



ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ СООБЩЕСТВ ТИХООКЕАНСКОЙ РОССИИ

К 90-летию со дня рождения
Ю.А. Сема и Л.И. Сем



Federal budget state establishment of science
Institute of History, Archeology and Ethnography of the People of the Far East
the Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences

**PROBLEMS OF STUDYING
TRADITIONAL COMMUNITIES
OF THE PACIFIC RUSSIA**



Vladivostok
2016

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока
Дальневосточного отделения РАН

**ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ
ТРАДИЦИОННЫХ СООБЩЕСТВ
ТИХООКЕАНСКОЙ РОССИИ**



Владивосток
2016

UDC: 39 (571.61/.64)

Problems of studying traditional communities of the Pacific Russia: collection of articles/ Editor-in-Chief A. F. Startsev; Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East FEB RAS. -Vladivostok: IHAЕ FEB RAS, 2016. – 259 p.
ISBN 978-5-8044-1599-1

The collection of articles is devoted to the memory of a famous Russian researchers of the indigenous ethnic group of the Far East Yury Aleksandrovich and Lidiya Ivanovna Sem whose anniversary is celebrated in 2016. Formation of modern ethnographic and linguistic researches in the Far East is connected with their names. For many years Yu. A. Sem directed Sector of Ethnography of the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East FEB RAS, Lidiya Ivanovna – Sector of Linguistic researches and Folklore.

The collection is prepared by pupils and colleagues of the anniversary heroes and covers a wide range of problems studying shamanism and ceremonial practice of the peoples of Siberia and the Far East, features of their patrimonial organization, ethnic cultural interaction and linguistic processes.

Intended for ethnographers, linguists, historians, all who interested in problems of history, and culture of traditional communities of the Pacific Russia.

Key words: ethnography, history, philology, museum business, culture, North, Far East, tradition, sacral, Old-Believers, Tungus-Manchu, the Nivkh, the Ainu.

Editorial Board:

Dr. of Historical Sciences, Professor *V. L. Larin*,
Dr. of Historical Sciences *A.F. Starsev*,
Candidate of Historical Sciences *V. A. Turaev*,
Candidate of Philological Sciences *L.E Fetisova*

Reviewers: Candidate of Historical Sciences *G.G. Yermak* (Vladivostok)
Candidate of Art Criticism *G.T. Titoreva* (Khabarovsk)

Recommended for edition by Academic Council
of the Federal Budget State Establishment of Science Institute of History, Archaeology
and Ethnography of the Peoples of the Far East FEB RAS.

ISBN 978-5-8044-1599-1

© Institute of History, Archaeology and
Ethnography of the Peoples of the Far
East FEB RAS.

УДК: 39 (571.61/.64)

Проблемы изучения традиционных сообществ Тихоокеанской России: сб. научных статей / Отв. ред. А. Ф. Старцев; Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. – Владивосток: Дальнаука, 2016. – 259 с.
ISBN 978-5-8044-1599-1

Сборник научных статей посвящается памяти известных российских исследователей коренных малочисленных народов Дальнего Востока Юрия Александровича и Лидии Ивановны Семов, 90-летие которых отмечается в 2016 году. С их именами связано становление современных этнографических и лингвистических исследований на Дальнем Востоке. Ю.А. Сем долгие годы руководил сектором этнографии Института истории ДВО РАН, Лидия Ивановна - сектором лингвистических исследований и фольклора.

Сборник подготовлен учениками и коллегами юбиляров и охватывает широкий круг проблем изучения шаманизма и обрядовой практики народов Сибири и Дальнего Востока, особенностей их родовой организации, этнокультурного взаимодействия и лингвистических процессов.

Для этнографов, лингвистов, историков, всех, интересующихся проблемами истории и культуры традиционных сообществ Тихоокеанской России.

Ключевые слова: этнография, история, филология, музейное дело, культура, Север, Дальний Восток, традиция, сакральный, этнос, староверы, тунгусо-маньчжуры, нивхи, айны.

Редакционная коллегия:

д-р ист. наук, профессор *В.Л. Ларин*,
д-р ист. наук *А.Ф. Старцев* (отв. ред.),
канд. ист. наук *В.А. Тураев* (ред.),
канд. филологических наук *Л.Е. Фетисова*

Рецензенты – канд. исторических наук *Г.Г. Ермак* (Владивосток),
кандидат искусствоведения *Г.Т. Титорева* (Хабаровск)

Рекомендовано к изданию Учёным советом
ФГБУН Института истории, археологии
и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН

ISBN 978-5-8044-1599-1

© ФГБУН Институт истории, археологии
и этнографии народов Дальнего Востока
Дальневосточного отделения РАН, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	10–13
----------------	-------

ПОКА МЫ ПОМНИМ, ОНИ ЖИВЫ

<i>Березницкий С.В.</i> Юрий Александрович и Лидия Ивановна Семы: жизнь и творчество по воспоминаниям дочери	14–23
<i>Гонтмахер П.Я., Соломонова Н.А.</i> Ю.А. Сем и народы Дальнего Востока	24–26
<i>Петров А.А., Гашилов А.И., Заксор. Л.Ж.</i> Ю.А. Сем – исследователь народов Севера, Сибири и Дальнего Востока	27–33
<i>Фетисова Л.Е.</i> Л.И. Сем – исследователь духовной культуры тунгусо-маньчжурских народов	33–40
<i>Булатова Н.Я.</i> Л. И. Сем и её вклад в тунгусо-маньчжуроведение	40–43
<i>Старцев А.Ф.</i> Экспедиционные будни этнографов	44–52

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ШАМАНИЗМУ И ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ

<i>Жеребина Т.В.</i> Трансформация культа аями у нанайцев (по материалам Л.Я. Штернберга и А.В. Смоляк)	53–59
<i>Белянская М.Х.</i> Шоркувуд – последний шаман рода чемба эвенков Томской Области	59–69
<i>Сем Т.Ю.</i> Шаманизм и верования тунгусоязычных народов Приамурья в музейных собраниях Ю.А. и Л.И. Сем	69–79
<i>Островский А.Б.</i> Тема сакральной коммуникации в мифологических текстах айнов	79–91

ТРАДИЦИИ РОДОВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

<i>Булгакова Т.Д.</i> Ю.А. Сем об общественно-культурной основе родовой организации у нанайцев	92–100
<i>Фадеева Е.В.</i> Пережитки материнского рода у коренных народов Нижнего Амура	100–111

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

<i>Бурыкин А.А.</i> Айнско-нивхские языковые связи (айнское влияние как причина своеобразия нивхского языка)	112–147
<i>Певнов А.М.</i> О нивхских заимствованиях в орокском языке	147–159
<i>Тураев В.А.</i> Этноязыковые процессы на российском Дальнем Востоке в XVII–XX веках	160–181
<i>Гирфанова А.Х.</i> К истории удэгейской письменности	182–188

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

<i>Аргудяева Ю.В.</i> Приморье – Китай – Южная Америка: повседневная жизнь русских старообрядцев в эмиграции	189–200
<i>Рудникова (Шаньшина) Е.В.</i> К вопросу об истории и участниках Олгон-Горинской экспедиции В.К. Арсеньева 1917-1918 гг.: полевые дневники А.Н. Липского.....	200–213
<i>Подмаскин В.В.</i> Традиции и новации в культуре питания ороков (уйльта).....	213–225
<i>Самар А.П.</i> Охотничье собаководство бикинских уэгейцев (по материалам полевых исследований)	225–233
<i>Окладникова Е.А.</i> Сакральные ландшафты Приневского края в нарративах жителей Ленинградской области	234–251

ПРИЛОЖЕНИЕ

Список основных опубликованных работ Сема Ю. А.	252–254
Список основных опубликованных работ Сем Л. И	255–256
Краткие сведения об авторах	257–258

CONTENT

Introduction.....	10-13
-------------------	-------

WHILE WE REMEMBER, THEY ARE ALIVE

<i>Bereznitskiy S.V.</i> Yury Aleksandrovich and Lydia Ivanovna Sem: life and creative work on memory of their daughter	14-23
<i>Gontmakher P.Ya., Solomonova N.A. Yu. A.</i> Sem and the peoples of the Far East.....	24-26
<i>Petrov A.A., Gashilov A.I., Zaksor L.Zh. Yu.A.</i> Sem – a researcher of the peoples of the North, Siberia and the Far East	27-33
<i>Fetisova L.E. L.I.</i> Sem – a researcher of spiritual culture of the Tungus-Manchu peoples.....	33-40
<i>Bulatova N.Ya. L.I.</i> Sem and her contribution to Tungus-Manchu studies.....	40-43
<i>Startsev A.F.</i> Everyday life of ethnographers' expeditions	44-52

RESEARCHES ON SHAMANISM AND CEREMONIAL PRACTICE

<i>Zherebina T.V.</i> Transformation of a cult of an ayami at the Nanais (on materials of L.Ya. Shternberg and A. V. Smolyak.....	53-59
<i>Belyanskaya M. Kh.</i> Shorkuvul – the last shaman of Chemba tribe of the Evenks of Tomsk area	59-69
<i>Sem T. Yu.</i> Shamanism and beliefs of the Tungus-Manchu peoples of Priamurye in the Museum collections of Yu.A. and L.I. Sem.....	69-79
<i>Ostrovsky A.B.</i> The theme of sacral communications in mythological texts of the Ainu	79-91

TRADITIONS OF THE PATRIMONIAL ORGANIZATION AND TODAY

<i>Bulgakova T.D.</i> Yu.A. Sem about the social-cult base of tribe organization of the Nanais	92-100
<i>Fadeyeva E.V.</i> Remnants of material clan of indigenous peoples of the Lower Amur	100-111

ETHNOCULTURAL INTERACTION AND LINGUISTIC PROCESSES

<i>Burykin A.A.</i> The Ainu-Nivkh language communications (the Ainu influence as a reason of the originality of the Nivkh language)	112-147
<i>Pevnov A.M.</i> About the Nivkh loans in the Oroch language	147-159
<i>Turayev V.A.</i> Ethnic-language processes in the Russian Far East in the 17th-20th centuries	160-181
<i>Girfanova A. Kh.</i> To history of the Udege writing.....	182-188

ETHNOCULTURAL HERITAGE

<i>Argudiaeva Yu. V.</i> Primorye – China – South America: the daily life of the Russian Old-Believers in emigration	189-200
<i>Rudnikova (Shanshina) E.V.</i> To a question of history and participants of Olgon-Gorinsky expedition of V.K. Arsenyev of 1917-1918: field diaries A.N. Lipsky	200-213
<i>Podmaskin V.V.</i> Traditions and innovations in culture of food of the Orochs (uil'ta).....	213-225
<i>Samar A.P.</i> Hunting dog breeding of the Bikin Udeges (on materials of field researchers.....	225-233
<i>Okladnikova E.A.</i> Sacral landscapes of Primorsky krai in the narratives of inhabitants of Leningrad region.....	234-251

APPENDIX

The list of the main publications by Yu.A. Sem	252-254
The list of the main publications by L.I. Sem.....	255-256
Brief data on authors	257-258

ВВЕДЕНИЕ

Настоящий сборник посвящен памяти Юрия Александровича и Лидии Ивановны Сем, 90-летие со дня рождения которых отмечается в 2016 году. Оба они – известные учёные-сибиреведы: Юрий Александрович – этнограф, Лидия Ивановна – лингвист и фольклорист. В их творческом багаже почти 500 научных работ – монографий, учебников, учебных пособий, публикаций фольклорных материалов народов Дальнего Востока, статей. С их именами связано становление современных этнографических и лингвистических исследований на Дальнем Востоке. С 1954 по 1978 год Ю.А. Сем был бессменным руководителем и организатором этнографической науки в регионе, Л.И. Сем возглавляла сектор филологии. Занимаясь изучением истории и культуры народов Приамурья и Приморья, они словно магнитом притягивали к себе молодёжь, щедро делились с молодыми исследователями своими знаниями, богатым опытом полевой работы. Ученики и последователи Ю.А. Сема работают сегодня во многих городах страны.

