокопенко В.И., Прокопенко В.В. Настольные игры коренных малочисленных народов Севера Российской Федерации. Екатеринбург, 2004.
- Прокофьев М.М. Новое об айнах о. Сахалина: Из неопубликованных материалов Б.А. Жеребцова за 1946 г. // Этнографические исследования СОКМ. Южно-Сахалинск, 1985.
- Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961.
- Протт В.Я. Чукотский миф и гиляцкий эпос // Протт В.Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. С. 300–302.
- Протодиакон П. Гольдская азбука для обучения гольдских и гилякских детей по слуховому способу. Казань, 1884.
- Прыткова Н.Ф. Одежда чукчей, коряков и ительменов // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 5–88.
- Пташинский А.В. Культура Теви – новая культура Северо-Восточного Приохотья // Тез. докл. и сообщ. Междунар. науч. конф. "Дальний Восток России в контексте мировой истории: от прошлого к будущему". Владивосток, 1996. С. 99.
- Пташинский А.В. Оставленные святыни: новый тип культовых памятников на Северо-Западном побережье Камчатки // Материалы и исследования по археологии Севера Дальнего Востока и сопредельных территорий. Магадан, 1997. С. 150–165.
- Пташинский А.В. Культура морских зверобоев северо-запада Камчатки // Исследования по археологии Севера Дальнего Востока. Магадан, 1999. С. 80–97.
- Пташинский А.В. Некоторые проблемы археологии и этногенетических реконструкций на Камчатке // Диковские чтения: Материалы науч.-практ. конф., посвященной 75-летию со дня рождения чл.-корр. РАН Н.Н. Дикова. Магадан, 2001. С. 111–114.
- Пташинский А.В. Культура охотников на морского зверя Северо-Восточного побережья Охотского моря (I–III тысячелетие н.э.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук М., 2002.
- Пусть говорят наши старики: Рассказы азиатских эскимосов-юпик. Записи 1975–1987 / Под научн. ред. И.И. Крупника. М., 2000.
- Путешествия и исследования лейтенанта Лаврентия Загоскина в Русской Америке в 1842–1844 гг. М., 1956.
- Пухта М.Н. О нивхском этикете // Известия Института наследия Бр. Пилсудского при Сахалинском государственном областном краеведческом музее. Южно-Сахалинск, 1999. № 3.
- Расмуссен К. Великий санний путь. Л., 1935.
- Рахманин Г.Е., Сергеев М.А. Очерки по охотничьему хозяйству и звероводству Крайнего Севера. Л., 1936.
- Редько Б.А. Алеуты Командорских островов // Производительные силы Дальнего Востока. Хабаровск; Владивосток, 1927. Вып. 5.
- Резиновский В.М. Ола: Историко-краеведческий очерк. Магадан, 1983.
- Ресин А.А. Очерк инородцев русского побережья Тихого океана. СПб., 1888. (ИРГО. Т. 24, вып. 3).
- Ресурсы традиционного природопользования народов Севера и Дальнего Востока России. Сб. статей / Отв. редакторы Е.В. Дульченко и Э. Кастен. Петропавловск-Камчатский, 1996. С. 15–97.
- Решения партии и правительства по хозяйственным вопросам (1917–1967 гг.). М., 1968. Т. 4.
- Рогинский Я.Я. Материалы по антропологии тунгусов Северного Прибайкалья // Антропологический журнал. М., 1934. № 3. С. 105–126.
- Рогинский Я.Я., Левин М.Г. Основы антропологии. М., 1955.
- Рогинский Я.Я., Левин М.Г. Антропология. М., 1978.
- Романов В.Т., Шейнин Ю.И. Музыкальные инструменты народностей Камчатки // Культура народов Дальнего Востока. Владивосток, 1984. С. 70–80.

- Роон Т.П. Одежда нивхов Сахалина в собраниях Сахалинского областного краеведческого музея // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1991. № 4.
- Роон Т.П. Мистический образ одежды (по материалам нивхского и ульгинского шаманства) // Вестник Сахалинского музея. Южно-Сахалинск, 1995. № 1.
- Роон Т.П. Классификация традиционной материальной культуры сахалинских нивхов и уильта (ороков) // Типология культуры коренных народов Дальнего Востока России (Материалы к историко-этнографическому атласу). Владивосток, 2003.
- Российского купца именитого Рыльского гражданина Григорья Шелехова первое странствование с 1783 по 1787 год из Охотска по Восточному океану к Американским берегам... СПб., 1793.
- Рощина Н.А. Производственные отношения ительменов в первой половине XVIII века // Уч. зап. МОПИ. 1953. Т. 28, вып. 2. С. 85–108.
- Рощина Н.А. Хозяйство и общественный строй ительменов в первой половине XVIII века // Уч. зап. МОПИ. 1956. Вып. 1. С. 50–82.
- Рубцова Е.С. Материалы по языку и фольклору эскимосов. (Чаплинский диалект). М.; Л., 1954. Ч. 1.
- Рубцова Е.С. Эскимосско-русский словарь. М., 1971.
- Руденко С.И. Древняя культура Берингова моря и эскимосская проблема. М.; Л., 1947.
- Руденко С.И. Культура доисторического населения Камчатки // СЭ. 1948. № 1. С. 153–179.
- Рудь Н.П. К вопросу о соотношении природного и культурного бытия человека (культурологический и этнографический аспекты) // Историко-культурное и природное наследие Дальнего Востока на рубеже веков: проблемы изучения и сохранения: Материалы Вторых Гродековских чтений. Хабаровск, 1999. С. 170–173.
- Рудь Н.П. Музыка и миф в духовной культуре нивхов // Сб. статей молодых ученых. Хабаровск, 2001. Ч. 2.
- Рудь Н.П. Орнамент как проявление мифологического сознания в духовной культуре нивхов // Культура как способ бытия человека в мире: Мат-лы III Всероссийской научно-практ. конф. Томск, 2002а.
- Рудь Н.П. Ритуал в духовной культуре нивхов: основные смыслы и функции // Гуманитарные науки: научно-теоретические, логико-методологические и учебно-методические аспекты: Мат-лы региональной научно-практ. конф. Комсомольск-на-Амуре, 2002б.
- Рультынэут Е.А. Чукотские и эскимосские танцы: Учеб.-метод. пособие / Под общ. ред. М.Я. Жорницкой. Магадан, 1989.
- Руссело Ж.-Л. Шаман эскимосов-юпик и его церемониальное облачение // “Избранники духов” – “Избравшие духов”: Традиционное шаманство и неошаманизм: Памяти В.Н. Басилова (1937–1998) / Сб. статей. М., 1999.
- Русская Америка в “Записках” Кирила Хлебникова. Ново-Архангельск / Сост., предисл., коммент. и указ. С.Г. Федорова; Отв. ред. В.А. Александров. М., 1985.
- Русская Америка в неопубликованных записках К.Т. Хлебникова. Л., 1979.
- Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Подгот. Ю.И. Смирнова, Т.С. Шенталинской. Новосибирск, 1991.
- Русские мореходы в Ледовитом и Тихом океанах: Сб. документов о великих русских географических открытиях на Северо-Востоке Азии в XVII веке / Сост. М.И. Белов. Л.; М., 1952.
- Русские открытия в Тихом океане и Северной Америке в XVIII веке. М., 1948.
- Русские экспедиции по изучению северной части Тихого океана в первой половине XVIII в.: Сб. документов. М., 1984.
- Русско-чукотский словарь. Петропавловск-Камчатский, 1927.
- Рыжков А. Девушка из стойбища Чайво // Тихоокеанская звезда. 1940. № 283. 5 декабря.
- Рычков Ю.Г. Материалы по антропологии западных тунгусов // Антропологический сборник. № III. М., 1961. С. 242–268. (ТИЭ, н.с. Т. LXXI.)
- Рычков Ю.Г. Особенности серологической дифференциации народов Сибири // ВА. 1965. Вып. 21.
- Рычков Ю.Г., Шереметьева В.А. Популяционная генетика алеутов Командорских островов (в связи с проблемами истории народов и адаптации населения древней Берингии) // ВА, 1972а, вып. 40.
- Рычков Ю.Г., Шереметьева В.А. Популяционная генетика народов Севера Тихоокеанского бассейна в связи с проблемами истории и адаптации населения. III. Популяции азиатских эскимосов и чукчей побережья Берингова моря // ВА, 1972б, вып. 42.

- Рычков Ю.Г., Шереметьева В.А. Генетика циркумполярных популяций Евразии в связи с проблемой адаптации человека // Адаптация человека. Л., 1976. Т. 3. С. 10–41.
- Савельева В.Н., Таксами Ч.М. Русско-нивхский словарь. М., 1965.
- Савельева В.Н., Таксами Ч.М. Нивхско-русский словарь. М., 1970.
- Савоскул С.С. Чуванцы // Земля и люди: Ежегодник. М., 1974.
- Савоскул С.С. Русская народная драма “Лодка” // СЭ. 1982. № 5. С. 120–122.
- Саладин д’Ангар Б. “Третий” пол // ЭО. 1994. № 2. С. 77–89.
- Санги В. Путешествие в “стойбище, где гудит ветер” // Дружба народов. М., 1967. № 4.
- Санги В.М. Алхтунд как жанр нивхского фольклора // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977.
- Санги В.М. Избранное. Л., 1983.
- Санги В.М. Человек Ыхмифа. М., 1986.
- Санги В.М. Песнь о нивхах. Эпическая поэма в мифах, сказаниях, исторических и родовых преданиях. М., 1989.
- Санги В. Неслышная любовь. М., 1990.
- Сарасино Гэндзо. Айну. Рекиси то миндзоку. Айны. История и обычаи. Токио, 1970.
- Сарингулян К.С. Очерк семиотической характеристики ритуала // Семиотика и проблемы коммуникации. Ереван, 1981.
- (Сарычев Г.А.) Путешествие флота капитана Сарычева по Северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану. СПб., 1802.
- Сарычев Г.А. Путешествие капитана Биллингса через Чукотскую землю от Берингова пролива до Нижнеколымского острога и плавание капитана Галла на судне “Черном Орле” по Северо-Восточному океану в 1771 г. СПб., 1811.
- Сарычев Г.А. Путешествие по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану. М., 1952.
- Сведения о чукчах капитана Шишмарева // Зап. ГДММ. СПб., 1852. Т. 10.
- Свердруп Г.У. Плавание на судне “Мод” в водах морей Лаптевых и Восточно-Сибирского. М., 1930.
- Свод этнографических понятий и терминов: Материальная культура. М., 1989. Вып. 3.
- Святитель Иннокентий Митрополит Московский и Иркутский // Тальцы. Иркутск, 1999. № 1. С. 5.
- Сибнев А.С. Исторический очерк главнейших событий на Камчатке. (1680–1856 гг.) // Морской сборник. СПб., 1869. Ч. 3–8.
- Север как объект комплексных региональных исследований / Под ред. В.Н. Лаженцева. Сыктывкар, 2005.
- Северная Азия. М., 1926. Кн. 3; 1927. Кн. 2.
- Северо-Восток России с древнейших времен до наших дней: новые экскурсии в историю. Магадан, 1996.
- Селиванова В. Русская березка // Счастья вам, люди! Петропавловск-Камчатский, 1974.
- Селиванова Н. Прикован к Камчатке навечно: Вступление // Георгий Поротов. Сочинения. Петропавловск-Камчатский, 2003. Т. 1–2.
- Сельскому учителю о народных художественных ремеслах Сибири и Дальнего Востока. М., 1983.
- Семенов Ю.И. Происхождение брака и семьи. М., 1974.
- Сергеев В.Д. Страницы истории Камчатки. Петропавловск-Камчатский, 1992.
- Сергеев М.А. Советская Камчатка. М.; Л., 1932.
- Сергеев М.А. Корякский национальный округ. Л., 1934.
- Сергеев М.А. Народное хозяйство Камчатского края. М.; Л., 1936.
- Сергеев М.А. Советские острова Тихого океана. Л., 1938.
- Сергеев М.А. Оборона Петропавловска на Камчатке (1854–1855). М., 1952.
- Сергеев М.А. Некапиталистический путь развития малых народов Севера. М.; Л., 1955. (ТИЭ, н.с. Т. XXVII).
- Серебренников И.И. Инородцы Восточной Сибири // Изв. ВСО РГО. Иркутск, 1914. Т. 43.
- Серошевский В.Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. М., 1993.
- Симченко Ю.Б. Особенности социальной организации палеоазиатов Крайнего Северо-Востока (коряки, чукчи, ительмены, эскимосы) // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970. С. 313–331.
- Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии: Этнографическая реконструкция. М., 1976.

- Симченко Ю.Б. Обычаи и обряды, связанные с рождением и смертью, у чукчей северной Камчатки // Этнодемографические особенности воспроизводства народов Севера России. М., 1995.
- Сирина А.А. Эскимосов религиозные представления // Религии народов современной России: Словарь. М., 1999.
- Сирина А.А. Кто такие камчадалы и почему ты – один из них? Государственная политика и проблемы формирования этнической идентичности камчадалов Магаданской области // В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях / Отв. ред. Е.А. Пивнева, Д.А. Фуни. М., 2005.
- Сиськова А.В. Жанры традиционного фольклора сахалинских нивхов на современном этапе // Культура народов Дальнего Востока: Традиции и современность. Владивосток, 1984а.
- Сиськова А.В. Традиционные музыкальные инструменты нивхов Сахалина // Культура народов Дальнего Востока: Традиции и современность. Владивосток, 1984б.
- Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М., 1974.
- Сказки Чукотки / Записала О.Е. Бабошина. М., 1958.
- Склонение в палеоазиатских и самодийских языках. Л., 1974.
- Скорик П.Я. Очерки по синтаксису чукотского языка: Инкорпорация. Л., 1948.
- Скорик П.Я. Устное творчество народов Северо-Востока Азии // На Севере дальнем. Магадан, 1957.
- Скорик П.Я. К вопросу о классификации чукотско-камчатских языков // ВЯ. 1958а. № 1.
- Скорик П.Я. К вопросу о сравнительном изучении чукотско-камчатских языков // Изв. АН СССР: Отделение литературы и языка. М., 1958б. Т. XVII, вып. 6. С. 534–546.
- Скорик П.Я. Чукотско-камчатские языки // Младописьменные языки народов СССР. М.; Л., 1959.
- Скорик П.Я. Керекский язык // Языки народов СССР. Л., 1968а. Т. V. С. 310–333.
- Скорик П.Я. Чукотско-камчатские языки // Языки народов СССР. Л., 1968б. Т. 5.
- Скорик П.Я. К генезису склонения в чукотско-камчатских языках // Склонение в палеоазиатских и самодийских языках. Л., 1974. С. 95–108.
- Скорик П.Я. Грамматика чукотского языка. М.; Л., 1961. Ч. 1; 1977а. Ч. 2.
- Скорик П.Я. К проблеме языковой общности аборигенов северо-востока Азии // ВЯ. 1977б. № 3. С. 27–36.
- Скоринов С.Н. Новые подходы в исследовании мифов и обрядов аборигенов Нижнего Амура и Сахалина // Зап. Гродековского музея. Хабаровск, 2002. Вып. 3.
- Скоринов С.Н. Мифология и обрядовая культура нивхов. Хабаровск, 2004.
- Слободзян М.Б. Новые исследования петроглифов реки Пегтымель // Естественная история российской восточной Арктики в плейстоцене и голоцене: Сб. статей. М., 2004. С. 89–98.
- Слободин С.Б. Археология Колымы и Континентального Приохотья в позднем плейстоцене и раннем голоцене. Магадан, 1999.
- Слободин С.Б. Перспективы археологических исследований ранних комплексов на Северо-Востоке Азии // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2000. № 4. С. 49–60.
- Слободин С.Б. Верхняя Колыма и Континентальное Приохотье в эпоху неолита и раннего металла. Магадан, 2001а.
- Слободин С.Б. Гипотезы о миграциях в Берингии в исследованиях XVI–XIX веков // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2001б. № 4. С. 13–20.
- Слободин С.Б. Этнокультурные миграции на севере Дальнего Востока по археологическим данным // Миграционные процессы на Дальнем Востоке (с древнейших времен до начала XX века): Мат-лы междунар. науч. конф. (Благовещенск, 17–18 мая 2004 г.). Благовещенск, 2004. С. 290–294.
- Слободин С.Б. Археологические данные об этнокультурных взаимодействиях на северо-востоке Азии // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: Мат-лы XIII Западно-Сибирской археолого-географической конференции. Томск, 2005а. С. 273–275.
- Слободин С.Б. Новые данные по культуре охотских эвенов // Наука Северо-Востока – начало века: мат-лы Всерос. науч. конф., посвящ. памяти академика К.В. Симакова и в честь его 70-летия (Магадан 26–28 апреля 2005 г.). Магадан, 2005б. С. 589–593.
- Слободин С.Б. К проблеме выделения археологических микрорайонов на Верхней Колыме // Университет в регионе: наука, образование, культура: мат-лы науч.-практ. конф. 5–6 декабря 2006 г. Магадан, 2007. С. 176–178.