В подготовке сборника приняли участие исследователи, хорошо знавшие Юрия Александровича и Лидию Ивановну, работавшие с ними долгие годы в научных учреждениях и вузах Владивостока и Санкт-Петербурга.

Сборник открывается подборкой воспоминаний о жизненном пути и творчестве юбиляров. Юрия Александровича и Лидию Ивановну вспоминают профессор кафедры алтайских языков Института народов Севера РГПУ им. А.И. Герцена А.А. Петров; доцент кафедры уральских языков А.И. Гашилов и доцент кафедры алтайских языков этого же Института Л.Ж. Заксор; доктора наук Н.А. Соломонова и П.Я. Гонтмахер; ведущий научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, кандидат филологических наук Л.Е. Фетисова; главный научный сотрудник названного института, в прошлом художник многих этнографо-филологических экспедиций под руководством Ю.А. Сема, ныне доктор наук А.Ф. Старцев; заместитель директора по учебной работе Забайкальского краевого училища искусств, кандидат искусствоведения Т.А. Булатова. Внимание читателя, безусловно, привлечет интервью дочери юбиляров Т.Ю. Сем, проведенное доктором исторических

наук С.В. Березницким, в котором она рассказывает о жизни своих родителей на Дальнем Востоке и в Институте народов Севера РГПУ им. Герцена.

В тематическом отношении публикуемые во второй части сборника статьи во многом сопрягаются с научными интересами юбиляров. И это не случайно. На Дальнем Востоке, в Санкт-Петербурге, других городах страны в настоящее время работают более двух десятков исследователей, путевку в науку которым дали Ю.А. и Л.И. Сем. Они же определили направление исследований, не утратившее актуальности и в наши дни.

В статье А.Х. Гирфановой показана история создания и дальнейшего развития удэгейской письменности, акцентируется внимание на проблемных аспектах этого вопроса. Языковые связи айнов и нивхов рассмотрены А.А. Бурыкиным в дополнение к достаточно изученным нивхско-тунгусо-маньчжурским контактам; нивхские заимствования в языке ороков проанализированы А.М. Певновым; этноязыковым процессам, вызванным взаимодействием коренных народов Российского Дальнего Востока с русскими в XVII–XX вв., посвящена статья В.А. Тураева.

Глубокий интерес Ю.А. Сема и Л.И. Сем к традиционным верованиям тунгусоязычных народов Приамурья и Приморья, в т. ч. к проблемам сибирского шаманизма, нашел отражение в статьях Т.В. Жеребиной и М.Х. Белянской. Т.В. Жеребина затрагивает один из интереснейших вопросов духовной культуры нанайцев – сущность духа *аями*, считавшегося главным духом-покровителем шамана. Редкие материалы о последнем эвенкийском шамане Томской области представлены в статье М.Х. Белянской. Раздел, посвященный исследованиям по шаманизму, завершает статья Т.Ю. Сем о коллекциях по традиционной культуре коренных народов, собранных её родителями за 25 лет работы на Дальнем Востоке. Сегодня они хранятся в Хабаровском краеведческом музее им. Н.И. Гродекова, музее Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН во Владивостоке, Российском этнографическом музее Санкт-Петербурга. Сакральным коммуникациям в мифологических текстах айнской культуры посвящена статья А.Б. Островского.

Ю.А. и Л.И. Сем вошли в историю науки как исследователи коренных малочисленных народов Дальнего Востока, однако их научные интересы выходили далеко за рамки этого направления. Не меньший

интерес проявляли они к культуре восточнославянского населения региона. С их «легкой» руки стала заниматься изучением культуры и семейного быта, обрядов и обычаев староверов Ю.В. Аргудяева. В настоящем сборнике публикуется ее статья о старообрядцах, которых разбросали по миру исторические события XX века и которые в последние годы стали возвращаться Родину.

Т.Д. Булгакова предлагает с новых позиций оценить одну из ранних (1959 г.) работ Ю.А. Сема, посвященную родовой организации нанайцев. Автор пишет о возможности использования традиционного общинного опыта в создании современных форм управления и хозяйствования. Общественно-культурной основе родовой организации у нанайцев посвящена статья Е.В. Фадеевой «Пережитки материнского рода у коренных народов Нижнего Амура», в которой анализируется свадебная обрядность аборигенов Амура, описываются взаимоотношения молодой женщины с родителями мужа и жениха с родителями невесты. Статья Е.В. Рудниковой посвящена малоизвестному сюжету в истории дальневосточной этнографии, связанному с именем А.Н Липского. Вопросы традиционного питания ороков Сахалина рассматриваются в статье В.В. Подмаскина, традиционное собаководство у народов Амура анализируется в работе А.П. Самара.

Коренные ленинградцы, Ю.А. и Л.И. Сем, возвратившись в родной город, совершали «вылазки» в сакральные леса Ленинградской области (там они получили земельный участок) и вспоминали Амур, Усури, Бикин, где в полевой работе среди аборигенов Приамурья и Приморья прошла их молодость. О чём думали исследователи, когда пили чай из железных кружек, можно только догадываться, но можно быть уверенным, что их любили и всегда им покровительствовали местные хозяева природы онку и др. Именно таким сакральным местом, где водятся духи и местные боги сан-сын-е, посвящена статья Е.А. Окладниковой – дочери их коллеги, старшего товарища, наставника и друга академика Алексея Павловича Окладникова.

Бесспорно, что Ю.А. и Л.И. Сем наиболее заметный след оставили в этнографической науке на Дальнем Востоке. К середине 1970-х годов руководители филологического направления (Л.И. Сем) и дальневосточной этнографии (Ю.А. Сем) предложили осуществить подготовку коллективных трудов по истории и культуре народов Дальнего Востока. Через год, в 1976 г. уже был опубликован проспект «История

и культура народов Дальнего Востока. Историко-этнографические очерки».

Этот проспект явился долгосрочной программой по изучению народов Приамурья, Приморья и Сахалина не только для ученых региона, но для многих российских североведов. Исходя из этой программы, в секторе этнографии началось планомерное исследование материальной и духовной культуры, хозяйственной деятельности, языков и фольклора коренных малочисленных народов Тихоокеанской России.

В области этнографии и филологии дальневосточными учёными сделано немало, но нас ожидают более глубокие и детальные исследования, поэтому следует использовать как собственные знания, так и опыт предшественников и наставников, которые в своё время не только указали перспективные направления этнографической науки на Дальнем Востоке, но и вырастили достойную смену. Таким образом, сборник, подготовленный к публикации учениками и последователями Юрия Александровича и Лидии Ивановны Сем, является своеобразной благодарностью тех, кто помнит своих учителей – неутомимых полевиков и ярких исследователей истории и культуры малочисленных этносов XX столетия.

ПОКА МЫ ПОМНИМ, ОНИ ЖИВЫ

ЮРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ И ЛИДИЯ ИВАНОВНА СЕМЫ:

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО ПО ВОСПОМИНАНИЯМ ДОЧЕРИ

Юрий Александрович Сем, его супруга Лидия Ивановна широко известны в России и за рубежом как исследователи народов Сибири, Дальнего Востока и Восточной Азии. Юрий Александрович опубликовал более 300 работ, Лидия Ивановна – более 140.

Накануне 90-летнего юбилея своих родителей Татьяна Юрьевна Сем, ведущий специалист Российского этнографического музея согласилась поделиться воспоминаниями об отце и матери, их жизни, научной и педагогической деятельности. С ней беседует доктор исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Кунсткамеры и отечественной науки XVIII века Сергей Васильевич Березницкий.

С.В.: Татьяна Юрьевна, у вашего отца непривычная для русского человека фамилия. Расскажите, пожалуйста, о родословной ваших родителей

Т.Ю.: Дедушка и бабушка моего отца по мужской линии – эстонцы, переехали с острова Сарема в Петербург на заработки в XIX веке, да так и осели в северной столице. Первоначально их фамилия звучала на эстонский манер с полногласием Сэем. Я пыталась в Эстонии узнать что-нибудь о предках, но мне сказали, что таких фамилий среди эстонцев XIX в. нет. Скорее всего, фамилия Сэем/Сем имеет шведское происхождение. На фотографии моя прабабушка выглядит как типичная эстонка, а прадед больше похож на шведа. Известно, что шведы часто селились на о. Саарема среди эстонцев.

Мои бабушка и дед по материнской линии жили в Смоленской области и вероятно были крестьянами. Они были темноволосые, с хорошо профилированным носом и глубоко посаженными глазами, тип южнорусский, смешанный с белорусами.

Мои родители родились в Ленинграде в 1926 году. Мама 17 августа, а папа 15 июня. 1926 год – это год тигра по восточному гороскопу, год сильных людей. Внешне они были очень похожи. Наверное, этим во многом объясняется удивительно удачная и счастливая жизнь моих родителей.

Отец вырос в семье высококвалифицированного рабочего Ленинградского оптико-механического завода. По воспоминаниям, отец Юрия Александровича был очень начитанным человеком, любил играть в шахматы, отличался спокойным нравом. Мать отца Зинаида Игнатьевна родила двоих детей, работала во время войны на заводе, после войны – почтальоном. У отца была сестра – Галина Александровна, отличалась веселым нравом, редкой красотой и красивым голосом, имела много друзей, работала на заводе.

Мама, Лидия Ивановна, родилась близ Углича в деревне Рычбоко, в семье служащего. отец Иван Иванович Гуляев служил приказчиком в магазине на Невском проспекте. Он был очень набожным, имел много икон, которые во время блокады пришлось продать. Моя бабушка по материнской линии – Павла Васильевна Майорова – родилась в богатой семье. Выйдя замуж за отца Лидии Ивановны, переехала в Петербург. У них было 7 детей, моя мама – предпоследняя. Мама с особой теплотой вспоминала старшего брата Михаила, который в годы войны заменял им отца. Средний брат Александр был очень талантливым, хорошо рисовал, умер в начале войны. Другой брат Василий воевал, дошел до Берлина. Младшая сестра Екатерина, была очень доброй женщиной, она прожила до начала 2000 годов в Санкт-Петербурге. Мама очень любила.

С.В.: Татьяна Юрьевна, а как познакомились ваши родители, как у них проявился интерес к этнографии, филологии и вообще к науке?

Т.Ю.: Родители познакомились в школе рабочей молодежи после войны. Их всегда отличала тяга к учебе. Свое будущее они связывали со сферой науки и образования. В 1948 г. они поступили на Восточный факультет Ленинградского государственного университета. Мама выбрала филологию, а папа историю и этнографию. Их учителями были учёные с мировыми именами: востоковед Н.В. Кюннер, историк Н.Н. Степанов, этнограф Г.М. Василевич, лингвист Т.И. Петрова, тунгусовед В.И. Цинциус и многие другие.

ЛГУ родители закончили с отличием. Отец получал стипендию имени Покровского. Его оставляли в Ленинграде в аспирантуре, но там было только одно место, а родителям хотелось быть вместе и они поехали в Хабаровск. В Хабаровске отец работал учителем истории в школе и преподавал на историческом факультете Хабаровского Педагогического Института. В 1954 г. его пригласили на работу во Владивосток в Дальневосточный филиал имени В.Л. Комарова СО АН

СССР. Места для мамы там сначала не нашлось, и она работала в библиотеке. Вскоре и ей предложили работу в сфере филологии коренных народов Дальнего Востока. Прошло несколько лет, мои родители защитили кандидатские диссертации: отец в 1959 г. по теме «Родовой строй и его разложение у нанайцев», мама – в 1961 г. по теме «Очерки диалектов нанайского языка – уссурийский (бикинский) диалект». Позднее мать и отец возглавили отделы филологии и этнографии в Институте истории ДВНЦ АН СССР. Параллельно папа читал курсы лекций в ДВГУ.

С.В.: Татьяна Юрьевна, работа этнографа, связана с полевыми исследованиями. Расскажите об этой стороне деятельности ваших родителей:

Т.Ю.: Их экспедиционная работа началась в 1950-е годы. В 1951 г. родители едут в Приангарье. Они проводили археологические раскопки в составе Дальневосточной археологической экспедиции под руководством академика А.П. Окладникова. С этого времени начинается дружба родителей с четой Окладниковых. Отсюда же и последующий интерес к археологическому материалу в культурах коренных народов Дальнего Востока. В 1952 г. состоялась их первая самостоятельная экспедиция в Нанайский и Комсомольский районы Хабаровского края. Родители собирали материал по родовому составу нанайцев, диалектам нанайского языка. В 1954 г. в Кур-Урмийском и Бикинском районах Хабаровского края были собраны материалы по этнографии, лингвистике и фольклору уссурийских нанайцев и удэгейцев. С этого времени поездки к народам Дальнего Востока стали ежегодными. В 1960-х гг. родители работали среди тазов Приморья, были собраны материалы по одежде, утвари, занятиям, свадебному и погребальному обряду, фольклору. Осмысленные и дополненные материалами 1968 и 1970-х годов, они войдут в книгу по тазам, опубликованную в 2001 г.

В 1962 г. родители едут на Сахалин к орокам. Они записывают фольклор, сведения по материальной культуре. В 1980-начале 1990-х гг. они вновь побывали на Сахалине. По результатам этих поездок в 2011 году будет опубликована их книга «Материалы по традиционной культуре, фольклору и языку ороков». В 1963 и 1965 г. родители работали с ительменами на Камчатке. В 1960–80-х гг. в экспедициях изучалась культура, фольклор и язык нанайцев, удэгейцев, ульчей. По результатам экспедиций были написаны нанайско-русский, удэгейско-русский, ульчско-русский и орокско-русский словари, кото-

рые в настоящее время хранятся в архиве Института лингвистических исследований РАН. Был составлен том фольклора нанайцев на русском языке. Тексты на нанайском языке к нему хранятся в архиве ИЛИ РАН. Одна из интереснейших поездок в Тетюхинский район Приморского края была посвящена археологическим раскопкам. В частности был обследован могильник чжурчжэньского времени с захоронением куклы – кенотафа. Об этом отец напишет специальную статью».

С.В.: Татьяна Юрьевна, какую роль оказали ваши родители на ваше становление как ученого?

Т.Ю.: Я с детства ездила с родителями в экспедиции, что и определило выбор моих будущих занятий. После окончания истфака ЛГУ мне предложили место в отделе Средней Азии МАЭ, а мне хотелось заниматься этнографией Сибири, но вакантного места в отделе Сибири не было, и я пошла в Государственный этнографический музей народов СССР (ныне РЭМ), где и работаю в отделе этнографии народов Сибири и Дальнего Востока.

Запомнились многие экспедиции родителей. Сильное впечатление оставила поездка в с. Сикачи-Алян в 1975 году. Мы обследовали писаницы на прибрежных камнях, впервые проанализированных А.П. Окладниковым, обнаружили несколько новых изображений на камнях, которые раньше были под водой. Огромную роль в переводе петроглифов на бумагу сыграл тогда художник экспедиции А.Ф. Старцев.

Во время экспедиции в село Красный Яр я обратила внимание на узколистых удэгейцев. Как потом установил Э.В. Шавкунов, на территории Приморья была согдийская колония ремесленников. От этих древних согдийцев и ведут свое происхождение некоторые удэгейцы. В селе жил удэгейский шаман Гулино. Тогда над ним в селе откровенно смеялись. У него имелся полный ритуальный костюм, посох, своя кумирня в доме. У нас сохранились слайды с его изображением в костюме.

В 1981 г. я с отцом ездила к хорским удэгейцам, мы работали с бывшим шаманом Кимонко. Это был последний год его жизни. Он рассказал о путешествии в верхний мир к богине Тагу мама за душой ребенка. У председателя сельсовета хранились его шаманские принадлежности (пояс с коническими трубками и бубенцами, бубен с колоушкой), в школьном музее – изображения шаманских идолов. Среди них были антропоморфные изображения промысловых духов-помощ-

ников шамана. Позднее А.Х. Гирфановна, работавшая вместе с мамой в секторе алтайских языков и часто бывавшая у удэгейцев, подарила мне их фотографию, которую я опубликовала в своей книге «Картина мира тунгусов: пантеон».

Вспоминаются разные эпизоды, в т.ч. и смешные, которые сопровождали наши поездки. В одной из экспедиций к тазам родители и все члены отряда праздновали день Нептуна, наряжались в листья и траву и в виде аборигенов вод встречали праздник. В одной из поездок по Приморью комичный случай произошел с Н.В. Кочешковым – известным специалистом по искусству народов Монголии, Сибири и Дальнего Востока. Мы остановились на ночь в тайге. Было очень много комаров. От них не было спасения даже в накомарниках. В какой-то момент нервы Николая Владимировича не выдержали, выскочив из палатки и разорвав на себе рубашку, он закричал, обращаясь к комарам: «Нате, жрите меня, гады!»

Хочу сказать, что мои родители пользовались большим уважением среди местного населения, их любили. Когда я сама стала ездить по национальным селам, там многие еще помнили моих родителей, с удовольствием рассказывали мне о них.

С.В.: Татьяна Юрьевна, родители из многочисленных экспедиций привозили какие-то предметы культуры народов Дальнего Востока?

Т.Ю.: За время экспедиционных поездок родители собрали этнографические коллекции по одежде, утвари и занятиям нанайцев. Сейчас они хранятся в Хабаровском краеведческом музее. Среди них уникальный каменный бурхан – хозяин дома Джулин. В музее Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН хранятся коллекции по этнографии тазов и эстонцев Приморского края – утварь, средства передвижения, одежда, кузнечные принадлежности. В Российском этнографическом музее есть несколько коллекций, собранных родителями у нанайцев, ульчей, удэгейцев, тазов и ороков – утварь, украшения, одежда и ритуальные предметы, в том числе по шаманству и медвежьему празднику.

С.В.: Татьяна Юрьевна, ваши родители стояли у истоков формирования современной этнографической науки на Дальнем Востоке.

Т.Ю.: Это действительно так. Именно отец создал современную дальневосточную этнографическую школу. Среди его учеников много ныне известных исследователей – доктора наук А.Ф. Старцев, В.В. Подмаскин, П.Я. Гонтмахер, Н.А. Соломонова, кандидаты

наук Н.К. Старкова, В.А. Тураев, Б.М. Росугбу, С.Ф. Карабанова, Э.Н. Осокина, Т.С. Шульгина. Под руководством Ю.А. Сема закончили аспирантуру и позднее тоже защитили кандидатские диссертации Е.Г. Демидова и Е.А. Гаер.

С.В.: Татьяна Юрьевна, в конце 1970-х годов ваши родители вернулись в Ленинград. Что повлияло на такое решение?

Т.Ю.: В 1978 г. маму пригласили на работу в Институт лингвистики ЛО АН СССР, в отдел алтайских языков. Это обстоятельство и определило возвращение в родной город. Первое время отец не мог устроиться на работу, хотя ему обещали место в Институте этнографии ЛО АН СССР, но что-то пошло не так, и он стал работать в РГПИ им. А.И. Герцена заведующим кафедрой культуры, фольклора и языков народов Севера, сменив на этом посту известного тунгусоведа-фольклориста М.С. Воскобойникова. Вскоре кафедра разделилась на три самостоятельных, отец возглавил кафедру культуры.

При нем активизируется научно-исследовательская деятельность, проводятся защиты диссертаций Куликовой И.В, Гашиловой Л.Б., Гашилова А.И., Петрова А.А. и многих других. Под руководством Ю.А. заканчивает аспирантуру Элрика В.С. по теме «Промысловая лексика эвенов».

Отец вел большую методическую работу, разрабатывая программы курсов по методике преподавания нанайского языка, теории и практике перевода на русский и с русского языка, фольклорно-диалектологической практике, этнографии народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока, практике устной речи в ульчском языке, сопоставительной грамматике русского и нанайского языков и др. В 1990 г. отец защитил докторскую диссертацию «Проблемы истории народов юга русского Дальнего Востока (XVII – нач. XX вв.)». На материале центральных и местных архивов в ней подробно рассмотрены этнический состав коренного населения Дальнего Востока, хозяйство, социальная организация, системы управления, вопросы христианизации. Известный историк и востоковед Р.Ф. Итс в отзыве на эту работу отмечал, что она представляет собой «энциклопедию Дальнего Востока».

В эти годы огромное внимание отец уделял разработке проблем фольклорного наследия нанайцев, ульчей, удэгейцев, негидальцев. Совместно с Л.И. Сем он пишет работу «Фольклор нанайцев» (более 600 стр.), которая сегодня находится в издательстве СПбГУ,

статьи по мифологии и космогонии, фольклору и христианизации нанайцев.

Родители занимались собиранием фольклора по тунгусо-маньчжурским народам с самого начала научной деятельности. Первые сказки по нанайцам, удэгейцам, негидальцам и орокам были опубликованы в Москве и Владивостоке отдельными книжечками, позднее – в сборниках «Фольклор народов Севера», «Антология фольклора Севера», «Сказки народов Севера» и др.

Нанайская сказка «Мэргэн и его друзья» в записи и обработке родителей, опубликованная в московском издательстве Художник РСФСР в 1976 г., была переведена на десятки языков народов мира. Иллюстрации к ней сделал известный художник Г.Д. Павлишин. Сказка «Мэргэн и его друзья» представляет собой отрывок из героического эпоса нанайцев о похождениях героя Мэргена по мирам вселенной.

Отец был одним из основателей серии трудов по истории Дальнего Востока с древнейших времен и до наших дней, в том числе был редактором первого тома, принимал участие в подготовке фундаментальной коллективной монографии «История Дальнего Востока СССР в эпоху феодализма и капитализма (XVII в. – февраль 1917 г)». По инициативе Ю.А. Сема началась подготовка историко-этнографической серии «История и культура народов Дальнего Востока». В настоящее время вышли книги по корякам, ительменам, чукчам, удэгейцам, эвенкам, ульчам, орочам, нанайцам, дальневосточным эвенкам, негидальцам, готовятся по орокам и тазам.

Л.И. Сем с 1977 по 1992 г. работала в отделе алтаистики Института лингвистики ЛО АН СССР старшим научным сотрудником. За это время ею написаны книги по именному и глагольному словообразованию в тунгусо-муаньчжурских языках, рукописи которых хранятся в архиве ИЛИ РАН г. Санкт-Петербурга. Под руководством В.И. Цинциус велась работа по подготовке «Сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологии», опубликованного в 2-х томах в 1975 и 1977 гг. Л.И. Сем являлась составителем по нанайскому и орокскому языкам. Статьи по орокскому и нанайскому языкам, фольклору ульчей и ороков написаны ею для ряда энциклопедических изданий, в т.ч. для Северной энциклопедии.