- Словцов П.А. Историческое обозрение Сибири. СПб., 1886. Ч. 1.
- Слюнин Н.В. Экономическое положение инородцев северо-восточной Сибири // Изв. РГО. СПб., 1895. Т. XXXI.
- Слюнин Н.В. Охотско-Камчатский край: Естественноисторическое описание. СПб., 1900. Т. I, II.
- Смирнова Л.И. Миниатюрная корякская скульптура из кости и дерева // Страны и народы Востока. М., 1972. Вып. 13, кн. 2. С. 93–113.
- Смолицкий В.Г. Некоторые способы декорирования современной корякской одежды // Традиционное искусство и современные промыслы народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. М., 1981. С. 77–91.
- Смолицкий В.Г. Художественное плетение / Народные художественные ремёсла Корякского автономного округа // Сельскому учителю о народных художественных ремёслах Сибири и Дальнего Востока. М., 1983.
- Смоляк А.В. Об одном древнем типе жилища на северо-востоке Азии // Сб. МАЭ. М.; Л., 1957. Вып. XVII.
- Смоляк А.В. Заметки по этнографии нивхов Амурского лимана // Современное хозяйство и быт малых народов Севера. М., 1960.
- Смоляк А.В. Некоторые вопросы происхождения народов Нижнего Амура // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1961.
- Смоляк А.В. Магические обряды сохранения жизни детей у народов Нижнего Амура // Сибирск. этногр. сб.: Очерки по истории, хозяйству и быту народов Севера. М., 1962. Вып. 4. С. 267–275 (ТИЭ, н.с. Т. LXXXVIII).
- Смоляк А.В. Современные этнические процессы у народов бассейна Нижнего Амура // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М., 1970а.
- Смоляк А.В. Социальная организация народов Нижнего Амура и Сахалина в XIX – начале XX в. // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970б.
- Смоляк А.В. Родовой состав нивхов // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974а.
- Смоляк А.В. Тунгусоязычные компоненты в родовом составе нивхов // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1974б.
- Смоляк А.В. О взаимных культурных влияниях народов Сахалина и некоторых проблемах этногенеза // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975а.
- Смоляк А.В. Этнические процессы у народов нижнего Амура и Сахалина. М., 1975б.
- Смоляк А.В. Представление нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Смоляк А.В. Проблемы этногенеза тунгусоязычных народов Нижнего Амура и Сахалина // Этногенез народов Севера. М., 1980.
- Смоляк А.В. Нивхи / Свадебная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980.
- Смоляк А.В. Народы Нижнего Амура и Сахалина // Этническая история народов Севера. М., 1982.
- Смоляк А.В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина: Этногенетический аспект. М., 1984.
- Смоляк А.В. Этногенез народов Нижнего Амура и Сахалина // Народы Дальнего Востока в XVII–XX вв. М., 1985.
- Смоляк А.В. Традиционные календари коренных жителей Нижнего Амура // Новое в этнографии: ПИИЭА. М., 1989. Вып. 1.
- Смоляк А.В. Народы Севера и Дальнего Востока. Некоторые итоги // Семейный быт народов СССР. М., 1990.
- Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). М., 1991.
- Смоляк А.В., Соколова З.П. Традиционные и новые праздники и обряды у народов Севера // Традиционные и новые праздники и обряды в быту народов СССР. М., 1981.
- Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: Независимый экспертный доклад / Под ред. В.А. Тишкова. Новосибирск, 2004.
- Соколов А.М. Материальная культура айнов (XIII–XIX вв.): Историко-этнографическое исследование: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2007.

- Соколов А.П. Экспедиция к Алеутским островам капитанов Креницына и Левашова, 1764–1769 гг. // Зап. ГДММ. СПб., 1852. Ч. X.
- Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972.
- Соколова З.П. Эндогамный ареал и этническая группа. М., 1990.
- Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М., 1998.
- Сокольников Н.П. Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре // ЭО. 1911. 1912. № 3/4. С. 71–172.
- Сокольников Н.П. Охотничьи и промысловые звери Анадырского края // Бюллетень МОИП. М.; Л., 1927. Нов. сер. Т. 36, вып. 1–2.
- Соловечук Л.Л. Генетическая структура популяций коренных жителей Северо-Востока СССР. III. Азиатские эскимосы, береговые и оленные чукчи // Генетика. М., 1984. Т. 20. № 11.
- Соловечук Л.Л., Аршавский В.В. Популяционно-генетические изменения функциональной асимметрии головного мозга у коренного и пришлого населения Северо-Востока. Половозрастное распределение и семейные данные // Генетика, М., 1988. Т. 24, № 5.
- Соловечук Л.Л., Гельфгат Е. Л., Глушенко А.Н. Генетическая структура популяций коренных жителей Северо-Востока. Коряки Камчатки // Генетика, М., 1985. Т. 21. № 8.
- Соломонова Н.А. Некоторые особенности музыкального фольклора народов Приамурья // Культура Дальнего Востока СССР (XIX–XX вв.). Владивосток, 1978.
- Соломонова Н.А. Музыкальный фольклор народностей Нижнего Амура и Сахалина. Хабаровск, 1994.
- Соломонова Н.А., Отаина Г.А. Поэтика песнопений нивхского шамана // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. междунар. конф. по шаманизму. Якутск, 1992.
- Солярский В.В. Современное правовое и культурно-экономическое положение инородцев Приамурского края. Хабаровск, 1916.
- Сообщение статистического управления Сахалинской области “Малые народности Севера, Сибири и Дальнего Востока” (предварительные итоги Всесоюзной переписи населения 1979 г.). Южно-Сахалинск, 1979.
- Спеваковский А.Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов. М., 1988.
- Спиридонов В.К., Николаева И.А. Букварь для 1 класса юкагирских школ (верхнеколымский диалект). СПб., 1993.
- Список народностей Союза Советских Социалистических Республик. Л., 1927.
- Список населенных мест Камчатского округа с 4 картами: По материалам Приполярной переписи 1926–1927 гг. Хабаровск-Благовещенск, 1928.
- Спицын В.А. К исследованию полиморфизма сывороточных групп крови у народов Сибири. Гаптоглобины // Антропология и геногеография. Сб. в честь 80-летия В.В. Бунака. М., 1974.
- Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
- Старилов В.С. К биографии Афанасия Ермиловича Дьякова, первого марковского краеведа-самородка // Зап. ЧКМ. Магадан, 1961. Вып. 11.
- Старкова Н.К. Морской зверобойный промысел у ительменов (XVIII в. – начало XX в.) // Краевед. зап. КОКМ. Петропавловск-Камчатский, 1974. Вып. 4. С. 146–148.
- Старкова Н.К. Ительмены: Материальная культура (XVIII в. – 60-е годы XX в.): Этнографические очерки. М., 1976.
- Старкова Н.К. Рыболовство и орудия промысла у ительменов (конец XIX – начало XX в.) // Культура народов Дальнего Востока СССР. Владивосток, 1978. С. 75–80.
- Старкова Н.К. Погребальная обрядность ительменов в прошлом и настоящем // Традиции и современность в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток, 1983. С. 38–43.
- Старостин С.А. Праенисейская реконструкция и внешние связи енисейских языков // Кетский сборник: антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982. С. 144–237.
- Стебницкий С.Н. Корякские дети // СС. 1930. № 4.
- Стебницкий С.Н. У коряков на Камчатке. М., 1931.
- Стебницкий С.Н. Ительменский (камчадалский) язык // Языки и письменность народов Севера. М.; Л., 1934а. Ч. III: Языки и письменность палеоазиатских народов. С. 85–105.
- Стебницкий С.Н. Нымыланский (корякский) язык // Языки и письменность народов Севера. М.; Л., 1934б.
- Стебницкий С.Н. Основные фонетические различия диалектов нымыланского (корякского) языка // Памяти В.Г. Богораза (1865–1936). М.; Л., 1937. С. 285–307.

- Стебницкий С.Н. Нымылане-олоторцы: к вопросу о происхождении оленеводства у южных коряков // СЭ. 1938. № 1. С. 129–145.
- Стебницкий С.Н. Нымыланы-карагинцы по материалам С. П. Крашенинникова: К вопросу о происхождении карагинского диалекта нымыланского (корякского) языка в свете лингвистических материалов С.П. Крашенинникова // СС. 1939. № 2. С. 129–170.
- Стебницкий С.Н. Из истории падежных суффиксов в корякском и чукотском языках. Л., 1941.
- Стебницкий С.Н. Очерки по языку и фольклору коряков. СПб., 1994.
- Стебницкий С.Н. Очерки этнографии коряков. СПб., 2000.
- Стеллер Г.В. Из Камчатки в Америку: Быт и нравы камчадалов в XVIII в. / Пер. с нем. Л., 1927.
- Степанов А.Д. Ранний железный век Якутии: проблемы исследования в свете новейших археологических открытий (1978–1998 гг.) // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология: Сб. науч. тр. Новосибирск, 1999. С. 138–151.
- Степанов А.Д. Вопросы юкагирского и тунгусского этногенеза в изучении культур ранних металлов // Проблемы археологии и палеоэкологии Северной, Восточной и Центральной Азии: Мат-лы междунар. конф. “Из века в век”, посвященной 95-летию со дня рождения академика А.П. Окладникова и 50-летию Дальневосточной археологической экспедиции РАН. Новосибирск, 2003. С. 285–287.
- Степанов А.Д. Юкагирская проблема в изучении ымыяхтахской культуры и эпохи ранних металлов Якутии // Этносы Сибири. Прошлое, настоящее, будущее: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. Красноярск, 11–13 ноября 2004 г. В 2-х ч. Красноярск, 2004. Ч. 1. С. 145–153.
- Степанов Н.Н. К истории освободительной борьбы народностей Северо-Востока Сибири в XVII в. // Памяти В.Г. Богораза (1865–1936). М.; Л., 1937.
- Степанов Н.Н. “Пешие тунгусы” Охотского побережья в XVII в. // Экономика, управление и культура Сибири XVI–XIX вв. Новосибирск, 1965.
- Стефансон А.В. Охотники крайнего Севера. М.; Л., 1929.
- Степиенко-Куфтина В.Л. Элементы музыкальной культуры палеоазиатов и тунгусов // Этнография. М.; Л., 1930. № 3. С. 81–108.
- Стракач Ю.Б. Трудовое воспитание у малых народов Сибири в связи с развитием промыслово-оленинководческого хозяйства: Автореф. дис.... канд. педаг. наук. Новосибирск, 1963.
- Структура предложения в языках различных типов. Л., 1984.
- Суворов Е.К. Командорские острова и пушной промысел на них. СПб., 1912.
- Сукерник Р.И., Кроуфорд М. Популяционная генетика и первоначальное заселение Америки // Природа. М., 1984. № 4. С. 90–99.
- Сукерник Р.И., Кроуфорд М.Г., Осипова Л.П., Вибе В.П., Шенфилд М.С. Первоначальное заселение Америки в свете данных популяционной генетики // Экология американских индейцев и эскимосов. М., 1988. С. 19–32.
- Сукерник Р.И., Лемза М.В., Галактионов О.К. Группы крови АВН-секреторы среди чукчей северо-восточной Камчатки // Изв. СО АН СССР, 1979, вып. 1. № 5.
- Суханов А.С. Об одной рукописи этнографического содержания // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги, 1985. Л., 1987. С. 133–137.
- Сухорукова Е.С. “Крылатые предметы” Эквенского могильника: Закономерности художественного оформления и конструктивного устройства // ЭО. 1998. № 5. С. 67–82.
- Таксами Ч.М. Возрождение нивхской народности. Южно-Сахалинск, 1959.
- Таксами Ч.М. Селения, жилье и хозяйственные постройки нивхов Амура и западного побережья о. Сахалина (середины XIX – начало XX в.) // Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1961. Вып. III. С. 98–166 (ТИЭ, н.с. Т. LXIV).
- Таксами Ч.М. Русско-нивхский словарь. М., 1965.
- Таксами Ч.М. Нивхи: Современное хозяйство, культура и быт. Л., 1967.
- Таксами Ч.М. Материалы МАЭ по этнографии айнов Южного Сахалина // Сб. МАЭ. Л., 1969а. Т. XXV.
- Таксами Ч.М. Первобытно-родовые отношения и религиозные верования у нивхов // Страны и народы Востока. М., 1969б. Вып. 8.
- Таксами Ч.М. Нивхско-русский словарь. М., 1970а.
- Таксами Ч.М. Одежда нивхов // Одежда народов Сибири. Л., 1970б.
- Таксами Ч.М. Фольклорные материалы об истоках этнических и фольклорных связей народов Нижнего Амура и Сахалина // Фольклор и этнография. Л., 1970в.