С 1978 по 2002 год мама работала по совместительству, а затем и на полную ставку на факультете народов Севера в ЛГПИ им. А.И. Герцена на кафедре алтайских языков и методики их пре-

подавания. Она преподавала нанайский, ульчский, орокский и удэгейский языки и фольклор, вела курс по алтаистике. За время работы она опубликовала многочисленные статьи по фольклору и лингвистике нанайцев, ульчей, удэгейцев, по религиозным верованиям солонов. Она автор букваря для ульчских школ, учебников и книг для чтения во 2 и 3 классах «Нанайский язык». ученики работают в учреждениях образования и культуры Дальнего Востока».

С.В.: Татьяна Юрьевна, что вы знаете о международных контактах ваших родителей, об их встречах с западными этнологами и историками религии и культуры.

Т.Ю.: Во Владивостоке отец занимался проблемами истории китайско-российских отношений, но был, как говорили в те годы, «не выездным». Да и во Владивосток в те годы зарубежные учёные не ездили. Ситуация изменилась после возвращения в Ленинград. Учёные из Финляндии, Венгрии, Канады, США, Франции, Германии и Японии были частыми гостями его кафедры в ЛГПИ, посещали они и ИЛ ЛО АН СССР, где работала мама. Всех интересовало современное положение малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, перспективы их развития, сохранение традиций культуры, языка, фольклора, верований. Зарубежные специалисты хорошо знали научные интересы моих родителей. Вспоминается приезд известного венгерского шаманолога М. Хоппала. Он посетил наш дом, родители рассказывали ему о своих встречах с нанайскими и удэгейскими шаманами, показывали уникальную коллекцию ритуальных ложек для медвежьего праздника. Каждая из них была покрыта ажурной резьбой и представляла произведение искусства. В настоящее время все они переданы в Российский этнографический музей.

Отец вел обширную переписку с зарубежными коллегами. Ему писал известный венгерский учёный Диосэги по вопросу расшифровки нанайских шаманских текстов. Помнится спор с отцом французского специалиста по эскимосам Малори, который говорил о необходимости передать российские северные земли под международный протекторат. Отец, как истинный патриот своей страны, доказывал всю абсурдность такой идеи.

Мама встречалась с известным немецким тунгусологом К.Х. Менгесом. Он работал в МАЭ с эвенкийскими шаманскими текстами К.М. Рычкова и очень интересовался мнением. Позднее он прислал ей свою книгу, вышедшую в Германии в 1993 г. С родителя-

ми активно сотрудничали японские исследователи орокского языка и фольклора, особенно профессор Д. Икэгами. Он написал несколько книг и словарь, издал альбом по орокам и подарил родителям. Позднее уже после смерти родителей, я передала японцам много книг Ю.А. и Л.И. Сем. Были связи и с китайскими учёными. Дома хранятся подаренные ими книги по орочам и хэчжэ.

С.В.: Татьяна Юрьевна, а что можно сказать о дружбе и сотрудничестве ваших родителей с отечественными учёными?

Т.Ю.: Юрий Александрович и Лидия Ивановна были очень общительными людьми, у них было много друзей. Родители часто устраивали вечеринки с обязательными танцами. Мама танцевала профессионально. В нашем доме всегда было много гостей – историков, археологов, этнографов. Рядом жили Щебеньковы, Старковы, Шавкуновы, Ивановы и многие другие. С семьей Шавкуновых родители вместе отмечали праздники. Папа всегда с теплотой вспоминал о Шавкунове, его раскопках на Шайгинском городище эпохи чжурчжэней. В соавторстве с Шавкуновым отец написал статью «Тамги народов южной части советского Дальнего Востока и некоторые проблемы этногенетических связей», опубликованную в сборнике «Древняя Сибирь» в 1973 г. Долгие годы родители дружили с Ж.В. Андреевой. В своей книге – воспоминаниях «Найденные века», вышедшей в 2001 г., она тепло отзывается о работе с моими родителями. Дружил отец с доктором медицины И.И. Брехманом, в соавторстве с ним написал статью «Этнофармакологическое исследование психоактивных средств малых народов Сибири и Дальнего Востока». Мы часто ходили в гости к академику Крушанову, мама в таких случаях обязательно делала высокую прическу, приходили Крушановы и к нам.

Постепенно в доме стали появляться новые лица – аспиранты отца: Гаер, Шульгина, Гонтмахер, Осокина и др.

Долгие годы дружбы связывали отца с А.П. Окладниковым. Он часто советовался с ним по разным вопросам археологии и этнографии. Эта дружба передалась и нашему поколению. Я дружу с дочерью Окладникова – Еленой Алексеевной, профессором кафедры социологии РГПУ им. А.И. Герцена.

Родители со студенческой скамьи поддерживали дружеские связи с ленинградскими учёными – с бывшим директором ГМЭ народов СССР (ныне РЭМ) Д.А. Сергеевым, специалистом в области палеоэтнографии народов Чукотки, с музейными специалистами Л.А. Фо-

тий, Л.Б. Молотовой, В.В. Горбачевой, А.В. Коноваловым, Г.Н. Новиковой. Отец был в дружеских отношениях с зав. отделом Восточной и Юго-Восточной Азии А.М. Решетовым и зав. отделом Сибири Л.П. Потаповым. Дружил с проф. Р.Ф. Итсом. Итс высоко ценил вклад отца в науку и помогал ему в защите докторской диссертации. Отец хорошо знал сотрудников московского Института этнографии, часто бывал там, выступал с докладами. Особенно хорошие отношения у него сложились с Б.О. Долгих, который приглашал его на работу в Институт этнографии, с И.С. Гурвичем, С.А. Арутюновым, с известным специалистом по когурёсцам Р.Ш. Джарылгасиновой.

С.В.: Татьяна Юрьевна, есть такая поговорка: «тот, кто умеет работать, умеет и отдыхать». Про умение ваших родителей работать вы прекрасно рассказали. А как они отдыхали?

Т.Ю.: Родители умели не только плодотворно работать. Во Владивостоке летом субботу и воскресенье всем семейством мы проводили у моря, собирали ракушки, морских звезд, купались и загорали. Отец учил меня плавать. По состоянию здоровья отец не мог долго находиться в воде, но мама, в отличие от отца, была заядлой пловчихой.

Весной и осенью обязательно совершали прогулки в лес. Весной – полюбоваться цветущим рододендронам (багульником), осенью – листьями клена, по шуршать листвой. На всю жизнь остались в памяти пикники с шашлыками и чаем с лимонником. Взрослые, как правило, говорили о делах, а мы, дети, просто наслаждались отдыхом.

Переехав в Ленинград, папа мечтал о собственной даче. У его сестры была дача под Ропшей. На ней мы с братом практически выросли. Каждое лето родители из Владивостока привозили нас на дачу к тете Гале, а сами уезжали в экспедиции. Если экспедиции затягивались, я первую четверть училась в Ленинграде. В 1998 г. нам предложили участок под дачу в 89 км от Петербурга. Отец с удовольствием занялся строительством дома.

В заключении хочу сказать, что доброе отношение к моим родителям людей разных профессий помогает мне в жизни и в научной деятельности. Я очень благодарна своим родителям и горжусь ими.

П.Я. Гонтмахер, Н.А.Соломонова

Ю.А. СЕМ И НАРОДЫ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Талант этнографа, исследователя культур малочисленных народов Дальнего Востока особенно ярко проявлялся у Ю.А. Сема во время его многочисленных экспедиций. К экспедициям Юрий Александрович тщательно готовился, заранее осмысливал вопросы, которые будет задавать информаторам. Такая подготовка помогала сосредоточиться на самом главном. Он разработал свою систему сбора экспедиционного материала. Во-первых, он чаще всего задавал вопросы информаторам на их родном языке. И дело не в том, что многие северяне в 50-60 годы не знали русского языка или знали его плохо. Общение на родном языке всегда сближает. Без знания языков северян, – считал Ю.А. Сем, – нельзя проникнуть в глубины их культурного наследия. Он владел нанайским и ульчским языками, что помогало ему общаться и с другими тунгусо-маньчжурскими народами. В этом плане ему помогала Лидия Ивановна в совершенстве владеющая нанайским языком.

Научные интересы Ю.А. Сема были весьма обширны. Он много общался с нанайскими и ульчскими шаманами, хотя в те годы тема шаманизма в советской этнографии не очень приветствовалась. Он считал их философами, лучшими знатоками культурного наследия своих этносов. Ю.А. Сем был убежден, что без глубоких познаний шаманизма невозможно судить о корнях культуры малочисленных этносов, древних истоках. Этой проблеме Ю.А. Сем посвятил много сюжетов в своих работах.

Много времени уделял Юрий Александрович проблемам народной медицины, народным способам врачевания болезней – сердечных, болезней легких, глазных и многих других. Этот материал Ю.А. Сем систематизировал и обобщил в своих фундаментальных исследованиях.

С увлечением Ю.А. Сем делал записи о кулинарном искусстве нанайцев, ульчей, удэгейцев и других народов. За долгие столетия малые этносы выработали свою систему приготовления национальных блюд, стойко сохраняют свою кулинарную систему. Основным питанием малых народов, естественно, были рыбные блюда. Юрий

Александрович и Лидия Ивановна у себя дома часто готовили рыбу по рецептам малых этносов. Наибольшим успехом у гостей пользовались рыбные шашлыки.

Ю.А. Сема серьезно интересовали проблемы этики и морали коренных народов, их семейных отношений, воспитательная сторона детских игр. Ю.А. Сем собрал и описал более пятидесяти игр разных народов, в т.ч. игры для детей трех-пяти лет, семи-двенадцати лет, игры для взрослых. В системе народной педагогики коренных народов Ю.А. Сем особенно высоко ценил их способность воспитывать у молодого поколения тонкий художественный вкус, чувство ритма, цвета, гармонии.

Особая страница в творческом багаже Ю.А. Сема – исследования по фольклору коренных народов Приамурья. Юрий Александровичи Лидия Ивановна Семы записали десятки сказок и легенд аборигенов края. Многие из них были опубликованы. Сказка «Мэрген и его друзья» была переведена на десятки языков – болгарский, итальянский, венгерский, польский и многие другие. Эту сказку оформил замечательный художник, заслуженный художник России Геннадий Дмитриевич Павлишин.

Будучи глубоким знатоком и искренним почитателем традиционной культуры малочисленных народов Ю.А. Сем никогда не связывал их будущее только с традицией. Этносы, – считал он – постоянно пересоздают свою культуру. Решающую роль в процессе интеграции традиционной культуры с современностью он отводил отдельным представителям малочисленных народов, умеющих органично сочетать в своей жизни переосмысленные элементы традиционной культуры. Ю.А. Сем умел находить таких людей, хорошо знал их, всячески поддерживал и помогал. В секторе этнографии, которым руководил Сем во время его работы во Владивостоке, рядом с ним работали ительменка Н.К. Старкова, эвенка И.А. Захарова, нанайцы Е.А. Гаер и Н.Б. Киле, нивхинка Г.А. Отаина.