- Таксами Ч.М. К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л. 1971. (МАЭ. Т. 27).
- Таксами Ч.М. Охотники, рыболовы, собиратели Нижнего Амура и Сахалина // Охотники, рыболовы, собиратели. Л., 1972.
- Таксами Ч.М. Общие элементы в традиционной культуре народов Тихоокеанского побережья СССР // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975а.
- Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975б.
- Таксами Ч.М. Некоторые общие черты летних средств передвижения у народов Нижнего Амура и Сахалина // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976а.
- Таксами Ч.М. Представления о природе и человеке у нивхов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976б.
- Таксами Ч.М. Система культов у нивхов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л., 1977. (Сб. МАЭ. Т. XXXIII.)
- Таксами Ч.М. Некоторые аспекты современной жизни малых народов Приамурья и Сахалина (по материалам экспедиции) // Этнографические аспекты изучения современности. Л., 1980а.
- Таксами Ч.М. Проблемы этногенеза нивхов // Этногенез народов Севера. М., 1980б. С. 196–210.
- Таксами Ч.М. Шаманство у нивхов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981.
- Таксами Ч.М. Общие черты в духовной культуре народов Приамурья и Сахалина // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984.
- Таксами Ч.М. Живые родники. Южно-Сахалинск, 1989.
- Таксами Ч.М. Нивхско-русские языковые связи // Контактологический энциклопедический словарь-справочник. М., 1994. Вып. 1: Северный регион: Языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока в контактах с русским языком.
- Таксами Ч.М. Ахт Ургун. Верный Ургун: Сказки народов Севера. Южно-Сахалинск, 1996.
- Таксами Ч.М. Шаман и Вселенная // Шаман и Вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С. 6–16.
- Таксами Ч.М. Айны Сахалина // Айнские коллекции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук: Каталог. Токио, 1998.
- Таксами Ч.М., Косарев В.Д. Экология и этнические традиции народов Дальнего Востока // Природа. М., 1983. № 12.
- Таксами Ч.М., Косарев В.Д. Кто вы, айны? М., 1990.
- Теин Т.С. Эскимосский праздник кита *польа* (на примере с. Наукан) // Краеведческие записки. Магадан, 1975. Вып. X.
- Теин Т.С. Археологические исследования на о. Врангеля // Новые археологические памятники Севера Дальнего Востока (по данным СВАКАЭ). Магадан, 1979. С. 53–63.
- Теин Т.С. Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Теин Т.С. Тайна Чертова Оврага. Магадан, 1983.
- Теин Т.С. Археологические свидетельства шаманизма у древних эскимосов // История, археология и этнография Северо-Востока России. Магадан, 1999. С. 96–99.
- Теин Т., Леонтьев В.В., Богословская Л.С. Науканские эскимосы и чукчи Уэлена: Использование продукции китобойного промысла // Тропую Богораза: Научные и литературные материалы / Составители и научные редакторы Богословская Л.С., Кривошеков В.С., Крупник И.И. М., 2008. С. 177–178.
- Терлецкий П.Е. Население Крайнего Севера Сибири. Л., 1932.
- Тернер К.Г. Синодонтия и сунадонтия: происхождение микроэволюция и расселение монголоидов в бассейне Тихого океана, Сибири и Америки с точки зрения одонтологии // Позднеплейстоценовые и раннеголоценовые связи Азии и Америки. Новосибирск, 1983. С. 72–76.
- Тимонина Б.Я. Я – гражданин Советского Союза // Счастья вам, люди! Петропавловск-Камчатский, 1974.
- Титов А.А. Сибирь в XVII в.: Сб. старинных русских статей о Сибири и прилежащих к ней землях. М., 1890.
- Тихвинский С. Записки миссионера. Воспоминания о жизни гольдов, гиляков, самогирцев, айнцев и других народах, обитающих по Амуру и его притокам: Гиляки // Благовещенские епархиальные ведомости. Благовещенск. 1913 г. № 9–11.

- Тишков В.А. Аборигены Канады: современная этноязыковая ситуация // 1986. № 6. С. 35–46.
- Тишков В.А. Тундра и море: Чукотско-эскимосская резьба по кости. М., 2008.
- Токарев С.А. Общественный строй якутов XVII–XVIII веков. Якутск, 1945.
- Токарев С.А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1955. (ТИЭ, № Т. 51).
- Токарев С.А. Этнография народов СССР. М., 1958.
- Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1964.
- Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1965.
- Токарев С.А. История русской этнографии. М., 1966.
- Токарев С.А. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи // Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972а.
- Токарев С.А. Проблемы социально-экономических отношений в доземледельческом обществе. Л., 1972б.
- Токарев С.А. История изучения календарных обычаев и поверий // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни развития обычаев. М., 1983.
- Токарев С.А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования // СЭ. 1980. № 3.
- Топоров В.Н. Праздник // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 329–331.
- Топоров В.Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- Традиционные знания ительменов Западного побережья Камчатки // Сохранение биоразнообразия лососевых Камчатки и их устойчивое использование. Петропавловск-Камчатский. 2006.
- Тропоу Богораза: Научные и литературные материалы. / Составители и научные редакторы Богословская Л.С., Кривошеков В.С., Крупник И.И. М., 2008.
- Трояков П.А. Промысловые и магические функции сказывания сказок у хакасов // СЭ. 1969. № 2. С. 24–34.
- Туголуков В.А. Поездка к чуванцам // ПИИЭ. 1974. М., 1975. С. 180–189.
- Туголуков В.А. Кто вы, юкагиры? М., 1979.
- Туголуков В.А. Этнические корни тунгусов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 152–176.
- Туголуков В.А. Эвены // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 155–167.
- Туголуков В.А. Социально-экономические и этнокультурные изменения у эвенов в советское время // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. 1985. С. 121–143.
- Туземное хозяйство низовьев Амура в 1927–1928 гг. (По материалам обследования 1928 г.). Хабаровск; Благовещенск, 1929.
- Тураев В.А. Россия и народы Дальнего Востока: взаимодействие двух миров // Вестник ДВО РАН. 1997. № 1. С. 22–27.
- Туров М.Г. К проблеме этногенеза и этнической истории эвенков // ЭО. 1998. № 3. С. 12–25.
- Тюшов В.Н. По западному берегу Камчатки // Зап. РГО по общей географии. СПб., 1906. Т. 37, № 2.
- Указание пути в Царствие Небесное: (Оригиналы катехизиса написанного в Алеуте). М., 1840.
- Уледов А.К. Структура общественного сознания. М., 1968.
- Улуру Адо. Рассказы Юко. Якутск, 1980.
- Уркачан А.Т. “Вэемлэн” (Лесная) – земля моих предков (Методическая помощь по сбору, сохранению и изучению традиционных обрядовых семейных праздников, обычаев, танцев). Петропавловск-Камчатский, 2002.
- Успенская В.И., Голованева Т.А. Ительменский фольклор. Ительменская разговорная речь. Петропавловск-Камчатский, 2004.
- (Ушаков и Елистратов И.) Западный берег Камчатки по описям Ушакова и Елистратова 1742 и 1787 гг. // Зап. ГДММ. СПб., 1852. Ч. X.
- Фадеева Е.В. Образ женщины в религиозном сознании и фольклоре материковых нивхов и нивхов острова Сахалин (середина XIX – начало XX в.) // Археология и этнология Дальнего Востока и Центральной Азии. Владивосток, 1998.
- Фадеева Е.В. Роль женщины в медвежьем празднике коренных народов Нижнего Амура: середина XIX – начало XX в. // Этнология и образование: проблемы интеграции академической науки и высшей школы: Мат-лы науч.-практ. конф. Владивосток, 2002.
- Файнберг Л.А. К вопросу о родовом строе алеутов // КСИЭ. М., 1955. Вып. XXIII. С. 68–77.

- Файнберг Л.А. Общественный строй эскимосов и алеутов: от материнского рода к соседской общине. М., 1964.
- Файнберг Л.А. Очерки этнической истории зарубежного Севера (Аляска, Канадская Арктика, Лабрадор, Гренландия). М., 1971.
- Файнберг Л.А. Охотники Американского Севера: Индейцы и эскимосы. М., 1991а.
- Файнберг Л.А. Современные проблемы этнической экологии Американского Севера // Этническая экология: теория и практика. М., 1991б. С. 325–352.
- Федосеева С.А. Ымыяхтахская культура Северо-Восточной Азии. Новосибирск, 1980.
- Федосеева С.А. История изучения ымыяхтахской культуры Северо-Восточной Азии // Проблемы археологии и перспективы изучения древних культур Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1982. С. 93–97.
- Федосеева С.А. Археология Якутии и ее место в мировой науке о происхождении и эволюции человечества: Очерки по дописьменной истории Якутии. Якутск, 1999 (Труды Приленской археологической экспедиции).
- Феест К.Ф. Искусство коренных народов Северной Америки / послесл., коммент. и пер. с англ. А.В. Ващенко. М., 1985.
- Фетисова Л.Е. Традиционный нивхский фольклор: жанровый состав и своеобразие // Типология культуры коренных народов Дальнего Востока России. Владивосток, 2003.
- Филимонов А.Г. Восприятие пространства в традиционной культуре нивхов // Сб. ст. молодых ученых. Хабаровск, 2001. Ч. 2.
- Филимонов А.Г. Общество и природа в традиционных представлениях нивхского этноса. Хабаровск, 2002.
- Филимонов А.Г. Коллективные представления нивхского этноса: взаимодействие человека, социума и природы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владивосток, 2002.
- Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск, 1998.
- Фольклор юкагиров Верхней Колымы: Хрестоматия / Сост. Л.Н. Жукова, И.А. Николаева, Л.Н. Демина. Якутск, 1989. Ч. 1, 2.
- Фольклор юкагиров: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 2005. Т. 25.
- Фридлиндер А. Амурские гиляки: Этнографический очерк. Владивосток, 1918.
- Хайлова Р.П. Нивхское имя. Южно-Сахалинск, 2009.
- Халдеева Н.И. Народы Сибири и Дальнего Востока: Буряты, хакасы. Дальний Восток // Этническая одонтология СССР. М., 1979.
- Халоймова К.Н. Букварь с приложением. Л., 1988.
- Халоймова К.Н. Итəмəн'ин крвэ хатас (Ительменский язык): Учебник и книга для чтения для 2 класса. Л., 1991.
- Халоймова К.Н. Ительменский язык: учебник для 2 класса. СПб., 1997.
- Халоймова К.Н. Ительменский язык: Учебник и книга для чтения для 3 класса. СПб., 1999.
- Халоймова К.Н. Ительменский язык: Учебник и книга для чтения для 4 класса. СПб., 2000.
- Халоймова К.Н., Володин А.П. Букварь для 1 класса ительменских школ. СПб., 1993. 122 с.
- Халоймова К.Н., Дююр М., Кастен Э. Ительменский язык и культура. WAXMANN. 2001.
- Халоймова К.Н., Дююр М., Кастэн Э., Лонгинов С. Историко-этнографическое учебное пособие по ительменскому языку. Петропавловск-Камчатский, 1995; 2000.
- Ханихара Кадзуро. Утинантю доко кара кита ка? Откуда пришли “утинантю”? // Рюкюсимпо, 07.01.1993.
- Хансен Й.Х. Мумии Килакитсока // Тайны тысячелетий: Забытые миры. Между прошлым и будущим. Тени минувшего. М., 1996. С. 43–51.
- Харузин Н.Н. Русские лопари (очерки прошлого и современного быта). М., 1890. (Изв. ОЛЕАЭ. Т. 66. Тр. этнографического отдела. Т. 10).
- Харузин Н.Н. “Медвежья присяга” и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов // ЭО. 1898. № 3.
- Хаттори Т. Гиляки: Сказки и обычаи. Саппоро, 1956.
- Хаховская Л.Н. Охотские метисы-камчадалы // Колымские вести. 2002. № 17. С. 25–33.
- Хаховская Л.Н. Камчадалы Магаданской области (история, культура, идентификация). Магадан, 2003.
- Хикл У. Проблемы общественной собственности: Модель Аляски – возможность для России. М., 2002.
- Хить Г.Л., Долинова Н.А. Расовая дифференциация человечества: дерматоглифические данные. М., 1990.

- Хлебников К. Первоначальные поселения русских в Америке // Радуга, Ревель, 1833. Кн. 4.
- Хлобыстин Л.П. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур севера Евразии. СПб., 1998.
- Холодович А.А. Айнский язык // Языки Азии и Африки. М., 1933. Т. V.
- Хомич Л.В. Ненцы. М.; Л., 1966.
- Хранители родовых очагов. Вторая международная полевая экспедиция. Воспоминания и рассказы / Ред. Виктория Петрашева, Камчатский Институт экологии и природопользования, Дэвид Кестер. Колумбийский университет. Петропавловск-Камчатский, 1995.
- Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В. Антропология. М., 1991.
- Хрусов Г.В. О возрождении корякского языка (К итогам анкетирования корякских школьников, март, 1997 г.) // Малочисленные народы севера Сибири и Дальнего Востока: Проблемы сохранения и развития языков. СПб., 1977. С. 154–161.
- Художественная обработка металла у нивхов // Культура народов Дальнего Востока СССР (XIX–XX вв.). Владивосток, 1978.
- Цеханская К.В. Предисловие // Колумбы Земли Русской. Хабаровск, 1989. С. 5–18.
- Цинциус В.И. Заметки о пиктографическом письме у гиляков // Языки и письменность народов Севера. Л., 1934. Ч. 3.
- Цинциус В.И. К этимологии алтайских терминов родства // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. Л., 1972.
- Чебоксаров Н.Н. Основные направления расовой дифференциации в Восточной Азии // ТИИЭ. Нов. сер. М.; Л., 1947. Т. 2.
- Чебоксаров Н.Н. Основные принципы антропологических классификаций // Происхождение человека и древнее расселение человечества. М.; Л., 1951. С. 291–325. (ТИИЭ, н.с. Т. XVI).
- Черников А.М., Сыроватский А.Д. Экспедиция И.И. Редовского в Якутию и к Охотскому морю (1806–1807 гг.) // Сб. науч. статей ЯРКМ. Якутск, 1966. Вып. 4. С. 170–191.
- Чернолусский В.В. Легенда об олесе-человеке. М., 1965.
- Чесноков Ю.В. Некоторые аспекты традиционного природопользования коряков // ПИИЭ, 1982. М., 1986. С. 142–149.
- Чесноков Ю.В. Олень в культуре северо-восточных палеоазиатов // Культура народов Сибири. СПб., 1997. С. 74–82.
- Чехов А.П. Остров Сахалин // Чехов А.П. Собр. соч. в 12 т. М., 1956. Т. 10.
- Численность и состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 г. М., 1984.
- Чистов К.В. Духовная культура и процессы этнической консолидации народов СССР // Современные этнические процессы в СССР. М., 1977а.
- Чистов К.В. Традиция, “традиционные общества” и проблема варьирования // СЭ. 1981. № 2.
- Членов М.А. О понятии “локуса” в традиционной социальной организации эскимосов // V Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Омск, 2003.
- Чтобы помнили // Информационный бюллетень “Кайра-вестник”, 2002, № 7 <http://www.kaira.seu.ru/kv/2002>
- Чубарова Л.И. Художественно-технические приемы обработки кожи и меха у чукчей, эскимосов и коряков // Традиционное искусство и современные промыслы народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. М., 1981. С. 91–104.
- Чубарова Л. Четыре раба за одну шляпу // Северные просторы. М., 2000. № 1. С. 94–96.
- Чубарова Л.И., Смолицкий В.Г. Художественная обработка меха / Народные художественные ремесла Корякского автономного округа // Сельскому учителю о народных художественных ремеслах Сибири и Дальнего Востока. М., 1983. С. 64–87.
- Чукотское и эскимосское искусство XIX–XX вв. (Из собр. музея): Каталог // Сергиево-Посад. гос. ист.-худож. музей-заповедник / Авт. вступ. ст. и сост. кат. А.К. Фисинина. М., 1995.
- Шавкунов Э.В. Культура чжурчженей-удигэ XII–XIII вв. и проблемы происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М., 1990.
- Шавров К.Б. О населении северной части полуострова Камчатки // Стат. бюллетень Дальневосточного статистического управления. Хабаровск; Благовещенск, 1927. № 5–6. С. 73–90.
- Шавров К.Б. Этнический состав и естественное движение населения северных окраин Дальневосточного края // Итоги переписи северных окраин Дальневосточного края (1926–1927). Благовещенск, 1929.