Процесс кристаллизации традиционной культуры вокруг современной жизни коренных народов, – считал Ю.А. Сем, – особенно активно будет происходить в городской среде. Такой взгляд на будущее коренных народов, когда абсолютное их большинство было сельскими жителями, многим тогда казалось преувеличением. Между тем, жизнь подтвердила правоту Сема. Именно в городе представители малочисленных этносов испытывают наиболее выраженную потреб-

ность в этнической самоидентификации. Изменение социальной базы по отношению к предыдущему времени неизбежно ведет к серьезной модернизации традиционных представлений в связи с их приспособлением к условиям городской жизни.

Система анализа культуры малочисленных народов Дальнего Востока, разработанная Ю.А. Семом, всегда исходила из особенностей их этнического сознания – предельной открытости и толерантности их культуры. Подобная открытость, – считал Сем, – вряд ли может быть свойственна большим по численности этносам. По мере того, как аборигенные сообщества восходили по историческим ступеням развития, они уходили и от элементарного копирования жизни, абстрагируясь от первобытного реализма, сохраняя вместе с тем значительную долю концептуально переосмысленного практицизма.

Особо хочется выделить такую черту Ю.А. Сема, как высокая требовательность к своим коллегам и ученикам. Достаточно сказать, что многие известные сегодня учёные не смогли с первого раза поступить к нему в аспирантуру. Особенно глубоких знаний Юрий Александрович требовал на кандидатских экзаменах по этнографии. На таких экзаменах почти всегда присутствовала в качестве экзаменатора и его жена, известный филолог Л.И. Сем. Иногда на экзамен приходил директор Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока академик А.И. Крушанов. Ему очень нравилась система приема экзаменов, разработанная Ю.А. Семом.

Нельзя не сказать о процессе сотворчества Ю.А. Сема с аспирантами и молодыми учёными. В результате сотрудничества рождались глубокие по содержанию монографии и статьи, методические пособия. В исследовательском процессе сотворчества проявлялись замечательные черты Юрия Александровича как ученого и преподавателя. Строгость и требовательность Сема к своим коллегам и ученикам сочеталась с глубоким уважением их личности, всегда искренней заботой об их нуждах и потребностях. Чудеснее и доброжелательнее учителя мы не знали. Он был всегда готов прийти на помощь, дать совет, направить в нужное русло наши поиски и идеи.

Не хочется говорить о Ю.А. Семе – «он был». Для нас он был и остался крупным, волевым учёным. Его воля ученого способствовала созданию дальневосточной этнографии, как части целостной этнографической науки.

А.А. Петров, А.И. Гашилов, Л.Ж. Заксор

Ю.А. СЕМ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ НАРОДОВ СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

В истории отечественной науки не так уж много случаев, когда значительный вклад в исследование научных проблем вносит целая семья. Яркий пример в этом отношении – семья Семов: Лидия Ивановна, Юрий Александрович, их дочь Татьяна Юрьевна много лет жизни отдали изучению культуры и языков народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Лидии Ивановне и Юрию Александровичу принадлежит заслуга создания целого направления научных исследований, подготовки кадров высшей квалификации через аспирантуру, создание письменности на языках малочисленных народов.

Ю.А. Сем родился 15 июня 1926 г. в г. Ленинграде в семье рабочего. Детство его прошло в трудные годы предвоенного строительства. Начавшаяся война привела Ю.А. Сема на оборонные работы под Лугой, на Карельском перешейке. В 1942 г. он поступил работать на завод № 349, ныне Ленинградское оптико-механическое объединение. Здесь он овладел специальностями токаря, слесаря-лекальщика, электромонтера. Вечерами учился в школе рабочей молодежи. Награжден медалями «За оборону Ленинграда», «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» Участвовал в восстановлении освобожденного от блокады Ленинграда. В 1943 г. вступил в комсомол, в 1947 г. стал коммунистом.

В 1948 г. поступил учиться в Ленинградский государственный университет, в 1953 г. успешно его закончил, получив диплом с отличием. По направлению работал в г. Хабаровске учителем истории в средней школе, одновременно преподавал в Хабаровском педагогическом институте на историческом факультете. В 1954 г. Ю.А. Сема пригласили на работу в Дальневосточный филиал СО АН СССР им. В.Л. Комарова (ныне ДВО РАН). Работал в Институте истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока старшим научным сотрудником, заведующим отделом этнографии и филологии, читал курсы лекций в Дальневосточном государствен-

ном университете. В 1960 г. защитил кандидатскую диссертацию, в 1990 г. – докторскую.

За годы работы на Дальнем Востоке Ю.А. Сем создал дальневосточную школу этнографов. Под его руководством (официальным и неофициальным) защитили диссертации 15 молодых исследователей. В настоящее время они живут и трудятся в вузах, научно-исследовательских учреждениях Дальнего Востока, Санкт-Петербурга и Москвы.

Ю.А. Сем принимал непосредственное участие в написании многотомной серии «История Дальнего Востока СССР с древнейших времен до наших дней», разработал структуру и проспект многотомного издания «История и культура народов Дальнего Востока». В рамках этой серии в Институте истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН опубликованы тома по истории и культуре чукчей, ительменов, коряков, удэгейцев, нанайцев, ульчей, орочей, эвенов, эвенков, негидальцев и нивхов.

После возвращения в 1978 г. в Ленинград Ю.А. Сем работает на факультете народов Крайнего Севера ЛГПИ им. А.И. Герцена, читает курсы лекций, ведет семинарские занятия. Под его руководством на кафедре активизировалась учебная, научно-исследовательская и методическая работа, произошел значительный рост научного кадрового потенциала.

Ю.А. Сем обладал хорошими организаторскими способностями, и очень скоро кафедра стала головной по теме «Социально-педагогические проблемы общеобразовательной и высшей школы в условиях Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока и особенности их решения». С первых дней он развернул бурную деятельность по совершенствованию учебного процесса и преподавания языков народов Севера. Юрий Александрович расширил аспирантуру, привлек новых преподавателей. Добился выделения им квартир в Ленинграде, что способствовало укреплению национальных кадров факультета. При нем количество преподаваемых языков выросло до 26, что позволило разделить кафедру на три самостоятельных: алтайских, уральских и палеоазиатских языков и методики их преподавания. Была открыта на факультете и кафедра традиционной культуры и истории народов Севера, заведующим и стал Ю.А. Сем.

Он читал лекционные курсы по истории и культуре народов Севера, литературе народов Севера, языку и фольклору нанайцев и уль-

чей, источниковедению, обучал студентов основам научной работы. Им были подготовлены программы и курсы ряда учебных дисциплин. В качестве ответственного редактора и составителя подготовил ряд межвузовских сборников по языкам, фольклору и этнографии народов Севера, Сибири и Дальнего Востока – «Лексико-грамматические исследования языков народов Севера СССР» (Л., 1980); Фольклор народов Севера СССР. (Л., 1980), «Проблемы фонетики и морфологии языков народов Севера» (Л., 1987), «Вопросы лексики и синтаксиса языков народов Крайнего Севера СССР» (Л., 1988), «Фольклор и этнография народов Севера» (Л., 1992) и другие.

Лидия Ивановна Сем (Гуляева) после длительной работы на Дальнем Востоке возвратилась в Ленинград в 1977 г. и стала работать в отделе алтайских языков ЛО ИЯ АН СССР. Здесь она подготовила и опубликовала ряд научных работ, внесших значительный вклад в алтаистику. После перехода на работу в ЛГПИ им.А.И. Герцена Лидия Ивановна читает лекции по нанайскому, ульчскому и удэгейскому языкам, готовит и издает учебники и учебные пособия для аборигенных школ Севера и Дальнего Востока. Для энциклопедии «Языки мира» пишет разделы «Нанайский язык» и «Орокский язык» (совместно с К.А. Новиковой).

Большой вклад внесли Л.И. и Ю.А. Семы в публикацию фольклорных произведений народов Дальнего Востока. Они обработали и опубликовали много фольклорных материалов по народам Дальнего Востока. В Москве, в издательстве «Радуга» была издана нанайская сказка «Мэргэн и его друзья», переведенная на английский, словацкий, лаосский, кхмерский языки (1984). В 1985 г. эта же сказка была издана в переводе на языки хинди, монгольский, нидерландский, тамильский, телугу, панджаби. В сборнике «Легенды и мифы Севера» (М., 1985), в «Антологии фольклора народностей Сибири, Севера и Дальнего Востока» (Красноярск, 1989) изданы ульчские сказки «Две сестры пудин», «Охотник Неявкан» и «Лягушка Эеки», негидальская сказка «Удала пудин», орокская сказка «Обман и правда». В 1991 г. в соавторстве с В.В. Винокуровой изданы «Сказки народов Севера», переизданные в издательстве «Дрофа» в 2001 г.

Ю.А. Сем – автор более 300 работ, опубликованных, подготовленных к печати, хранящихся в виде рукописей и научных отчетов. Основное направления его научно-исследовательской работы – историко-этнографическое изучение народов южной части российского

Дальнего Востока. Тематика его работ обширна. Проблемы социальной организации народов Дальнего Востока нашли отражение в работах «Социальный состав нанайской патриархальной общины (XVII – первая половина XX в.)», «Родовая организация нанайцев и её разложение», «Пережитки материального рода у нанайцев».

Особенности материальной культуры нанайцев исследовались Ю.А. Семом на протяжении 20 лет, и нашли отражение в фундаментальной монографии «Нанайцы: материальная культура (вторая половина XIX – середина XX в.)». Этнической истории народов Дальнего Востока посвящены такие его труды, как «Основные изменения в расселении нанайцев к 50-60-х гг. XIX столетия и их причины», «Из этнической истории малых народов южной части советского Дальнего Востока в XVIII – первой половине XIX в.», «Административное устройство. Природно-экономические зоны. Крупные населенные пункты. Население» и др.

Проблемам этногенеза и этнокультурных контактов народов Сибири и Дальнего Востока посвящены его работы «Происхождение малых народностей южной части советского Дальнего Востока», «Мохэские родоплеменные названия и их связи с этнонимами XVII-XX вв.», «Чжурчжэньский могильник в долине Партизанска», «Материалы по этногенезу нанайцев», «Тамги народов южной части советского Дальнего Востока и некоторые проблемы этногенетических связей (XII – XIX вв.)» и др.

Проблемам истории Дальнего Востока в эпоху феодализма и капитализма в России посвящены его работы «Очерки истории населения южной части русского Дальнего Востока XVII в.», «Из истории освоения Амура в первой половине XIX в.», «Открытие и включение Приморья в состав России», «Амурская экспедиция и малые народы Нижнего Амура», «Проблемы истории малых народов южной части советского Дальнего Востока в XVIII – первой половине XIX в.», «Земледелие и скотоводство у народов Приморья и Приамурья (XVII – XIX вв.)», «Организация управления народами юга Дальнего Востока России (XVIII– начало XX вв.)» и др.

В последние годы Ю.А. Сема особенно интересовали вопросы, связанные с изучением фольклора и верований. Этим проблемам посвящены его работы «Фольклор народностей Приамурья и Приморья СССР как историко-этнографический источник», «Жанровая классификация фольклора нанайцев», «Мифологические представления

нанайцев о природе и человеке», «Космогонические представления нанайцев. Верхний мир» и др. С помощью фольклорных материалов, он реконструировал мифологические представления народов на мир, природу, человека, космос.

Нельзя не отметить вклад Ю.А. Сема в разработку проблем источниковедения и историографии истории и культуры народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Такие его работы как «Источниковедение истории малых народов Приамурья, Приморья, Сахалина и Охотского побережья в дореволюционный период», «Историография русского Дальнего Востока (XVIII в.)», «Русские востоковеды – исследователи малых народов русского Дальнего Востока» и другие можно рассматривать как своеобразный путеводитель по фондам многочисленных архивов страны.