- Шадрин В.И. Исповедь на трудную тему // Северные просторы. М., 2000. № 1. С. 26–30.
- Шадрин В.И., Винокурова Л.И. Лесные юкагиры Якутии: Состояние этнической культуры // Межэтнические взаимодействия и социокультурная адаптация народов Севера России. М., 2006. С. 75–96.
- Шаньшина Е.В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России: Опыт мифологической реконструкции и общего анализа. Владивосток, 2000.
- Шаргородский С.М. Об юкагирских письменах // Землеведение. М., 1895. № 2–3.
- Шаталов В.С. Заря над Камчаткой. Владивосток, 1984.
- Шаховской А. Начало построения Гижигинской крепости // Вестник Европы. М., 1818. Ч. 102, № 24. С. 280–285.
- Шаховской А. Известия о Гижигинской крепости // Северный архив. СПб., 1822. Ч. 4. С. 283–312.
- Шашков С. Материалы для истории Северо-Восточной Сибири в XVIII в. // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. М., 1864. Кн. 3.
- Шафрановская Т.К. Народы Камчатки и прилегающих островов // Страны и народы Востока. 1968. Вып. VI. С. 61–67.
- Шейкин Ю.И. Задачи изучения музыкального фольклора коренного населения Приморья // Традиции и современность в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток, 1983. С. 66–68.
- Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск, 1996.
- Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование. М., 2002а.
- Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири // Традиционная культура народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России: Сб. материалов. Владивосток, 2002б.
- Шейкин Ю.И. Региональная специфика музыкальных традиций народов Сибири // Традиционная культура народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России: Сб. материалов. Владивосток, 2002в.
- [Шелихов Г.И.] Российского купца Григория Шелихова странствования из Охотска по Восточному океану к американским берегам. Хабаровск, 1971.
- Шенталинская Т.С. Марковские вечёрки. Магадан, 1983.
- Шенталинская Т.С. Андыльщина – местный песенный жанр русских колымчан // Русский фольклор в инокультурном окружении: Государственный республиканский центр русского фольклора: Сборник научных трудов. М., 1995. Вып. 6. С. 140–151.
- Шенталинская Т.С. Андыльщина (жанр-эндемик) // Экспедиционные открытия последних лет. СПб., 1996. С. 97–114.
- Шенталинская Т.С. Не прошло и ста лет // ЖС. М., 1999. № 2. С. 31–34.
- Шенталинская Т.С. Фольклорные ипостаси (новые факты по материалам американской Северо-Тихоокеанской экспедиции) // Традиционная культура. 2000. № 2. С. 43–49.
- Шенталинская Т.С. Знаки любви // ЖС. М., 2003. № 3. С. 9–14.
- Шенталинская Т.С. Элементы традиционной культуры аборигенов в русскоязычных анклавах на северо-востоке Сибири // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат-лов науч. конф.: Государственный республиканский центр русского фольклора. М., 2004. Вып. 6. С. 68–80.
- Шенталинская Т.С. Русская “Лодка” на крайнем Северо-Востоке // Русская народная песня: Неизвестные страницы музыкальной истории. СПб., 2009а. Вып. 2.
- Шенталинская Т.С. Фольклор чуванцев // ЭО. 2009б. № 3. С. 60–78.
- Шенталинская Т.С. Фонозаписи сибирского фольклора из американских архивов // Фольклор: Значение ранних записей: Сб. трудов Ин-та мировой литературы РАН. М., 2009в.
- Шереметьева В.А., Горшков В.А., Медников Б.М. Монокулярная история коряков Камчатки // Природа. М., 1983. № 1. С. 23–33.
- Шереметьева В.А., Рычков Ю.Г. Популяционная генетика народов Северо-Восточной Азии. М., 1978.
- Шестой расширенный пленум Комитета Севера при Президиуме ВЦИК. М., 1929.
- Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Уч. зап. Историко-филол. факультета в г. Владивостоке. Владивосток, 1919. Т. 1, отд. 1. С. 47–108.
- Широков Ю.А. Фольклорные мотивы в резьбе и гравировке по кости в искусстве чукчей и азиатских эскимосов // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986.

- Широков Ю.А. Фольклорные сюжеты в чукотско-эскимосской резной кости // Науч. сообщ. / Гос. музеев искусств народов Востока. М., 1991. Вып. 20. С. 108–127.
- Шмалев Т.И. Краткое описание народов Камчатки, učinённое в июле месяце 1773 г. командиром капитаном Тимофеем Шмалевым. М., 1774. (Опыт Трудов Вольного Российского собрания при Московском Университете. Ч. 1).
- Шнакенбург Н.Б. Нымыланы-кэрэки // СС. 1939. № 3.
- Шнейдер Е.П. Искусство народностей Сибири / Искусство народностей Сибири. Л., 1930.
- Шнирельман В.А. Рыболовы Камчатки: экономический потенциал и особенности социальных отношений // Ранние формы социальной стратификации: генезис, историческая динамика, потестарнополитические функции. М., 1973. С. 98–121.
- Шнирельман В.А. Происхождение скотоводства. М., 1980.
- Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. СПб., 1883. Т. I; 1899. Т. II.
- Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края: Этнографическая часть. Первая половина: Основные черты семейной, общественной и внутренней жизни. СПб., 1903. Т. 3.
- Штеллер Г.В. Описание земли Камчатки. Петропавловск-Камчатский, 1999.
- Штернберг Л.Я. Сахалинские гиляки // ЭО. 1893. № 2. С. 1–47.
- Штернберг Л.Я. Образцы материалов по изучению гиляцкого языка и фольклора, собранные на острове Сахалин и в низовьях Амура // Изв. имп. АН. СПб., 1900. V серия. Т. XIII, № 4.
- Штернберг Л.Я. Гиляки // ЭО. 1904. Кн. XVIII. № 4.
- Штернберг Л.Я. Гиляки (Оттиск “Этнографического обозрения”, кн. 60, 61, 63). М., 1905.
- Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. Т. 1. Образцы народной словесности, ч. 1.
- Штернберг Л.Я. Культ орла у сибирских народов: (Этюд по сравнительному фольклору) // Сб. МАЭ. Л., 1925. Т. 5.
- Штернберг Л.Я. Орнамент из оленьего волоса и иголки дикобраза: к методологии изучения орнамента // СЭ. 1931. № 3–4.
- Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933а.
- Штернберг Л.Я. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., 1933б.
- Штернберг Л.Я. Турано-ганованская система и народы Северо-Восточной Азии // Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., 1933в.
- Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Штернберг Л.Я. Дневник путешествия к восточным гилякам и орокам // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. Южно-Сахалинск, 2001. № 5. С. 217–283.
- Шубин В.О. Алеуты на Курильских островах // Этнографические исследования СОКМ. Южно-Сахалинск, 1985. Вып. 2. С. 14–27.
- Шубин В.О. Новые данные о культуре алеутов на Курильских островах // Этнографические исследования СОКМ. Южно-Сахалинск, 1987. С. 26–35.
- Шубин В.О. Жизнь “курильцев” на Камчатке в 1877–1888 гг. // Краевед. бюл. Южно-Сахалинск, 1992. № 4. С. 37–52.
- Шубин В.О., Косухин Г.И., Прокофьев М.М. Этнографические исследования Сахалинского областного краеведческого музея на Северном Сахалине. Южно-Сахалинск, 1984.
- Шубин В.О., Шубина О.А., Горбунов С.В. Неолитическая культура на Южном Сахалине. Южно-Сахалинск, 1982.
- Шумский М.Е. Сведения о туземных инородцах, проживающих в Приморской области. Владивосток, 1911. С. 3–7.
- Эвенбах Е.К. Орнаментированные бытовые изделия // Искусство народов Амура: каталог выставки. Л., 1959.
- Эвенский фольклор / Сост. К.А. Новикова. Магадан, 1958.
- Эверстов С.И. Этническая идентификация ымыяхтахских памятников Нижней Индигирки // Историко-культурные связи между коренным населением Северо-Западной Америки и Северо-Восточной Азии: К 100-летию Джезуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции: Мат-лы междунар. науч. конф. Владивосток, 1998. С. 206–210.
- Эверстов С.И. Изображение на бересте и этническая идентификация ымыяхтахских памятников Индигирки (в свете новых археологических открытий) // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология: Сб. науч. тр. Новосибирск, 1999. С. 54–64.
- Эверстов С.И. Орнаментальное искусство носителей ымыяхтахской культуры Нижней Индигирки (по археологическим материалам стоянки Сугуннаах) // Древняя и средневековая история Восточной Азии: К 1300-летию образования государства Бохай: Мат-лы междунар. науч. конф. (Владивосток, 21–26 сентября 1998 г.). Владивосток, 2001. С. 366–371.

- Зверстов С.И. Орудия охоты в эпоху камня и брони Индигирского Заполярья (к вопросу формирования традиционных форм хозяйства у малочисленных народов Севера). Новосибирск, 2002.
- Эдельман Д.И. Бурушаски язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997.
- Эмори Сусуми. Айны: прошлое и настоящее // Этнокультурные процессы и общественное самосознание у народов Дальнего Востока (XVII–XX века). Владивосток. 1998.
- Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М., 1987.
- Эртюков В.И. Усть-мильская культура эпохи бронзы в Якутии. М., 1990.
- Эскимосы. Мы не исчезнем! // Курьер ЮНЕСКО. 1975. № 2.
- Этническая история народов Севера. М., 1982.
- Этническое развитие народностей Севера в советский период. М., 1987.
- Этногенез народов Севера. М., 1980.
- Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции (1785–1795 гг.). Магадан, 1978.
- Этнологические исследования на Камчатке: Материалы международных научно-практических семинаров 2004 г. Петропавловск-Камчатский, 2005.
- Эчан В.И. Сборник методических и сценарных материалов в помощь коллективам художественной самодеятельности. Палана, 1990.
- Юагиры (историко-этнографический очерк) / Отв. ред. А.П. Окладников. Новосибирск, 1975.
- Ягловский А.Я. Арктическая Олера. Якутск, 2003.
- Языки Азии и Африки. М., 1979. Т. 3: Палеоазиатские языки.
- Языки и письменность народов Севера. М.; Л., 1934. Т. 3: Языки и письменность палеоазиатских народов.
- Языки мира. Палеоазиатские языки. М., 1997.
- Языки народов России: Красная книга: Энциклопедический словарь-справочник. М., 2002.
- Языки народов СССР. Л., 1968. Т. 5: Палеоазиатские языки.
- Языковая ситуация на Сахалине и в низовьях Амура // Нивхи Сахалина: Современное социально-экономическое развитие. Новосибирск, 1988.
- Ялеткан А.И. Ачайваямская группа коряков-оленьеводов: этнографические заметки // Краеведческие зап. КОКМ. Петропавловск-Камчатский, 1971. Вып. 3. С. 32–50.
- Якубовская Е.И. Традиционный фольклор русского населения Анадыря и Колымы в записи В.Г. Богораза и В.И. Иохельсона // Русский фольклор. СПб., 2008. Вып. 32. С. 181–246.
- Acculturation in 7 American Indian Tribes / Ed. by R. Linton. N.Y., 1940.
- Ackerman R. Ethnohistory in Southwestern Alaska and the Southern Yukion. Madison, 1970.
- Ackerman R.E. Settlements and sea mammal hunting in the Bering-Chukchi Sea region // Arctic Anthropology. Madison, 1988. Vol. 25, N 1. P. 52–79.
- Alekseer A.J. Fedor Petrovich Litke. Fairbanks, 1996.
- Alexeev V.P., Aroutiunov S.A., Sergeev D.A. Results of Historico-Ethnological and Anthropological Studies in the Eastern Chukchee Area // Inter-Nord. Paris, 1972. N 12.
- Aleut Dictionary / Compiled by Knut Bergsland. Fairbanks, 1994.
- Aleut Tales and Narratives / Collected 1909–1910 by Waldemar Jochelson. Ed. by K. Bergsland, M.L. Dirks. Fairbanks, 1990.
- Alliance in Eskimo society. Seattle; L., 1972.
- Anders G.C. Social and economic consequences of federal Indian policy: a case study of the Alaska natives // Economic development and cultural change. Chicago, 1989. Vol. 37, N 2.
- Arctic adaptations: Native whalers and reindeer herders of Northern Eurasia / Ed. by I. Krupnik, M. Levenson. Hanover, 1994.
- Arctic languages: An awakening / Ed. by D.R.F. Collis. Paris, 1990.
- Arima E.Y. Caribou Eskimo // Arctic: Handbook of North American Indians. Wash., 1984. Vol. 5: Arctic.
- Arima E. East Canadian Arctic kayak // Arctic. Calgary, 1990. Vol. 43, N 2.
- Arnold Ch.D., Hart E.J. The Mackenzie Inuit winter house // Arctic. Calgary, 1992. Vol. 45, N 2. P. 199–200.
- Arutunov S.A., Bronstein M.M. The problems of distinguishing between Old Bering Sea and Okvik // Jahrbuch des Bernischen historischen Museums. 1983–1984. Bern, 1985.