Много внимания Ю.А. Сем уделял подготовке к печати дневников В.К.Арсеньева, очерков жизни и творчества исследователей малочисленных народов Е.Е. Мейера, Н.М. Пржевальского, П. Кафарова и др. Особого внимания заслуживает исследование, посвященное творчеству известного исследователя народов Амура академика Л.И. Шренка. Ю.А. Сем посвятил ему специальную монографию, над которой работал до последних дней жизни.

Некоторые статьи Ю.А. Сема посвящены проблемам филологии и топонимики: «О топонимике южной части советского Дальнего Востока», «Топонимы и гидронимы Японского моря», «Итоги и проблемы изучения ономастики Дальнего Востока», «Эвенская топонимика». В них выделены различные этнические пласты в местной топонимике, сделана попытка дать этимологию некоторых из этих географических названий. В области филологии особое внимание Ю.А. Сем уделяет истории изучения языков и лексики нанайского языка: «Лексика, связанная с рыболовством в нанайском языке», «Тунгусо-маньчжурская проблема и лингвистические аспекты (вопросы историографии)», «Лексика, связанная с растительным миром в нанайском языке». Автору удалось выделить модели в названиях растений и рыб, что позволяет решить проблему происхождения этих названий.

Ю.А. Сем внес определенный вклад в изучение этнопедагогики, народной медицины народов Дальнего Востока. Он изучает памятники истории и культуры, фиксирует их местонахождение, дает подробное описание.

Ряд работ Ю.А. Сема посвящены теоретическим проблемам истории и этнографии народов Сибири и Дальнего Востока: «Задачи наших этнографов», «Задачи этнографической науки на Дальнем Востоке в свете решений XXII съезда КПСС», «Основные проблемы истории малых народов советского Дальнего Востока в новое и новейшее время», «К проблеме изучения процессов национальных отношений», «Итоги и задачи изучения материальной культуры малых народов Дальнего Востока Сибири» и др.

Ю.А. Сем сотрудничал с крупными энциклопедическими изданиями. В «Контактологическом энциклопедическом словаре-справочнике» опубликованы его статьи в соавторстве с Л.И. Сем по нанайско-русским и орокско-русским языковым связям. Большое внимание Ю.А. Сем уделил европейскому изданию «Северной энциклопедии», опубликованной на русском и английском языках. В неё вошли написанные им статьи по исследователям и народам Дальнего Востока.

Начиная с 1951 г., Ю.А. Сем ежегодно работает в экспедициях. В течение 40 лет он руководил Дальневосточной этнографо-филологической экспедицией Дальневосточного филиала СО АН СССР (ныне ДВО РАН), Северной филолого-этнографической экспедицией в Приморском и Хабаровском краях, Сахалинской области среди удэгейцев, нанайцев, тазов, молдаван, эстонцев, ульчей, негидальцев, ороков и айнов. Во время экспедиционных работ им собраны многочисленные этнографические коллекции, которые хранятся в музеях Дальнего Востока и Санкт-Петербурга.

Ю.А. Сем участвовал в работе VIII Международного конгресса этнографических и антропологических наук, Международного московского конгресса историков, Канадско-советского симпозиума по проблемам подготовки кадров учителей для малочисленных народов Севера, многочисленных конференций, съездов, симпозиумов. Принимал участие в работе Первого Съезда малочисленных народов Севера. Работы Ю.А. Сема известны зарубежным исследователям и работникам педагогической науки. Он пользовался заслуженным уважением среди специалистов и коллег, малочисленных народов Дальнего Востока, которым оказывает научную, методическую и практическую помощь в развитии культуры, науки и образования.

Научные традиции Лидии Ивановны и Юрия Александровича Семов достойно продолжает их дочь – Татьяна Юрьевна Сем. Она кандидат исторических наук, доцент, работает старшим научным

сотрудником отдела этнографии народов Сибири Российского этнографического музея (бывший ГМЭ). Татьяна Юрьевна – известный в России и за рубежом исследователь шаманизма. хрестоматия «Шаманизм народов Сибири» выдержала два издания. Недавно вышла в свет еще одна монография, посвященная верховным божествам тунгусо-маньчжурских этносов Сибири и Дальнего Востока.

На Большеохтинском кладбище Санкт-Петербурга похоронены два замечательных человека – Юрий Александрович Сем (15 июня 1926 г.- 7 апреля 1995 г.) и Лидия Ивановна Сем (17 августа 1926 г. – 9 ноября 2006 г.). Память о них светлая и будет долго жить в сердцах учеников и воспитанников.

Л.Е. Фетисова

Л.И. СЕМ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИХ НАРОДОВ

Лидия Ивановна Сем (1926–2007 гг.) окончила маньчжурское отделение Ленинградского университета по специальности «филология». Вместе с мужем, маньчжуристом-этнографом Юрием Александровичем Семом, она уехала из родного Ленинграда на Дальний Восток: сначала – в Хабаровск, затем – во Владивосток. Во многих отношениях это был замечательный союз, который держался не только на профессионализме, общих интересах, но и на прекрасном характере Л.И. Сем. Очень доброжелательная, гостеприимная, преданная супруга и хорошая мать – такой запомнили Лидию Ивановну все, кто с ней встречался. В своё время она произвела глубокое впечатление на начинающего писателя Бориса Можаява, который тогда работал в Хабаровском крае. В рассказе «Трое» Л.И. Сем выведена под именем Нина: «На ней был сарафан в крупных цветах и белая маленькая накидка, едва прикрывавшая округлые плечи и красивую сильную шею. Я обратил внимание на большие, чуть впалые серые глаза с припухшими сонными веками и на пышные волосы какого-то желтовато-белого, молочного оттенка» [Можаяв, 1989, с.234–235].

На Дальнем Востоке Л.И. Сем вплотную занялась изучением бикинского (уссурийского) диалекта нанайского языка. По этой проблеме в 1961 г. защитила кандидатскую диссертацию, а затем опубликовала монографию [Сем, 1976] Работа была основана на многолетних полевых исследованиях автора (1954–1975 гг.), в ходе которых были обследованы все группы нанайцев на территории Приморского края. Кроме того экспедиция посетила так называемые сусу – заброшенные стойбища, покинутые в результате эпидемий, или иных несчастий, постигших их жителей. Полученные сведения позволили уточнить ареал расселения нанайцев в прошлом. В результате полевых работ был собран обширный материал не только по языку, но в целом по этнографии и фольклору данной группы нанайцев. В приложения к монографии вошли нанайско-русский словарь, насчитывающий более 8000 слов, и фольклорные тексты на уссурийском диалекте нанайского языка с русским переводом, в их числе 4 оригинальных сказки, 18 загадок и 2 песни.

Первые две сказки многосоставные, они представляют собой свободную контаминацию популярных сюжетов, имевших хождение у всех групп нанайцев. Так, сюжет о ссоре вороны и карася дополнен похождениями хитрой лисы солаки, которая несколько раз обманула медведя мафа и, в конце концов, убила его, расставив на ледяной горке острые вертела. Далее следует описание обиды одинокой старушки, у которой неизвестная девушка забрала шапку и рукавицы, сшитые из лисьих шкур. Если исходить из нанайской фольклорной традиции, девушку следует воспринимать как одну из ипостасей лисы-солаки, однако в данном тексте такая связь не прослеживается. Старушке помогает «очень красивая птичка», возвращая утраченные вещи. В финальной части благодарная старушка спасает (возвращает к жизни) птичку, запутавшуюся в ветвях дерева. «Эта птичка превратилась в человека – девочкой стала. Теперь старуха с девочкой вдвоём стали жить, в довольстве живут» [Сем, 1976, с.122].

Запись была сделана в 1954 г. Информант Е.С. Соянка из рода Хэ-зэрэ родилась в 1890 г. в сел. Булди на р. Уссури. Рассказчица хорошо владела русским языком и вместе с тем была подлинным знатоком нанайского фольклора, свободно ориентировалась в его сюжете и системе образов, о чём свидетельствуют две исполненные ею сказки. Второй текст сложен для толкования, но тем и интересен. Его дей-

ствующими лицами являются части человеческого тела – большие глаза (большеглазка), длинные ноги (длинноножка), печень, а также яйцо и трава. Можно предполагать, что все они имеют антропоморфный облик, но в силу крайней неприспособленности к жизни, в конце концов, погибают нелепой смертью. Например, печень пошла к водоёму, примёрзла ко льду и умерла, а большеглазка налетела на крюк и порвалась. «Все так умерли», – завершила свой рассказ Е.С. Соянка [Сем, 1976, с.127]. То, что фольклорные тексты были записаны на уссурийском диалекте, делает их бесценным источником по культуре этноса. Труд Л.И. Сем поистине уникален, так как исследуемая группа нанайцев ныне практически ассимилирована удэгейцами, в окружении которых она проживает.

За годы работы на Дальнем Востоке Лидия Ивановна с мужем осуществили несколько этнографо-филологических экспедиций в районы проживания коренных народов. Впоследствии эти материалы были использованы при чтении соответствующих курсов для студентов-североведов Ленинградского государственного педагогического института им. А.И. Герцена, а также при написании статей по языку и фольклору тунгусо-маньчжуров. К сожалению, значительная часть записей осталась в семейном архиве и не увидела свет при жизни исследователей. Однако часть материалов всё же удалось опубликовать. К этой работе подключились коллеги Ю.А. Сема и Л.И. Сем из Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (в частности, В.А. Тураев), а также дочь, Т.Ю. Сем, которая пошла по стопам родителей.

Большой интерес представляют исследования по культуре тазов, этническая история которых тесно связана с китайскими отходниками на территории Южно-Уссурийского края. Обострение отношений между СССР и Китаем на рубеже 1960–1970-х гг. привело к тому, что из официальной печати практически исчезла информация о былом китайском присутствии на российском Дальнем Востоке. При этом вне зоны исследования оказался и тот факт, что в формировании новой этнической общности принимало участие тунгусо-маньчжурское население Приморья – нанайцы, удэгейцы, орочи. Сегодня тазы, по справедливому замечанию В.А. Тураева, буквально возвращены из «небытия» [Сем Ю., Сем Л., 2001, с.5]. Серьёзное описание их этнической истории и культуры в значительной степени стало возможным благодаря исследованиям Ю.А. и Л.И. Сем, благодаря их профессио-

нализму и стремлению к научной объективности, невзирая на идеологические препоны.

Материалы Ю.А. и Л.И. Сем, полученные в ходе полевых исследований на Сахалине в начале 1960-х гг., имеют важное значение для характеристики языка и традиционной культуры ороков (уйльта / уильта / ульта / ульча). Экспедициями были собраны сведения о хозяйстве, материальной культуре, родовом составе ороков. Особую ценность представляют материалы о диалектном членении орокского языка и образцы традиционного фольклора, 9 из которых вместе со словарём, насчитывающим более 8 тыс. слов, вошли в книгу, изданную в 2011 г. К сожалению, фольклорные записи в настоящее время существуют лишь в подстрочном переводе, но такой перевод, осуществлённый языковедом-маньчжуристом, также много даёт для продолжения филологических исследований.