- Asatchaq. The things that were said of them: Shaman stories and oral histories of the Tikigaq people / Told by Asatchaq; Transliteration from the Inupiaq by Tukummiq, Lowenstein T.; Introduction and commentaries by Lowenstein T. Berkeley (Cal.) etc. Toronto, 1992.
- Atkinson L.W. Travels in the Regions of the Upper and Lower Amoor. L., 1860.
- Austerlitz R. Gilyak Nursery Words // Word. N.Y., 1956. U. 12.
- Austerlitz R. Native Seal Nomenclatures in South-Sahalin // Papers of the CIC Far Eastern language Institute. Ann Arbor, 1968.
- Austerlitz R. Two gilyak Song-texts: Offprint from Tirage, a part de to honor Roman Jakobson // Essays on the occasion of his seventieth birthday. Monton; The Hague; Paris, 1967.
- Balikci A. Regime matrimonial des Eskimaux Netsilik // Homme. La Haye; Monton, 1963. Vol. 3, N 3.
- Balikci A. Development of Basic Socioeconomic Units in two Eskimo Communities. Ottawa, 1964.
- Balikci A. Female infanticide on the Arctic Coast // Man. L., 1967. Vol. 2, N 4.
- Balikci A. The Netsilik Eskimos: Adaptive Processes // Man the Hunter. Chicago, 1968.
- Barger W.K. Inuit-Cree Relations in the Eastern Hudson Bay Region // Arctic Anthropology. Madison, 1979. Vol. 16, N 2.
- Batianova E.P. Ritual Violence among the Peoples of Northeastern Siberia // Hunters and Gatherers in the Modern World. N.Y.; Oxford, 2000. S. 150–163.
- Bergsland K. Is Lexico-Statistic Dating Valid? // Proceedings of XXXII International Congress of Americanists. Copenhagen, 1958.
- Bergsland K. Aleut Dialects of Atka and Attu // Transaction of the American Philosophical Society, n.s. Philadelphia, 1959a. Vol. 49, pt. 3.
- Bergsland K. The Eskimo-Uralic Hypothesis // Journal de la Societe Finno-Ougrienne. Helsinki, 1959b. Vol. 61.
- Bergsland K. Present and Past, Eskimo-Aleut // Keynote Speeches from the 6th Inuit Studies Conference, Copenhagen, October 1988. Copenhagen, 1989.
- Bergsland K. Comparative Aspects of Aleut Syntax // Journal de la Societe Finno-Ougrienne. Helsinki, 1989. Vol. 82.
- Bergsland K., Dirks M. Atkan Aleut School Grammar / University of Alaska. Anchorage, 1981.
- Berremann G.D. Aleut shamanism in the twentieth century? An assessment of evidence// To the Aleutians and beyond: The anthropology of William S. Laughlin. Copenhagen, 2002.
- Birket-Smith K. The Caribou Eskimos: Material and Social Life and Their Cultural Position // Report of the Fifth Thule Expedition 1921–1924. Copenhagen, 1929. Vol. 5, N 1–2.
- Birket-Smith K. The Eskimo. L., 1959.
- Black L. The Nivkh (Gilyak) of Sakhalin and Lower Amur // Arctic anthropology. Madison, 1973. Vol. X, N 1.
- Black L. The Nature of Evil: Of Whales and Sea Otters // Indians, Animals, and the Fur Trade. Athens, 1981.
- Black L. Aleut Art; Unangan Aguqaadangin: Unangan of the Aleutian Archipelago. Anchorage, 1982.
- Black L. Some Problems in the Interpretation of Aleut Prehistory // Arctic Anthropology. Madison, 1983. Vol. 20, N 1.
- Black L. Glory remembered: wooden headgear of Alaska See hunters. Juneau, 1991.
- Boas F. The Jesup North Pacific Expedition. Proceedings of the International Congress of Americanists. 13 Sec. N.Y., 1905. P. 91–100.
- Boas F. The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. N.Y., 1907.
- Bodenhorn B. "He used to be my relative": exploring the bases of relatedness among Inupiat of northern Alaska // Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship. Cambridge, 2000.
- Bogoras W. The Chukche. Material culture. Leiden; N.Y., 1904. Vol. 7. Part 1.
- Bogoras W. The Chukche. Religion. Leiden; N.Y., 1907. Vol. 7. Part 2.
- Bogoras W. The Chukche. Social organisation. Leiden; N.Y., 1909. Vol. 7. Part 3.
- Bogoras W. Chukchee Mythology. Leiden; N.Y., 1910. Vol. VIII, pt. I.
- Bogoras W. The Eskimo of Siberia. N.Y., 1913 // Mem. of the Amer. Mus. of Nat. Hist. Jesup North Pacific Expedition. Vol. 8.
- Bogoras W. Koryak texts. Publications of the American Ethnological society. Leiden, 1917. Vol. IV.
- Bogoras W. Tales of Yukaghir, Lamut and Russianized Natives of Eastern Siberia by Waldemar Bogoras // Anthropological papers of The American Museum of Natural History. N.Y., 1918. Vol. XX, pt. I.

- Bogoraz W. Chukche* // Handbook of American Indian Languages / Ed. by Franz Boas. Wash., 1922. Pt. 2.
- Bogoras W.* Early Migrations of the Eskimo between Asia and America // Proceedings of the 21st International Congress of Americanists. Goeteborg, 1924. Vol. 1.
- Bottino R.* Peopling of the Arctic: A computer simulation // Arctic. Calgary, 1987. Vol. 40, N 2.
- Boyer D.S.* The untamed Fraser river // National geographic. Wash., 1986. Vol. 170, N. 1.
- Briggs J.L.* Never in anger: Portrait of an Eskimo family. Cambridge (Mass.); L., 2000.
- Brody H.* Living Arctic: Hunters of the Canadian North. L., Boston, 1987.
- Bronshstein M.M.* Uelen hunters and artists // Inuit Studies. Quebec, 2007. Vol. 31, N 1–2.
- Buchner A.* Musikinstrumente der Völker. Prague, 1968.
- Burch E. (Jr.).* Marriage and divorce among the North Alaskan Eskimos // Anthropology for the eighties. N.Y.; L., 1970.
- Burch E. (Jr.).* Eskimo Kinsmen: Changing Family Relationships in Northwest Alaska. St. Paul, 1975.
- Burch E. (Jr.).* The Traditional Eskimo Societies in Northwest Alaska. Wash., 1979.
- Burch E. (Jr.).* The Traditional Eskimo Societies in Northwest Alaska // Alaska Native Culture and History. Osaka, 1980.
- Burch E. (Jr.).* The Eskimos. Norman, 1988.
- Cameron M., Weis M.* Organochlorine contaminants in the country food diet of the Belcher Island Inuit, Northwest Territories, Canada // Arctic. Calgary, 1993. Vol. 46, N 1.
- Cambell L., Munzell M.C.* The structural consequences of language death // Investigating obsolescent: Studeis in language contraction and death / Ed. by N.C. Dorian. Cambridge, 1992.
- Census of population. 1970. Wash., 1973. Vol. 1: Characteristics of populations: Pt. 3: Alaska.
- Census of population. 1980. Wash., 1981. Vol. 1, chap. A: Number of inhabitants; Pt. 3: Alaska.
- Chang C.* Nauyalik fish camp: An ethnoarchaeological study in activity-area formation // American antiquity. Wash., 1988. Vol. 53, N 1.
- Clark D.* Pacific Eskimo: historical ethnography // Handbook of North American Eskimo. Wash., 1984. Vol. 5.
- Collins H.B., Clark A.H., Walker E.H.* The Aleutian Islands: Their people and natural history. Wash., 1945.
- Collins P., Wenzel G., Condon R.G.* Modern food sharing networks and community integration in the Central Canadian Arctic // Arctic. Calgary, 1998. Vol. 51, N 4.
- Colt S.* Financial Performance of Native Regional Corporations // Alaska review of social economic conditions. Anchorage, 1991. N 2.
- Comrie B.* The Languages of the Soviet Union. Cambridge, 1981.
- Condon R.G., Collins P., Wenzel G.* The best part of life: subsistence hunting, ethnicity, and economic adaptation among young adult Inuit males // Arctic. Calgary, 1995. Vol. 48, N 1.
- Cook J.A.* Voyage to the Pacific Ocean. III. L., 1785.
- Crossroads of continents: Cultures of Siberia and Alaska / Ed. by W.W. Fitzhugh, A. Crowell. Wash.; L., 1988.
- Crowe K.J.* A history of the original peoples of Northern Canada. Kingston; Montreal, 1982.
- Cruikshank J.* Glaciers and climate change: perspectives from oral tradition // Arctic. Calgary, 2001. Vol. 54, N 4.
- Czaplicka M.A.* Aboriginal Siberia: A study in social anthropology. Oxford, 1969.
- Dahl J.* Self-government, land claims and imagined Inuit communities // Folk. København, 1988. Vol. 30.
- Dall W.* Alaska and its Resources. Boston, 1870.
- Dall W.H.* Alaskan Mummies // American Naturalist. Chicago, 1875. Vol. 9, N 8.
- Dall W.H.* On the Remains of Later Pre-historic Man Obtained from Caves in the Catherina Archipelago, Alaska Territory and Especially from the Caves of the Aleutian Islands // Smithsonian Contributions to Knowledge. Wash., 1880. Vol. 22.
- Dall W.H.* On Masks, Labrets, and Certain Aboriginal Customs // 3^d Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the Years 1881–1882. Wash., 1884.
- Damas D.* Three kinship systems from the Central Arctic // Arctic Anthropology. Madison, 1975. Vol. 12, N 1.
- Damas D.* The distribution and habits of the ringed seal and Central Eskimo settlement patterns // Anthropology, history and American Indians. Wash., 2002.
- D Anglure S.B.* L'Organization sociale traditionnelle des Esquimaux de Kangirsujuaak (Nouveau-Québec) // Université Laval. Centre d'Etudes Nordiques. Travaux Divers 17. Quebec, 1967.

- D'Anglure S.B.* Mission chez les Esquimaux Tarramiut du Nouveau-Quebec (Canada) // *Homme*. La Haye; Monton, 1967. Vol. 7, N 4.
- Darnell F.* Articles Education among the Native Peoples of Alaska // *Polar Record*. Cambridge, 1979. Vol. 19, N 122.
- Debetz G.F.* The Skeletal Remains of the Ipiutak Cemetery // *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, San Jose, Costa Rica. San Jose, 1959. Vol. 2.
- De Reuse W.J.* Siberian Yupik Eskimo. The Language and its Contacts with Chukchi / University of Utah Press. Logan, 1994.
- Dikov N.N.* The oldest sea mammal hunters of Wrangel Island, Alaska // *Arctic Anthropology*. Madison, 1988. Vol. 25, N 1.
- Dorais L.-J.* Inuit identity in Canada // *Folk*. København, 1988. Vol. 30.
- Driver H., Massey W.C.* Comparative Studies of North American Indians. Philadelphia, 1957.
- Drysek J., Young O.* Internal Colonialism in the Circumpolar North: The Case of Alaska // *Development and Change*. The Hague, Monton, 1985. Vol. 16, N 1.
- Ducker J.H.* Curriculum for a new culture: A case study of schools and Alaska natives, 1884–1947 // *Pacific Northwest Quart.* Seattle, 2000. Vol. 91, N 2.
- Dumond D.* The Eskimos and Aleuts. L., 1987.
- Dybbroe S.* Participation and control: Issues in the debate on women and development. A Greenlandic example // *Folk*. København, 1988. Vol. 30.
- Emsheimer E.* Bin giljakisches Schalgerät // *Festsschrift für Walter Wiora*. Kassel, 1967.
- Ervin A.M.* Styles and strategies of leadership during the Alaskan Native Land Claims movement: 1959–1971 // *Anthropologica*. N.S. Sudbury, 1987. Vol. 29, N 1.
- Ethnohistory in Southwestern Alaska and the Southern Yukon / Ed. by M. Lantis. Lexington, 1970.
- Fair S.W.* The Inupiaq Eskimo Messenger Feast: Celebration, demise and possibility // *Journal of American folklore*. Wash., 2000. Vol. 113, N 450.
- Falk K., Durinck J.* Thick-billed murre hunting in West Greenland, 1988–1989 // *Arctic*. Calgary, 1992. Vol. 45, N 2.
- Ferguson M.A.D., Messier F.* Collection and analysis of traditional ecological knowledge about a population of Arctic Tundra caribou // *Arctic*. Calgary, 1997. Vol. 50, N 1.
- Ferzacca S.* Frederica de Laguna and her reunion under Mount Sain Elias // *Expedition*. Philadelphia, 1998. Vol. 40, N 3.
- Fienup-Riordan A.* Collaboration on display: a Yup'ik Eskimo exhibit at three national museums // *American anthropologist*. Wash., 1999. Vol. 101, N 2.
- Fienup-Riordan A.* Yaqulget qaillun pilartat (what the birds do): Yup'ik eskimo understanding of geese and those who study them // *Arctic*. Calgary, 1999. Vol. 52, N 1.
- Fienup-Riordan A.* The living tradition of Yup'ik masks: Agayuliyararput, our way of making prayer. Seattle, 1996.
- Fortescue M., Jacobson S., Kaplan L.* Comparative Eskimo Dictionary. Fairbanks, 1994.
- Freed S.A., Freed R.S., Williamson L.* Capitalist philanthropy and Russian revolutionaries: The Jesup North Pacific expedition (1897–1902) // *American anthropologist*. Wash., 1988. Vol. 90, N 1.
- Freeman M.M.R.* A Social and Ecological Analysis of Systematic Female Infanticide Among the Netsilik Escimo // *American Anthropologist*. Wash., 1971. Vol. 73, N 5.
- Freeman M.M.R.* Arctic ecosystems // *Handbook of North American Indians*. Wash., 1984. Vol. 5: Arctic.
- Friesen T.M., Arnold Ch.D.* Zooarchaeology of a focal resource: dietary importance of beluga whales to the precontact Mackenzie Inuit // *Arctic*. Calgary, 1995. Vol. 48, N 1.
- Frohlich B.* Aleutian settlement distribution on Adak, Kagalaska, Buldir and Attu Islands. Aleutian Islands, Alaska // *To the Aleutians and beyond: The anthropology of William S. Laughlin*. Copenhagen, 2002. P. 63–88.
- Frohlich B., Laughlin S.B.* Unangan mortuary practices and the Umqan burials on Anangula Island, Aleutian Islands, Alaska // *To the Aleutians and beyond: The anthropology of William S. Laughlin*. Copenhagen, 2002. P. 83–120.
- Gallagher Th.J.* Language, native people, and land management in Alaska // *Arctic*. Calgary, 1992. Vol. 45, N 2.
- Georg R.S., Volodin A.P.* Die itelmenische Sprache. Wiesbaden; Harrassowitz, 1999.
- Gilberg R.* Nukagpianguaq and the royal Canadian mounted police // *To the Aleutians and beyond: The anthropology of William S. Laughlin*. Copenhagen, 2002.
- Goebel T., Waters M.R., Dikova M.* The Archaeology of Ushki Lake, Kamchatka, and the Pleistocene Peopling of the Americas // *Science*. Wash., 2003. Vol. 301.

- Golovko E.* Mednij Aleut or Copper Island Aleut: an Aleut Russian mixed language // *Mixed Languages: 15 Case Studies in Language Intertwining* (Studies in language and language use. 13) / Ed. by P. Bakker, M. Mous. Amsterdam, 1994.
- Golovko E.* A case of non-genetic development in the Arctic area: the contribution of Aleut and Russian to the formation of Copper Island Aleut // *Language Contact in the Arctic: Northern Pidgins and Contact Languages* / Ed. by E.H. Jahr and I. Broch. Berlin; N.Y., 1996.
- Golovko E., Vakhlin N.* Aleut in Contact: the CIA Enigma // *Acta Linguistica Hafniensia: International Journal of Linguistics*. Copenhagen, 1990. Vol. 22.
- Graburn N.* Eskimos Witout Igloos. Boston, 1969.
- Gray P.A.* Chukotkan reindeer husbandry in the post-socialist transition. *Polar Research*. Tromso, 2000. Vol. 19, N. 1. P. 31–38.
- Gray P.A.* Chukotkan reindeer husbandry in the twentieth century: In the image of the soviet economy // *Cultivating Arctic landscapes: knowing and managing animals in the circumpolar North*. / Eds. D. Anderson and M. Nuttall. Oxford, 2003.
- Gray P.A.* The Predicament of Chukotka's indigenous movement: Post-Soviet activism in the Russian Far North. Fairbanks, 2004.
- Gray P.A., Schweitzer P.A.* The Chukchi and Siberian yupiit of the Russian Far East // *Endangered peoples of the Arctic: Struggles to Survive and Thrive* / Edited by Milton M.R. Freeman. Westport, 2000.
- Gruzdeva E.* Aspects of Russian-Nivkh Grammatical Interference: The Nivkh Imperative // *Languages in Contact* / Ed. by D.G. Gilbers, J. Nerbonne, J. Shaeken. Amsterdam; Atlanta, 2000.
- Gruzdeva E.* The linguistic consequences of Nivkh language attrition // *SKY Journal of Linguistics*. Helsinki, 2002. N 15.
- Gubser N.J.* The Nunamiut Eskimo: Hunters of Caribou. New Haven, 1965.
- Guemple D.L.* Eskimo Band Organization and the "D.P. Camp" hypothesis // *Arctic Anthropology*. Madison, 1972. Vol. 9, N 2.
- Guemple D.L.* Kinship and Alliance in Belcher Island Eskimo Society // *Alliance in Eskimo Society: Proceedings of the American Ethnological Society*. Seattle, 1972.
- Gullov H. Chr.* Where is the Greenlandic qassi?: A study of settlement structures // *Folk*. København, 1988. Vol. 30.
- Hall L.* Great Whale River Eskimo Youth: Socialisation into the Northern Town Life // *Anthropologica*. Ottawa, 1973. Vol. 15, N 1.
- Hamilton J.D.* Arctic Revolution: Social change in the Northwest Territories. 1935–1994. Toronto; Oxford, 1994.
- Hammerich L.L.* Can Eskimo be related to Indo-Europien? // *International Journal of American Linguistics*. Chicago, 1951. Vol. 17, N 4.
- Hammerich L.L.* The Eskimo Language. Oslo, 1970.
- Handbook of North American Indians. Wash., 1984. Vol. 5: Arctic.
- Handbook of North American Indians. Wash., 1996. Vol. 17: Languages.
- Heinrich A.C.* Divorce as an alliance mechanism among Eskimos // *Alliance in Eskimo society*. Seattle, 1972.
- Hennigh L.* Function and Limitations of Alaskan Eskimo Wife Trading // *Arctic*. Calgary, 1970. Vol. 23, N 1.
- Henshaw A.S.* Location and appropriation in the Arctic: an integrative zooarchaeological approach to historic Inuit household economies // *Journal of anthropological archaeology*. N.Y., 1999. Vol. 18, N 1.
- Hickel W.* Crisis in the Commons: The Alaska Solution. Oakland, 2002.
- Hoffman B.W., Czederplitz J.M.C., Patrlow M.A.* Heads or tails: the zooarchaeology of Aleut salmon storage on Unimak Island, Alaska // *Journal of archaeological science*. L., 2000. Vol. 27, N 8.
- Honigsmann J.J.* Frobisher Bay Eskimo Childhood. Ottawa, Dept. of Indian and Northern Affairs. S.a.
- Hudson Mark J.* Ruins of identity: ethnogenesis in the Japanese Islands, Honolulu, 1999.
- Hrdlicka A.* The Aleutian and Commander Islands and their Inhabitants. Philadelphia, 1945.
- Hughes Ch.* An Eskimo deviant from the "Eskimo" type of social organization // *American Anthropologist*. Wash., 1958. Vol. 60.
- Hughes Ch.* An Eskimo village in the modern world. N.Y., 1960.
- Hughes Ch.* Under Four Flags // *Current Anthropology*. Chicago, 1965. Vol. VI, N 1.
- Hulley C.C.* Alaska: Past and Present. Portland, 1970.

- Ivanov V.* The Russian Orthodox Church of Alaska and the Aleutian Islands and its relation to Native American traditions: An attempt at a multicultural soc., 1794–1912. Wash., 1997.
- Jacobi A.* Carl Heinrich Merks ethnographische Beobachtungen über die Völker des Beringsmeers 1789–1791 // Baessler-Archiv. Berlin, 1937. Bd. XX, H. 3–4.
- Jacobson S.* Yupic Eskimo Dictionary. Fairbanks, 1984.
- Jacobson S.* A Practical Grammar of the St. Lawrence Island // Siberian Yupik Eskimo Language. Fairbanks, 1990.
- Jean-Luc Lambert.* Sortir de la nuit: Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibe'rien) // Etudes mongoles et sibe'riennes. P., 2002–2003, N 33–34.
- Jenness D.* The Life of the Cooper Eskimos // Report of the Canadian Arctic Expedition, 1913–1918. Ottawa, 1922. Vol. 12, pt. A.
- Jochelson W.I.* The Koryak. Prt. 1: Religion and Myths // Memoirs of the American Museum of Natural History (Publications of the Jesup North Pacific Expedition). Leiden, 1905. Vol. 2.
- Jochelson W.* The Koryak. Prt. 2: Material Culture and Social Organization // Memoirs of the American Museum of Natural History (Publications of the Jesup North Pacific Expedition). Leiden; N.Y., 1908. Vol. 6.
- Jochelson W.* The Yukaghir and Yukaghirized Tungus // Jesup north pacific expedition. Vol. IX: The Jesup North Pacific Expedition Publications. American Museum of Natural History, New York, Memoir, Vol. XIII. Leiden: E. J. Brill; New York: G.E. Stechert & Co., 1910. Pt. 1.
- Jochelson W.* The Yukaghir and Yukaghirized Tungus // Jesup North Pacific Expedition. Publications. Vol. IX. American Museum of Natural History. Memoir, Vol. XIII. Leiden: E.J. Brill; New York: G.E. Stechert & Co. 1924. Pt. 2.
- Jochelson W.I.* Archaeological Investigations in the Aleutian Islands. Wash., 1925.
- Jochelson W.* The Ethnological problems of Bering sea // The Journal of the American Museum of Natural History. N.Y., 1926. Vol. 26.
- Jochelson W.* Archaeological Investigations in Kamtchatka. Wash., 1928.
- Jochelson W.* History, Ethnology and Anthropology of the Aleut. Wash., 1933.
- Jochelson W.* History, Ethnology and Anthropology of the Aleut. N.Y., 1966.
- Jochelson W.* Aleut Tales and Narratives collected 1909–1910 by W. Jochelson / Ed. by K. Bergsland and M. Dirks. Fairbanks, 1990.
- Johnston T.F.* The Eskimo Songs of Northwestern Alaska // Arctic. Montreal, 1976. Vol. 29, N 1.
- Johnston T.F.* Song categories and musical style of the Yupik Eskimo // Anthropos. Freiburg, 1989. Bd. 84, N 4/6.
- Jones D.M.* Changes in Population Structure in the Aleutian Islands // University, of Alaska, Institute of Sociology, Economy and Government. Research. Note A-2. Fairbanks, 1970.
- Jones D.M.* Contemporary Aleut Material Culture // Modern Alaska Native Material Culture. Fairbanks, 1972.
- Jones D.M.* Patterns of Village Growth and Decline in the Aleutians / University of Alaska. Institute of Social, Economic, and Government Research. Fairbanks, 1973. N 11 Occasional Paper.
- Jones D.M.* Aleuts in Transition: A Comparison of Two Villages. Seattle, 1976.
- Jones D.M.* A Century of Servitude: Pribilof Aleuts Under U.S. Rule. Lanham, 1980.
- Jonsdottir B.* CT-scanning of Aleutian mummies // To the Aleutians and beyond: The anthropology of William S. Laughlin. Copenhagen, 2002.
- Johnston T.F.* The Eskimo Songs of Northwestern Alaska // Arctic. Montreal, 1976. Vol. 29, N 1.
- Johnston T.F.* Song categories and musical style of the Yupik Eskimo // Anthropos. Freiburg, 1989. Bd. 84, N 4/6.
- Kamchadal Texts collected by W. Jochelson / Ed. by D. S. Worth. Los Angeles, 1961.
- Karger N.K.* Bukvar. L., 1934.
- Kendal L., Mathe B., Miller T.R.* Drawing Shadows to Stone. The Photography of the Jesup North Pacific Expedition, 1897–1902. N.Y., 1997.
- Kendal L., Mathe B., Ross Miller T.* Drawing Shadows to Stone. The Photography of the jesup North Pacific Expedition, 1897–1902. American Museum of Natural History. 1997, N 4.
- Kershaw G.P., Scott P. A., Welch H.E.* The shelter characteristics of traditional-styled Inuit snow houses // Arctic. Calgary, 1996. Vol. 49, N 4.
- Kjellstrom R.* Eskimo marriage. Lund, 1973.
- Kleivan J.* West Greenland before 1950 // Handbook of North American Indians. Wash., 1934. Vol. 5.
- Knox N.W.* Journey in Russia. Wash., 1877.

- Koester D. *Life in Lost Villages: Home, Land, Memory and the Senses of Loss in Post-Jesup Kamchatka // Constructing Cultures Then and Now: Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition* / Laurel Kendall and Igor Krupnik, eds. N.Y., 2003.
- Koester D. *Global Movements and Local Historical Events: Itelmens of Kamchatka Appeal to the United Nations* // *American Ethnologist*. Wash., November, 2005. Vol. 32, N 4.
- Koester D. *Durativity and Religious Experience – Church Building in the Russian Far East* // *Annual Meetings of the American Anthropological Association*. November 15–19, 2006. San Jose, California, 2006.
- Krauss M. *Eskimo-Aleut* // *Current Trends in Linguistics*. The Hague, 1973. Vol. X, N 2.
- Krauss M. *Na-Dene and Eskimo Aleut* // *The Languages of Native America: Historical and Comparative Assessment*. Austin, 1979.
- Krauss M. *Alaska Native Languages: Past, Present, and Future* // *Alaska Native Language Center Research Papers*. Fairbanks, 1980. N 4.
- Krauss M.E. *Native Peoples and Languages of Alaska: Maps*. Fairbanks, 1982.
- Krauss M.E. *Language Many Tongues – Ancient Tales* // *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*. Wash., 1988.
- Krupnik I. *Extinction of the Sireniski Eskimo Language: 1895–1960* // *Etudes Inuit Studies*. Quebec, 1991. Vol. 15, N 2.
- Lambert J.-L. *Sortir de la nuit: Essai sur le Chamanisme nganassane* // *Etude mongoles et Sibe'riennes*. Paris, 2002–2003. N 33–34. P. 252–254.
- Lantis M. *The social culture of the Nunivak Eskimo*. Philadelphia, 1946.
- Lantis M. *Alaskan Eskimo ceremonialism*. N.Y., 1947.
- Lantis M. *American Arctic Populations: Their Survival Problems* // *Arctic Biology*. Corvallis, 1957.
- Lantis M. *Eskimo childhood and interpersonal relationships*. Seattle, 1960.
- Lantis M. *The Aleut Social System, 1750 to 1810, from Early Historical Sources* // *Ethnohistory in Southwestern Alaska and the Southern Yukon*. Lexington, 1970.
- Lantis M. *Factionalism and Leadership: A Case Study of Nunivak Island* // *Arctic Anthropology*. Madison, 1972. Vol. 9, N 1.
- Lantis M. *The Current Nativistic Movement in Alaska* // *Circumpolar Problems: Habitat, Economy and Social Relations in the Arctic*. N.Y., 1973.
- Lantis M. *Aleut* // *Handbook of North American Indians*. V.5: Arctic. Wash., 1984.
- Laufer B. *Ethnological work on the island of Sakhalin* // *Science*, CqaiBridge Mass. 1899.
- Laufer B. *Decorative Art of the Amur Tribes* // *Memoirs of the American Museum of Natural History*. N.Y., 1902. Vol. VII.
- Laughlin W.S. *Human migration and permanent occupation in the Bering Sea area. The Bering land bridge*. Stanford, 1967.
- Laughlin W.S. *Holocene History of Nikolski Bay, Alaska, and Aleut Evolution* // *Folk*. Kobenhavn, 1974/75. Vol. 16–17.
- Laughlin W.S. *Aleuts: Ecosystem, Holocene History, and Siberian Origin*. Sojet and U.S. Scientists Join in a Study of the Origins of the First Americans // *Science*. Cambridge, 1975. Vol. 189. N 4202.
- Laughlin W.S. *Aleuts: survivors of the Bering Land Bridge*. N.Y., 1980.
- Lesseps M.D. *Trave in Kamtchatka during the year 1787 and 1788*. L., 1970.
- Liapunova R.G. *Essays on the ethnography of the Aleuts: (At the end of the eighteenth and the first half of the nineteenth century)*. Fairbanks, 1996.
- Ljapunova R.G. *Le corbeau dans le folklore et la mythologie des Aleoutes* // *Ethnologie et anthropographie arctique*. Paris, 1986.
- Lipton B. *Arctic vision: Art of the Canadian Inuit* // *Archaeology*. N.Y., 1985. Vol. 38, N 1.
- Lopatin I.A. *The cult of dead among the natives of the Amur Basin*. Hague, 1960.
- Lyng F. *Conflict treatment, old and new: From Sinngajik to EEC and Greenpeace* // *Folk*. Kobenhavn, 1988. Vol. 30.
- Macshner H.D.G., Reedy-Macshner K.L. *Raid, retreat, defend (repeat): The archaeology and ethnohistory of warfare on the North Pacific Rim* // *Journal of anthropology, archaeology*. N.Y., 1998. Vol. 17, N 1.
- McCartney A.P., Veltre D.W. *Longhouses of the Eastern Aleutian Islands, Alaska* // *To the Aleutians and beyond: The anthropology of William S. Laughlin*. Copenhagen, 2002.
- MacDonald J. *The Arctic: Inuit astronomy, star lore, and legend*. Toronto, 1998.