Проблемы этногенеза и этнической истории ороков до настоящего времени изучены недостаточно, исследование сопровождается непрерывающейся научной дискуссией. По переписи 2010 г. численность ороков (ныне чаще именуемых уйльта) составила 295 чел., большая их часть проживает на Сахалине. Их история свидетельствует о разных этнокультурных контактах, оставляя неясным вопрос о времени появления на Сахалине и выделении в самостоятельный этнос. При этом никто из учёных не отвергает их материковое происхождение с последующим переселением на остров. По антропологическим признакам ороки-уйльта (подобно негидальцам) ближе к байкальскому, нежели к амуро-сахалинскому типу. Таким образом, антропологами установлено родство с северными тунгусами – эвенками и эвенами. На это указывает и занятие оленеводством, отмеченное всеми наблюдателями, начиная от соседних народов Сахалина – нивхов и айнов – и заканчивая этнографами. Значительная часть исследователей видела в оленеводстве эвенкийский «след», однако ученик Ю.А. Сема, д.и.н. А.Ф. Старцев предлагает более внимательно изучить эвенскую составляющую уйльтинской этнокультуры [Старцев, 2015].

Ещё более серьёзная проблема возникает при анализе орокского языка и фольклора. Лингвисты единодушно относят этот язык к южной (маньчжурской) группе тунгусо-маньчжурских языков, отмечая его особую близость к нанайскому и ульчскому языкам. Это подтверждают и сюжетно-образные, а также жанровые характеристики по-

вествовательного фольклора. Информанты Л.И. Сем рассказывали о переселении с материка. В частности, в тексте, озаглавленном «Миф о происхождении ороков», говорится о том, что их предки попали на остров во время страшной бури, оторвавшей часть суши.

О тесных контактах ороков с тунгусоязычным населением Приамурья свидетельствуют и некоторые сказочные сюжеты, например сказка, действующим лицом которой является людоедка «Силапу» – «чудовище с ногами-вертелами» [Сем Ю., Сем Л., Сем Т., 2011, с.85]. Из пепла, оставшегося после сожжения её тела, возникли кровососущие насекомые. Сюжет имеет несколько вариантов, что указывает либо на длительность его бытования, либо на разные источники происхождения. Заслуживает внимания факт, что весьма схожие персонажи встречаются в нанайском (Вертел-Силопон) и ульском фольклоре («Скрипучая старушка»). Все варианты имеют одинаковые этиологические концовки: из праха (пепла) чудовища-людоеда образовались кровососущие насекомые.

Материалы не дают точных ответов (однозначных).

Исследования Лидии Ивановны получили признание научного сообщества. По мнению коллег из Санкт-Петербурга, «труды Л.И. Сем по языкам, фольклору, истории и культуре народов Дальнего Востока составляют золотой фонд отечественного североведения» [Петров, 2009].

В 1971 г. после реорганизации отдела истории, подчинявшегося Сибирскому отделению АН СССР, в самостоятельный комплексный НИИ (Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВНЦ АН СССР) в структуре нового академического подразделения был создан сектор филологии под руководством Л.И. Сем. К тому времени проблематика филологических исследований была значительно расширена. Региональное североведение укрепилось благодаря приглашению на работу Г.А. Отаиной, Н.Б. Киле, М.М. Хасановой, А.М. Певнова, окончивших аспирантуру у таких известных лингвистов, как Е.А. Крейнович и В.А. Аврорин.

Одновременно с исследовательской деятельностью велась подготовка учебников на нанайском (Л.И. Сем, Е.А. Гаер, Н.Б. Киле) и нивхском (Г.А. Отаина) языках для национальных школ. Нельзя не отметить значимость популяризаторской деятельности Ю.А. и Л.И. Сем. Записанные ими сказки народов Амура благодаря лингвистической подготовке Лидии Ивановны получили адекватный пере-

вод на русский язык, а затем были переведены на многие языки мира. Безусловно, это была политическая акция, тем не менее, благодаря этому, фольклор малочисленных дальневосточных этносов получил известность не только в нашей стране, но и за рубежом. Например, нанайская сказка «Мэргэн и его друзья» была переведена на английский, испанский, итальянский, чешский, арабский, тамильский и ряд других языков.

Со временем в секторе филологии, возглавляемом Л.И. Сем, появились литературоведы – А.И. Пономарева и Д.А. Здор. В их задачу входило изучение русской литературы региона. И в данной области Лидия Ивановна сумела определить перспективное направление исследований. Её понимание региональной литературы и литературного процесса в целом совпадает с позицией ведущих сибирских учёных, в частности Е.К. Ромодановской, которая связывала областную принадлежность литературы не с местом рождения автора и не с «внешней специфичностью» – местным колоритом, а прежде всего с общественной позицией писателя и тем влиянием, какое его творчество оказало не только на собственно литературный процесс, но в целом на культурную жизнь региона [Ромодановская, 2002, с.22]. Эта позиция легла в основу дальнейших исследований в Институте истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО АН, результаты которых были опубликованы в коллективной монографии 2011 года [Фетисова, 2011].

Литературным творчеством коренных народов занимался Б.М. Дулин – аспирант Л.И. Сем. Под руководством Л.И. Сем в качестве самостоятельного направления получила развитие восточнославянская фольклористика (Л.Е. Фетисова). Сотрудниками сектора проводились комплексные экспедиционные исследования, которые были использованы в последующих публикациях [Фетисова, 1994].

Собирание и изучение памятников устного творчества, как аборигенного, так и восточнославянского, стало основным направлением деятельности филологов Института истории, археологии и этнографии после отъезда в Ленинград Ю.А. и Л.И. Сем. Необходимо было ввести этот материал в научный оборот не просто как исторический источник, но как самостоятельную культурную ценность. Эта идея давно вынашивалась Юрием Александровичем и Лидией Ивановной. Научное издание фольклорных текстов на двух языках, родном языке того или иного народа и русском, представлялось достойным сопро-

вождением этнографической серии, однако дальневосточным филологам это было не под силу. Такая работа была начата в Сибирском отделении Академии наук. Можно с удовлетворением констатировать, что 3 книги памятников фольклора народов Дальнего Востока, вышедшие в Новосибирске, были подготовлены с нашим участием. Это тома, посвященные нанайской народной прозе (Н.Б. Киле, Л.Е. Фетисова) [Нанайский фольклор, 1996], удэгейскому фольклору (М.М. Хасанова) [Фольклор удэгейцев, 1998], русской семейно-обрядовой поэзии (Л.Е. Фетисова) [Русский семейно-обрядовый фольклор, 2002]. В 2003 г. в Японии были изданы мифы и сказки негидальцев, записанные М.М. Хасановой и А.М. Певновым [Хасанова М., Певнов А., 2003]. Исследователи приступили к сбору материала, когда ещё работали в секторе филологии Института истории, археологии и этнографии. Мифы, сказки и предания нивхов в записи Г.А. Отаиной, к сожалению, увидели свет уже после её смерти [Нивхские мифы, 2010]. В 2010 г. интересное собрание удэгейских повествовательных жанров опубликовал В.В. Подмаскин [Подмаскин, Киреева, 2010], собрав свои полевые материалы разных лет.

Таким образом, исследования, начатые Ю.А. Семом и Л.И. Сем, по-прежнему входят в число приоритетных научных направлений Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

- Можаев Б.А.** Трое. (Рассказ художника) // Можаев Б. Собр. соч. в 4 т. М.: Худож. литература, 1989. Т. 2. С.233–270.
- Нанайский фольклор:** нингман, сioxор, тэлунгу. Новосибирск: Наука, 1996. 478 с.
- Нивхские мифы** и сказки из архива Г.А. Отаиной. М.: Энерджи Пресс, 2010. 160 с.
- Петров А.А.** Институт народов Севера Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена – особо ценный объект культурного достояния народов России // Вопросы истории и культуры северных стран и территорий. 2009. № 3 (7) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.hcprncr.com/journ709petrov.html>/Время обращения: 16.02.2011.
- Подмаскин В.В., Киреева И.В.** Мифы, легенды и сказки удэгейцев. Владивосток, 2010. 216 с.
- Ромодановская Е.К.** Сибирь и литература: Избранные труды. XVII век. Новосибирск: Наука, 2002. 391 с.
- Русский семейно-обрядовый фольклор** Сибири и Дальнего Востока: Свадебная поэзия. Похоронная причеть. Новосибирск: Наука, 2002. 551 с.

- Сем Л.И.** Очерки диалектов нанайского языка. Бикинский (уссурийский) диалект. Л.: Наука, 1976. 212 с.
- Сем Ю.А., Сем Л.И.** Тазы: этническая история, хозяйство и материальная культура (XIX – XX вв.). Владивосток: Дальнаука, 2001. 172 с.
- Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю.** Материалы по традиционной культуре, фольклору и языку ороков. Диалектологический орокско-русский словарь. Владивосток: Дальнаука, 2011. 156 с.
- Старцев А.Ф.** Ороки – орочёны, а не уйльта! К проблеме этногенеза ороков Сахалина. Владивосток: Дальнаука, 2015. 163 с.
- Фетисова Л.Е.** Восточнославянский фольклор на юге Дальнего Востока России: сложение и развитие традиций. Владивосток: Дальнаука, 1994. 219 с.
- Фетисова Л.Е.** Дальневосточная тема в русской литературе // История культуры Дальнего Востока России (XIX в. – 1917 г.). Владивосток: Дальнаука, 2011. С. 243–294.
- Фольклор удэгейцев:** ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск: Наука, 1998. 555 с.
- Хасанова М., Певнов А.** Мифы и сказки негидальцев. Осака, 2003. 297 с.

Н.Я. Булатова

Л.И. СЕМ И ЕЁ ВКЛАД В ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРОВЕДЕНИЕ

Широкую известность Лидии Ивановне Сем как специалисту в области тунгусо-маньчжурских языков принесла кандидатская диссертация «Язык бикинских (уссурийских) нанайцев», защищенная в 1962 году. Диссертационное исследование явилось ценным вкладом в области нанайской диалектологии. Раскрыв специфику языковых данных бикинских нанайцев, Л.И. Сем пришла к выводу, что эта группа теснейшим образом связана с сунгарийскими нанайцами, язык которых, в свою очередь, подвергся значительному влиянию со стороны маньчжурского и китайского языков.

Известный специалист тунгусо-маньчжурских языков, член-корр. АН СССР В.А. Аврорин по этому исследованию высказался так: «... Дело не только в том, что написано солидное, интересное и нужное исследование, но еще и в том, что этому предшествовала требующая большого умения и усердия работа по собиранию в полевых условиях языкового материала, его всестороннему анализу и систематиза-

ции. Л.И. Сем с успехом справилась со всеми задачами, убедительно продемонстрировав исследовательскую зрелость» [Архив ИЛИ РАН. Ф.77. Оп.2. Д.211. Л.].

Логическим завершением начатых среди бикинских нанайцев исследований стала монография Л.И. Сем «Очерки диалектов нанайского языка. Бикинский (уссурийский диалект), опубликованная в 1976 году в ленинградском отделении издательства «Наука». В монографии сосредоточен материал большой научной ценности, позволяющий судить об истории развития нанайского языка и его отдельных говоров. Написанная на основе многолетних исследований, она вобрала в себя огромный материал по языку, фольклору и этнографии бикинских нанайцев. В монографии описаны фонетические особенности и морфология бикинского говора – имя существительное, имя прилагательное, имя числительное, имя отрицания, местоимение, глагол, формы наклонения, причастие, наречие, образные слова, союзы и т.п. Большой самостоятельный интерес представляют тексты с переводами и словарь. Работа не потеряла своей актуальности и в настоящее время.

Значительный вклад внесла Л.И. Сем в создание сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков [Сравнительный словарь, 1975. Т.1; 1977. Т.2]. Её перу принадлежат словарные материалы по языку ороков (восточно-сахалинский и поронайский говоры) и нанайцев (бикинский диалект). Огромная научная ценность представленных ею материалов была отмечена ответственным редактором словаря, выдающимся специалистом по тунгусо-маньчжурским языкам, проф. В.И. Цинциус.