- McGhee R. Ancient people of the Arctic. Vancouver, 1996.
- McLean S. To educate or not to educate? Canadian discourses concerning Inuit schooling from the 1930s to the 1950s // *Journal of historical sociology*. Oxford; N.Y., 1995. Vol. 8, N 2. P. 182–197.
- Malaurie J. Une autre lecture de l'espace arctique pour une géographie sacrée des lieux // *Ethnologie et anthropogéographie arctique*. Paris, 1986. P. 159–177.
- Malaurie J. Ultima Thule. Paris., 1990.
- Marcus A.R. Out in the cold: the Legacy of Canada's Inuit Relocation Experiment in the High Arctic. Copenhagen, 1992.
- Marcus A.R. Relocating eden: The image and politics of Inuit exile in the Canadian Arctic. Hanover; L., 1995.
- Maslova E.A. Grammar of Kolyma Yukagir. Berlin; N.Y., 2003.
- Mathiassen T. Material Culture of the Iglulik Eskimos. Copenhagen, 1928.
- Merkur D. Souls, spirits, and indwellers in nature: Metaphysical dualism in Inuit religion // *Temenos*. Helsinki, 1985. Vol. 21. P. 91–126.
- Merkur D. Eagle, the hunter's helper: The cultic significance of Inuit mythological tales // *History of religions*. Chicago, 1987. Vol. 27, N 2. P. 171–188.
- Milan L.C. Ethnohistory of Disease and Medical Care Among the Aleut // *Anthropological Papers of the University of Alaska*. Fairbanks, 1974. Vol. 16, N 2. P. 15–40.
- Milan F., Pawson S. The demography of the native population-of an Alaskan city // *Arctic*. Calgary, 1975. Vol. 28, N 4.
- Miyaoka O. An Eskimo Tribe near Mount Saint Elias (Alaska) // *Arctic Anthropology*. Madison, 1974. Vol. 11, N 1. P. 73–80.
- Moberg T. The spatial organization of an Inuit winterhouse in Greenland: An ethnoarchaeology. study // *Social space*. Odense, 1991. P. 40–48.
- Morrison D. The Cooper Inuit soapstone trade // *Arctic*. Calgary, 1991. Vol. 44. N 3. P. 239–245.
- Mowat P.M. People of the Deer. Boston, 1952.
- Murasaki K. Sakhalin Ainu (Asian and African Grammatical Manual). Tokyo, 1978.
- Murashko O.A. A Demographic History of the Kamchadal/Itelmen of Kamchatka. *Arctic Anthropology*. Madison, 1994. Vol. 31, N 2.
- Murashko O.A. Itelmens and Kamchadals: Marriage Patterns and Ethnic History // *Arctic Anthropology*. Madison, 1997. Vol. 34, N 1. P. 181–193.
- Murdoch J. Ethnological results of the Point Barrow expedition / Introduction by Fitzhugh W.W. Wash., 1988.
- Murdoch G.P. Social Structure. N.Y., 1949.
- Nelson E. The Eskimos along Bering Strait 18th Annkeport of the Bureau of American. Wash., 1899.
- Nielsen J.B. Inupiat whaling and the oil industry in North Alaska: An account from a one year field trip to Alaska // *Folk*. Kobenhavn, 1988. Vol. 30. P. 57–71.
- Oswalt W. Alaskan Eskimo. San Francisco, 1967.
- Oswalt W. The Kuskokwimiut: riverine Eskimos // *This land was theirs: A study of North American Indians*. N.Y., 1978.
- Paper J. "Sweat lodge": a Northern native American ritual for communal shamanic trance // *Temenos*. Helsinki, 1990. Vol. 26. P. 85–94.
- Parry W.E. Journal of a Second Voyage for the Discovery of a Northwest Passage from the Atlantic to the Pacific. L., 1824.
- Petersen H.C. Song and verse in traditional Greenlandic society // *Folk*. Kobenhavn, 1988. Vol. 30. P. 229–243.
- Petersen R. On the material element in the supernatural aspect of the former Greenlandic religion // *Temenos*. Helsinki, 1990. Vol. 26. P. 95–103.
- Pilsudski B. Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore. Cracow, 1912.
- Pihudski B. The gilyaks and their songs // *Folk-Lore*. L., 1913. Vol. 24, N 3.
- Pitulko V.V., Nikolsky P. A., Giryay E.Yu., Basiyan A.E., Tumskey V.E., Koulakov S. A., Astakhov S.N., et al. The Yana RHS site: humans in the Arctic before the last glacial maximum // *Science*. Cambridge Mass., 2004. Vol. 30.
- Pospishil L. Law and Societal Structure among the Nunamiut Eskimo // *Explorations in cultural anthropology*. N.Y., 1964.
- Prattis J.I. Developmental Constrains in a Case of Eskimo Entrepreneurship in Arctic Quebec // *Arctic Anthropology*. Madison, 1974. Vol. 11, N 1.

- Proceedings of the 20th Alaska Science Conference: Science in Alaska. 1969. N.Y., 1970.
- Prokopec M. Dr. Alesh Hrdlicka's concept of the coming of man to America from Asia // Горизонты антропологии = Horizons of anthropology. M., 2003. P. 381–386.*
- Ransom J.E. Aleut Natural-Food Economy // American Anthropology. 1946. Vol. XLIII.*
- Rasmussen K. The Netsilik Eskimos: Social Life And Spiritual Culture // Report of the Fifth Thule Expedition 1921–1924. Copenhagen, 1931. Vol. 8.*
- Rasmussen K. Alaskan Eskimos. Copenhagen, 1952.*
- Ray D.J. Nineteenth century settlement and subsistence patterns in Bering strait // Arctic Anthropology. Madison, 1964. Vol. 2, N 2.*
- Ray D.J. Eskimo Masks: Art and Ceremony. Seattle, 1967.*
- Ray D.J. The Eskimo of Bering Strait, 1650–1898. Seattle, 1975.*
- Ray D.J. Eskimo art. Seattle; L., 1977.*
- Ray D.J. Aleut and Eskimo art: Tradition and innovation in South Alaska. Seattle, 1981.*
- Ray D.J. Bering Strait Eskimo // Handbook of North American Indians. Vol. 5: Arctic. Wash., 1984.*
- Redfield R., Linton R., Herskovits M. Memorandum for the Study of Acculturation // American Anthropologist. 1936. Vol. 38.*
- Reed I., Miyaoka O., Jacobson S., Afcan P., Krauss M. Yup'ik Eskimo Grammar. Fairbanks, 1977.*
- Rethmann P. Tundra passages: History and gender in the Russian Far East. University Park, Pennsylvania, 2000.*
- Riches D. Shamanism: the key to religion // Man. N. S. L., 1994. Vol. 29, N 2. P. 381–405.*
- Riches D. The holistic person; or, the ideology of egalitarianism // Journal. of the Royal Anthropological Institute. L., 2000. Vol. 6, N 4. P. 669–685.*
- Robert-Lamblin J. Le Kayak aleoute // Objets et Mondes. Paris, 1980. Vol. 20, N 1. P. 5–20.*
- Robitaille N., Choiniere R. The Inuit population of Northern Quebec: Present situation, future trends // Anthropologica. N. S. Sudbury, 1988. Vol. 30, N 2. P. 137–154.*
- Sauvageot A. Eskimo et Ouralien // Journal de la Societe Americanistes de Paris. Paris, 1924. Vol. XXI.*
- Schindler D.L. Russian Hegemony and Indigenous Rights in Chukotka // Études/Inuit/ Studies. Quebec, 1992. Vol. 16. N 1–2. P. 51–74.*
- Schindler D.L. Redefining tradition and renegotiating ethnicity in native Russia // Arctic Anthropology, Madison, 1997. Vol. 34, N 1. C. 194–211.*
- Schmidt P. The language of the Negidal // Acta Universitatis Latviensis. Riga, 1922. Vol. 6.*
- Schott C. Eskimospiele. Alltags- und Bewegungsspiele der Inuit // Budo und transkulturelle Bewegungsforschung. Hamburg, 1984. Bd 6.*
- Schweitzer P. Yanrakynnot – Yistory and ethnosocial trends of a Chukchi village // Siberie III: Questions siberiens. Paris, 1993. P. 129–147.*
- Shibatani M. The Languages of Japan. Cambridge, 1990.*
- Shineu M. Notes on marriage customs of the St. Lawrence island Eskimos // Anthropologica. Ottawa, 1963. Vol. 5, N 2.*
- Slobodin S. Tarya Culture // Encyclopedia of the Arctic. N.Y., 2004. V. 3. P. 2001–2002.*
- Smith B.S. Russian Orthodoxy in Alaska. Juneau, 1980.*
- Smith D.G. Natives and Outsiders: Pluralism in the Mackenzie River Delta. Ottawa, 1975.*
- Smith D. Mackenzie Delta Eskimo // Handbook of North American Indians. Wash., 1984. Vol. 5: Arctic.*
- Sorensen W. Folk models of wife-beating in Nuuk, Greenland // Folk. Kobenhavn, 1990. Vol. 32. S. 93–115.*
- Spaulding A.C. The Current Status of Aleutian Archaeology // Memoirs of the Society for American Archaeology. Salt Lake City, 1955. Vol. 9.*
- Spencer R.F. The North Alaskan Eskimo. A Study in Ecology and Society. Wash., 1959.*
- Status of Alaska Natives 2004: Executive Summary / Research University of Alaska Anchorage. May 2004 // <http://www.iser.uaa.alaska.edu/Publications/main.htm>*
- Stefánsson V. My Life with the Eskimo. N.Y., 1913.*
- Steller G.W. Beschreibung von dern Lande Kamtschatka, dessen Einwohnern, deren Sitten, Nahmen, Lebensart und verschiedenen Gewohnheiten. Frankfurt; Leipzig, 1774.*
- Steller G.W. Reise von Kamtschatka nach Amerika mit dem Comandeur-Kapitän Bering. SPb., 1793.*
- Stern P.R. Learning to be smart: an exploration of the culture of intelligence in a Canadian Inuit community // American anthropologist. Wash., 1999. Vol. 101, N 3. P. 502–514.*

- Stevenson M.G.* Inuit, whalers and cultural persistence: structure in Cumberland Sound and Central Inuit social organization. Oxford; Toronto, 1997.
- Takakura S.* Vanishing Ainu of North Japan // *Natural History*. N.Y. 1966. October. Vol. 75.
- Tatz C.* Aboriginal, Maori and Inuit youth suicide: avenues to alleviation? // *Austral, aboriginal studies*. Canberra, 2004. N 2. P. 15–25.
- Tein T.S.* Traditions, rituals, and beliefs of the Asiatic Eskimos // *Culture incarnate: Native anthropology from Russia*. Armonk (N.Y.); L., 1995. P. 209–214.
- Thalbitzer W.* Is there the Connection between the Eskimo language and the Uralian? // *Atti del XII Congresso Intern. degli Americanisti*. Roma, 1928. Vol. II.
- Thorpe N.L.* The Hiukitak school of Tuktu: collecting limit ecological knowledge of caribou and calving areas through an elder-youth camp // *Arctic*. Calgary, 1998. Vol. 51, N 4. P. 403–408.
- Tilleu H.A.* Japan, the Amoor and Pacific. L., 1861.
- Tjukotka i Fortid og Nutid* / Red. Bent Nielsen. København, 2005.
- Uhlenbeck C.C.* Eskimoisch und Indogermanische. Amsterdam, 1935.
- Vallee F.G.* Kabloona and Eskimo in the Central Keewatin. Ottawa, 1967.
- VanStone J.W.* An Early Nineteenth-century Artist in Alaska: Louis Choris and the First Kotzebue Expedition // *Pacific Northwest Quarterly*. Wash., 1960. Vol. 51, N 4. P. 145–158.
- VanStone J.W.* Point Hope: An Eskimo Village in Transition. Seattle, 1962.
- VanStone J.W.* Eskimos of the Nushagak River: An Ethnographic History. Seattle, 1967.
- VanStone J.W.* Nunivak Island Eskimo (yuif) technology and material culture. Chicago, 1989.
- Vaté V.* Kilvēi: The Chukchi Spring Festival in Urban and Rural Contexts // *Rebuilding Identity. Pathways to reform in Post-Soviet Siberia* (3). Berlin, 2005 a P. 39–62.
- Vaté V.* Maintaining Cohesion through Rituals: Chukchi Herders and Hunters, a People of the Siberian Arctic. // *Ethnological Studies* N. 69. Osaka, 2005. P. 45–68.
- Wenzel G.W.* Traditional ecological knowledge and Inuit: reflections on TEK research and ethics // *Arctic*. Calgary, 1999. Vol. 52, N 2. P. 113–124.
- West H.F.* The Archaeology of Beringia. N.Y., 1981.
- Weyer E.* The Eskimos: Their Environment and Folkways. New Haven, 1932.
- Wilson E., Koester D.* Community Participation in International Projects: An Analytical Perspective from the Russian Far East // *Environment, Development and Sustainability*. Online, preprint. Fall, 2006.
- Witsen N.* Noord en Oost Tartarye. Amsterdam, 1705.
- Woodbury A.C.* Eskimo and Aleut Languages // *Handbook of North American Indians*. Vol. 5: Arctic. Wash., 1984. P. 49–63.
- Worth D.S.* Kamchadal Texts collected by W. Jochelson. Los Angeles, 1961.
- Worth D.S.* La place du kamtchadal parmi les langues soi-disant paleosiberiennes // *Orbis*. Louvain, 1962. T. XI, N 2. P. 579–599.
- Worth D.S.* Dictionary of Western Kamchadal // *University of California Publications in Linguistics*. Berkeley; Los Angeles, 1969. Vol. 59.
- Znamenski A.A.* Vague Sense of Belonging to the Russian Empire: The Reindeer Chukchi's Status in Nineteenth Century Northeastern Siberia // *Arctic Anthropology*. Madison, 1999. Vol. 36, N 1–2, P. 19–36.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- АГО – Административно-гражданский отдел Дальстроя
АИ – Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией СПб.
Абориген Камчатки. Петропавловск-Камчатский
АКМНС – Ассоциация коренных малочисленных народов Севера
АКМНС КК – Ассоциация коренных малочисленных народов Севера Камчатского края
АНС – Ассоциация народов Севера
АН СССР – Академия наук СССР
АО – Автономный округ
АТМ – Archives of Traditional Music, Indiana University, Bloomington (Архив традиционной музыки Университета штата Индиана в Блумингтоне)
АТР – Азиатско-Тихоокеанский регион
БГПУ – Благовещенский государственный педагогический университет
БСЭ – Большая советская энциклопедия
ВА – Вопросы антропологии. М.
ВГО – Всесоюзное географическое общество
ВИ – Вопросы истории. М.
ВИНИТИ – Всероссийский институт научной и технической информации РАН
ВКП(б) – Всесоюзная коммунистическая партия большевиков
ВО РГО – Восточно-Сибирский отдел РГО
ВЦИК – Всероссийский центральный исполнительный комитет
ВФ – Вопросы философии. М.
ВЯ – Вопросы языкознания. М.
ГАКК – Государственный архив Камчатского края
ГАМО – Государственный архив Магаданской области
ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
ГАСО – Государственный архив Сахалинской области
ГАЧАО – Государственный архив Чукотского АО
ГМИНВ – Государственный музей искусства народов Востока
ГМЭ – Государственный музей этнографии народов СССР
ГО СССР – Географическое общество СССР
ГПИ – Государственный педагогический институт
ДАИ – Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб.
ДБК – Древнеберингоморская культура
ДВГУ – Дальневосточный государственный университет
ДВК – Дальневосточный край
ДВНЦ – Дальневосточный научный центр АН СССР
ДВО РАН – Дальневосточное отделение РАН
ДК ИК – Дальневосточный краевой исполнительный комитет
ДКС – Дальневосточный комитет Севера
ДПИ – Дальневосточный педагогический институт
ЖС – Живая старина
Зап. ГДММ – Записки Гидрографического департамента Морского министерства. СПб.
Зап. Имп. РГО – Записки Императорского РГО. СПб.
Зап. ОИАК – Записки Общества изучения Амурского края. Владивосток, СПб.
Зап. ПО РГО – Записки Приамурского отделения (отдела) Имп. РГО. Хабаровск
Зап. РГО – Записки РГО
Зап. ЧКМ – Записки Чукотского краеведческого музея
ИАЭТ – Институт археологии и этнографии СО РАН

ИИЭА – Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
 Избр. соч. – Избранные сочинения
 Изв. АН – Известия АН СССР. М.
 Изв. ВГО – Известия Всесоюзного географического общества. М.; Л.
 Изв. ВСО РГО – Известия Восточно-Сибирского отделения РГО, Иркутск
 Изв. Гос. РГО – Известия Государственного РГО
 Изв. Имп. АН – Известия Императорской Академии наук. СПб.
 Изв. ОЛЕАЭ – Известия ОЛЕАЭ. М.
 Изв. РАН – Известия РАН. М.
 Изв. РГО – Известия РГО. СПб.; Л.; М.
 Изв. СО АН СССР – Известия Сибирского отделения АН СССР. Новосибирск
 Изв. СО РГО – Известия Сибирского отделения РГО. Новосибирск
 ИЛИ РАН – Институт лингвистических исследований РАН
 Импер. – Императорский
 Имп.РГО – Императорское РГО
 ИЭ – Институт этнографии АН СССР
 ИЭА РАН – Ордена Дружбы народов Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-
 Маклая РАН
 ИЭАС – Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л. 1961
 КАО – Корякский автономный округ
 КГПИ – Камчатский государственный педагогический институт
 ККМ – Камчатский краеведческий музей
 КМНС – Коренные малочисленные народы Севера
 КО – Камчатская область
 кор. – корякский
 КПИ – Камчатский педагогический институт
 КПСС – Коммунистическая партия Советского Союза
 Краевед. бюл. – Краеведческий бюллетень
 Краевед. зап. КОКМ – Краеведческие записки КОКМ. Петропавловск-Камчатский
 КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии. М.-Л., М
 ЛГПИ – Ленинградский государственный педагогический институт (университет) им. А.И. Гер-
 цена
 ЛОИИ – Ленинградское отделение института истории
 МАЭ – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера).
 МВД – Министерство внутренних дел
 МГПИ – Магаданский государственный педагогический институт
 МЗК – морской зверобойный комбинат
 МЗС – морская зверобойная станция
 МНЭПУ – Международный независимый эколого-политологический университет
 МОИП – Московское общество испытателей природы
 МОКМ – Магаданский областной краеведческий музей
 МОПИ – Магаданский областной педагогический институт
 МОТ – Международная организация труда
 МЦНЧ – Музейный центр «Наследие Чукотки» (г. Анадырь)
 НА РС(Я) – Национальный архив Республики Саха (Якутия)
 НИИ – научно-исследовательский институт
 НИИХП – Научно-исследовательский институт художественной промышленности
 НП – национальное предприятие
 ОИАК – Общество изучения Амурского края
 ОЛЕАЭ – Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии
 ПАКО – Партийный архив Камчатской области
 п-а я – палеоазиатские языки
 пгт – поселок городского типа
 ПИИЭ – Полевые исследования Института этнографии. М.
 ПИИЭА – Полевые исследования Института этнологии и антропологии. М.
 ПМА – Полевые материалы автора
 ПФА – Полевая фонограмма автора
 ПФА РАН – Санкт-Петербургский филиал архива РАН
 РАК – Русско-американская (Российско-американская) компания

РАН – Российская академия наук
 РАО – Русское антропологическое общество
 РГАДА – Российский государственный архив древних актов
 РГИА – Российский государственный исторический архив
 РГИА ДВ – Российский государственный исторический архив Дальнего Востока
 РГО – Русское географическое общество
 РКП(б) – Российская коммунистическая партия большевиков
 РСФСР – Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика
 РФ – Российская Федерация
 РФ ОЭ ИИАЭ – Рукописный фонд Отдела этнологии ИИАЭ народов Дальнего Востока ДВО РАН
 РЭМ – Российский этнографический музей
 СА – Советская археология. М.
 Сах. ГУ – Сахалинский государственный университет
 Сб. МАЭ – Сборник МАЭ. Л., М.; Л., СПб.
 СВАКАЭ – Северо-Восточно-Азиатская комплексная археологическая экспедиция
 СВИК – Совет возрождения ительменской культуры
 СВКНИИ – Северо-Восточный комплексный научно-исследовательский институт ДВО РАН
 СВНЦ – Северо-Восточный научный центр ДВО РАН
 СИК – Совет ительменов Камчатки
 СМУ – Северный международный университет
 СОКМ – Сахалинский государственный областной краеведческий музей
 СО РАН – Сибирское отделение РАН
 СС – Советский Север. Архангельск.
 СССР – Союз Советских Социалистических Республик
 США – Соединенные Штаты Америки
 СЭ – Советская этнография. М.
 ТИЭ – Труды Института этнографии. М.; М.-Л.
 ТИЭ, н.с. – Труды Института этнографии. Новая серия. М.
 УКМ – Уэленская косторезная мастерская им. Вуквола
 Уч. зап. КГПИ – Ученые записки Камчатского государственного педагогического института. Петропавловск-Камчатский
 Уч. зап. ЛГПИ – Ученые записки Ленинградского педагогического института им. А.И. Герцена. Л.
 Уч. зап. МГПИ – Ученые записки Магаданского государственного педагогического института. Магадан
 ХГПУ – Хабаровский государственный педагогический университет
 ХККМ – Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н.И. Гродекова
 ЦДНИ КК – Центр документации новейшей истории Камчатского края
 ЦСУ СССР – Центральное статистическое управление СССР
 чук. – чукотский
 ЭА ИЭА РАН – Электронный архив ИЭА РАН
 ЭО – Этнографическое обозрение. М.
 ЭЭИЦ – Этноэкологический информационный центр
 ЯА ССР – Якутская автономная Советская социалистическая республика (с 1991 года Республика Саха (Якутия))
 ЯАЭ – язык азиатских эскимосов
 ЯОУ – Якутское областное управление
 ЯРКМ – Якутский республиканский краеведческий музей
 ЯФ СО РАН – Якутский филиал СО РАН

AMNH – American Museum of Natural History
 ARBAE – Annual Report of Bureau of American Ethnology
 IWGIA – International Work Group for Indigenous Affairs
 MADL – Manuscripts and Archives Division. New-York Public Library

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие (В.А. Тишков, С.В. Чешко).....	5
Введение (Е.П. Батьянова, В.А. Тураев).....	8
Языки народов Северо-Востока Сибири: современная ситуация (Н.Б. Вахтин).....	19
Антропологическая характеристика коренных народов Северо-Востока Азии (Т.С. Балуева).....	33
Древние культуры Северо-Востока России и этногенез северо-восточных палео- азиатов (А.И. Лебединцев).....	46
АЙНЫ	
Глава I. Общие сведения (В.А. Тураев).....	74
Глава II. Этногенез и этническая история (В.А. Тураев)	76
Глава III. Хозяйство и материальная культура (В.А. Тураев)	83
Глава IV. Социальная организация (В.А. Тураев)	89
Глава V. Духовная культура (В.А. Тураев).....	92
АЛЕУТЫ	
Глава I. Общие сведения (Н.А. Лопуленко)	96
Глава II. Этногенез и этническая история (Н.А. Лопуленко).....	102
Глава III. Хозяйство и материальная культура (Н.А. Лопуленко)	108
Глава IV. Социальная организация и семейно-брачные отношения (Н.А. Лопуленко)....	123
Глава V. Духовная культура (Н.А. Лопуленко).....	130
Глава VI. Социально-культурное развитие в XX веке (Н.А. Лопуленко).....	138
ИТЕЛЬМЭНЫ	
Глава I. Общие сведения (В. А. Тураев, А.П. Володин, О.А. Мурашко).....	140
Глава II. Этногенез и этническая история (И.С. Вдовин, В.А. Тураев)	146
Глава III. Традиционное хозяйство (В.А. Тураев)	155
Глава IV. Материальная культура (В.А. Тураев)	163
Глава V. Общественный строй и социальные отношения (И.С. Вдовин)	178
Глава VI. Духовная культура (А.П. Володин, С.Ф. Карабанова, Н.В. Кочешков, Н.К. Старкова)	182
Глава VII. Современные этнические процессы и общественное движение (О.А. Мурашко)	195
КАМЧАДАЛЫ	
Глава I. Общие сведения (О.А. Мурашко)	201
Глава II. История формирования камчадалов (О.А. Мурашко).....	205
Глава III. Традиционная культура (О.А. Мурашко)	213
Глава IV. Социальное устройство (О.А. Мурашко).....	227
Глава V. Духовная культура (О.А. Мурашко)	231
Глава VI. Трансформация этнической идентичности и культуры камчадалов в советский и постсоветский периоды (О.А. Мурашко).....	236
Глава VII. Камчадалы Магаданской области (Л.Н. Хаховская)	247

КЕРЕКИ

Глава I. Общие сведения (Е.П. Батьянова).....	262
Глава II. Этногенез и этническая история (Е.П. Батьянова).....	266
Глава III. Хозяйственные занятия и материальная культура (Е.П. Батьянова).....	268
Глава IV. Социальная организация и семейные отношения (Е.П. Батьянова).....	286
Глава V. Духовная культура (Е.П. Батьянова).....	289
Глава VI. Трансформации в этническом статусе кереков в советский и постсоветский периоды (Е.П. Батьянова)	296

КОРЯКИ

Глава I. Общие сведения (В.А. Тураев).....	299
Глава II. Этногенез и этническая история (В.А. Тураев)	303
Глава III. Традиционное хозяйство (В.А. Тураев)	308
Глава IV. Материальная культура (В.А. Тураев).....	321
Глава V. Социальная организация (В.А. Тураев).....	347
Глава VI. Духовная культура (В.В. Горбачева, Е.Г. Демидова, М.Я. Жорницкая, Л.Я. Ива- щенко, Н.В. Кочешков).....	351
Глава VII. Этнокультурные процессы в советский и постсоветский периоды (Е.П. Бат- ьянова).....	372

НИВХИ

Глава I. Общие сведения (В.А. Тураев).....	380
Глава II. Этногенез и этническая история (Е.В. Рудникова)	383
Глава III. Традиционное хозяйство (В.А. Тураев)	388
Глава IV. Материальная культура (В.А. Тураев).....	397
Глава V. Социальная организация (Е.В. Фадеева).....	412
Глава VI. Семейная обрядность (Е.В. Фадеева).....	416
Глава VII. Духовная культура (Н.В. Кочешков, Н.А. Мамчева, С.Н. Скоринов, Л.Е. Фе- тисова)	422
Глава VIII. Нивхи в постсоветский период (В.А. Тураев).....	442

ЧУВАНЦЫ

Глава I. Общие сведения (Е.П. Батьянова).....	445
Глава II. Основные виды хозяйственной деятельности и материальная культура (Е.П. Батьянова).....	452
Глава III. Общественные и семейные отношения (Е.П. Батьянова)	474
Глава IV. Духовная культура (Е.П. Батьянова, Т.С. Шенталинская).....	478
Глава V. Этническое развитие чуванцев в советский период и постсоветские транс- формации (Е.П. Батьянова).....	499

ЧУКЧИ

Глава I. Общие сведения (В.А. Тураев).....	507
Глава II. Этногенез и этническая история (И.С. Вдовин)	510
Глава III. Хозяйство и материальная культура (И.С. Вдовин, Е.П. Батьянова)	517
Глава IV. Социальная организация и семейно-брачные отношения (И.С. Вдовин, Е.П. Батьянова)	544
Глава V. Духовная культура (Е.П. Батьянова, И.С. Вдовин, С.Ф. Карабанова, Н.В. Ко- чешков, В.А. Лыткин, В.А. Тураев)	553
Глава VI. Этнические и социальные процессы в советский и постсоветский периоды (Е.П. Батьянова, В.А. Тураев).....	571

ЭСКИМОСЫ

Глава I. Общие сведения (Н.А. Лопуленко)	583
Глава II. Этногенез и этническая история (Н.А. Лопуленко).....	588

Глава III. Хозяйство и материальная культура (Н.А. Лопуленко)	590
Глава IV. Социальная организация и семейно-брачные отношения (Н.А. Лопуленко).....	606
Глава V. Духовная культура (Н.А. Лопуленко).....	611
Глава VI. Социально-культурное развитие в XX веке (Н.А. Лопуленко).....	631

ЮКАГИРЫ

Глава I. Общие сведения (Н.В. Плужников).....	636
Глава II. Этногенез и этническая история (Н.В. Плужников).....	640
Глава III. Хозяйство и материальная культура (Н.В. Плужников).....	643
Глава IV. Социальная организация. Семья и брак (Н.В. Плужников).....	664
Глава V. Духовная культура (Н.В. Плужников).....	668
Глава VI. Этнокультурное развитие юкагиров в советское и постсоветское время (В.И. Шадрин).....	677
Косторезное искусство народов прибрежной Чукотки (М.М. Бронштейн).....	686
Архивные материалы	711
Библиография	712
Принятые сокращения	768

Научное издание

НАРОДЫ СЕВЕРО-ВОСТОКА СИБИРИ

*Утверждено к печати Ученым советом
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук*

Заведующая редакцией *Н.Л. Петрова*

Редактор *И.В. Ключкина*

Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*

Технический редактор *Т.В. Жмелькова*

Корректоры *З.Д. Алексеева, А.Б. Васильев,
Г.В. Дубовицкая, Е.А. Желнова,
Т.А. Печко, Т.И. Шеповалова*