Круг научных интересов Лидии Ивановны был очень широк. Кроме лингвистических исследований в области диалектологии нанайского языка, глубоко интересовали проблемы традиционной культуры коренных народов Приамурья и Приморья, их фольклорное наследие. В 2001 году в Институте истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН вышла книга по истории и культуре тазов Приморского края, подготовленная Лидией Ивановной и Юрием Александровичем Семом [Сем Ю., Сем Л., 2001. 172 с.]. Эта работа, по нашему мнению, занимает особое место в творческом наследии признанных еще при жизни специалистов. Впервые этноним тазы встречается в китайских летописях XVII века в форме юй-пи тадза, что буквально означает «люди в рыбьей

коже [Сем Л., 2014, с. 929]. Работа написана на большом фактическом материале и охватывает значительный исторический период существования тазов. В исследовании впервые охарактеризована традиционное хозяйство и материальная культура, этнический состав, названия и самоназвания тазов, рассматривается происхождение фамилий, прослеживаются изменения численности и расселение этого народа почти за 100 лет.

В 2011 году в ИИАЭ ДВО РАН была издана очередная монография Семов, на этот раз по истории и культуре ороков Сахалина [Сем Ю., Сем Л., Сем Т., 2011. 157 с.]. Эта работа, как и все остальные, написана на основе материалов, собранных в результате полевых исследований. В монографии рассматриваются различные экзонимы и этнонимы ороков Сахалина, впервые описана родовая структура этноса и его происхождение. Значительное внимание уделено хозяйственной деятельности и материальной культуре. В разделе «Духовная культура» описаны погребальный обряд, пантеон, связанный с традиционными верованиями, система культов и шаманизма, подробно рассматривается семантика орнаментов ороков. В разделе, посвященном описанию языка народа ульта, представлены уникальные записи фольклорных текстов и диалектологический орокско-русский словарь. Материал был собран и записан в то время, когда язык ульта был реальной живой действительностью, когда говорили еще на двух говорах-диалектах – северном и южном. В настоящее же время среди этого народов не найдется и десяти человек, хорошо знающих свой родной язык.

Неопубликованные пока этнографические и лингвистические исследования Л.И. Сем хранятся в настоящее время в Архиве ДВО РАН (12 научных отчетов за 1959 – 1979 гг.). В Архиве Института лингвистических исследований РАН хранятся две рукописи - «Именное словообразование в тунгусо-маньчжурских языках в сравнительном освещении» (20 а. л.) и «Глагольное словообразование в тунгусо-маньчжурских языках».

Л.И. Сем много сил отдала написанию учебников для национальных школ Дальнего Востока. В соавторстве с коллегами ею написаны учебники нанайского языка для 2-го (1980) и 3-го классов (1990), букварь по ульчскому языку (1998). Нельзя не отметить активное участие Л.И. Сем в подготовке квалифицированных кадров для национальных школ Хабаровского и Приморского краёв. Она долгие годы преподавала в Институте народов Севера нанайский, ульчский, удэгейский

и орокский языки. Её ученики продолжают плодотворно работать в школах Хабаровского края.

Л.И. Сем принимала активное участие в общественной жизни. В Институте истории ДВНЦ АН СССР она руководила первичной организацией Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры, была председателем археологической комиссии, в Институте лингвистических исследований РАН была профоргом, секретарем партбюро сектора алтайских языков.

Л.И. Сем награждена медалями «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.», «За доблестный труд в ознаменование 100-летия со дня рождения Владимира Ильича Ленина», «За трудовую доблесть» и «Тридцать лет победы в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.».

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

- Киле Н.Б., Сем Л.И., Гаер Е.А.** Нанай хэсэни. Нанайский язык. Учебник и книга для чтения во 2 классе. Л.: Изд-во: Просвещение, 1980.
- Киле Н.Б., Сем Л.И., Гаер Е.А.** Нанай хэсэни. Нанайский язык. Учебник и книга для чтения для 3 класса. 3 изд. доработ. Изд-во: Просвещение, ЛО.1990.
- Оненко С.Н., Бельды Н.Г., Оненко Г.Н.** Нанай хэсэни. Бонго класс. Нанайский язык. Учебник и книга для чтения в 1 классе нанайской начальной школы. Л.: Изд-во: «Просвещение» 1979. 255 с.
- Сем Л.И.** О языке сунгарийских нанайцев // Труды ДВФ СО АН СССР. Сер. ист. Благовещенск: Кн. изд-во, 1963. Т.V. С.84–102
- Сем Л.И., Осокина Э.Н.** Религиозные представления солонов (по материалам этнографической коллекции и фольклору) // Фольклор и этнография народов Севера. Межвузовский сб. научных трудов. Л.: Изд-во ЛГПИ им А.И.Герцена, 1986. С.84–104.
- Сем Л.И.** Тазы // Северная энциклопедия. Изд-во: Европейское издание. Северная энциклопедия, 2014. С.929–932.
- Сем Л.И., Дечули. К.Ф.** Букварь для 1 класса ульчских школ. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1998. 143 с.
- Сем Ю.А., Сем Л.И.** Тазы: этническая история, хозяйство и материальная культура (XIX – XX вв.) // Труды ИИАЭ ДВО РАН. Владивосток: Дальнаука, 2001. Т.X. 172 с.
- Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю.** Материалы по традиционной культуре, фольклору и языку ороков. Диалектический орокско-русский словарь: этнографические исследования // Труды ИИАЭ ДВО РАН. Владивосток: Дальнаука, 2011. Т.14. 157 с.
- Сравнительный словарь** тунгусо-маньчжурских языков: материалы к этимологическому языку. Л.: Наука, 1975. Т.1. 672 с; 1977. Т.2. 992 с.
- Архив ИЛИ РАН.** Ф.77. Оп.2. Д.211.– Диссертационное дело Сем Лидии Ивановны.

А.Ф. Старцев

ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ БУДНИ ЭТНОГРАФОВ

Мое знакомство с Юрием Александровичем и Лидией Ивановной Семями состоялось летом 1969 г. Я оканчивал Владивостокское художественное училище и был приглашен на работу в сектор этнографии и филологии отдела истории Дальневосточного филиала им. В.Л. Комарова СО АН СССР.

Заведующий сектором Юрий Александрович Сем встретил меня радушно. Он с увлечением рассказывал о народах Приморского и Хабаровского краев, с которыми мне придется встречаться, говорил о предстоящей поездке к нанайцам на Амур, показывал бытовые предметы аборигенов, а потом открыл сверток, в котором были десятка три деревянных ложек.

– Это моя коллекция ложек для медвежьего праздника, которые я собрал за последние годы среди амурских нанайцев.

Что такое медвежий праздник, я не знал, но с интересом рассматривал ложки. Среди них не было ни одной одинаковой, это были настоящие произведения народного искусства. Их плоские ручки оформлялись орнаментом геометрического, спиралевидного и растительного мотивов.

– Твоя задача – говорил Сем, – рисовать все, что увидишь и услышишь от аборигенов, среди которых мы будем работать.

– Как это рисовать на слух?

– Очень просто, много предметов быта не сохранилось, поэтому их реконструкция осуществляется по рассказам людей. Слушай, о чем говорит информатор, и по ходу рассказа делай зарисовки.

С реконструкцией предметов материальной и духовной культуры по рассказам пришлось столкнуться на практике очень скоро, когда Юрий Александрович начал работу среди тазов. Дело оказалось не из легких. Надо было не только уметь рисовать, но и обладать большим воображением.

Юрий Александрович и Лидия Ивановна часто рассматривали мои наброски и, как мне казалось, были довольны моим творчеством.

– Анатолий, – как-то сказал мне Юрий Александрович, – у тебя нет желания сделать рисунки к моей книге «Нанайцы»?

Я согласился. Сем вытащил из письменного стола объемную папку с надписью «Нанайцы: материальная культура (вторая половина XIX – XX в.)». Я тогда не думал, что работа над рукописью резко изменит мою жизнь, но именно так и случилось. Прочитав рукопись, мне захотелось самому написать нечто подобное.

Прошли годы, давно нет в живых ни Лидии Ивановны, ни Юрия Александровича, ушли из жизни многие другие учёные, которых я знал, но когда я достаю свои старые этнографические записи, сделанные по совету моих первых учителей, я всегда мысленно возвращаюсь в свою молодость.

Семьи были увлекающимися натурами: Юрий Александрович грезил этнографией, а Лидия Ивановна – тунгусо-маньчжурскими языками. Как-то она разговорилась с бабушкой моей жены и поговору и специфическим терминам в языке пришла к выводу, что бабушка Фима относится к одному из малочисленных этносов европейского севера саамам.

Юрий Александрович часто приглашал меня домой. Он даже выделил мне уголок в библиотечной комнате, где я делал рисунки для его книги. Я никогда не видел столько книг, сколько имелось у Семов. Самая большая комната в их трехкомнатной квартире была заставлена в четыре ряда книжными стеллажами. Я часами листал труды исследователей и мечтал, что когда-нибудь и мои книги займут место в библиотеке Семов. А пока по их совету делал небольшие записи о полевых исследованиях, которые мы проводили среди коренных народов Дальнего Востока. Одну из первых моих поездок летом 1970 г., связанную с исследованием наскальных изображений, хочется вспомнить так, как она отразилась в моем полевом дневнике.

30 июня 1970 г. Нас немного: начальник экспедиции Ю.А. Сем, Лидия Ивановна, их 12-летняя дочь Таня, аспирантка Светлана Баландина, я и водитель Гена. После погрузки имущества и короткого прощания с родными за бортом замелькали знакомые места, где проходило мое детство и юность. В девятом часу вечера мы подъехали к р. Лефу и остановились на ночлег на прибрежной косе. Вечер был теплым, но комариным. Слава богу, у нас имелись специальные пологи из марли. За ночь немного похолодало. Комары исчезли. Проснулись все рано. После завтрака быстро погрузились, и тут оказалось, что заехали мы в такое место, из которого можно и не выехать. Наш узик то и дело грозил перевернуться. Пришлось мне с Семом подпирать

машину с одной стороны. Был момент, что машина вот-вот упадет, но все обошлось.

2 июля 1970 г. С 9 утра мы мчимся в сторону Хабаровска. Дорога очень плохая. Лидия Ивановна оказалась хорошей певуньей. Она и Света пели какую-то песенку, а я, устроив лежанку в кузове, с любопытством осматривал мелькавшие места. Юрий Александрович в кабине просматривал какие-то записи. Надо сказать, что он постоянно что-то читал или писал.

Я как-то спросил его: Вам не надоело постоянно возиться с книгами и писать? Вы же никогда не отдыхаете?

– Когда работа приносит удовлетворение, от неё не устаешь, – ответил Сем и тут же уткнулся в книгу.

Прибыв в Шереметьево на реке Усури, мы разместились в сельской школе. Утром, получив у пограничников разрешение, отправились к берегу. Первый наскальный рисунок в виде соболя Юрий Александрович обнаружил примерно в 1,5 км от села. Сделав протирку на бумагу, мы двинулись дальше. Идти по каменистому берегу было трудно. Лидия Ивановна переносила трудности молча, Света, глядя на неё тоже молчала. Таня, хотя и была недовольна путешествием, покорно плелась сзади и часто переспрашивала: «Пап, долго еще идти»?

– Осталось километра 2–3, не более, – ответил Юрий Александрович, поправляя на плечах объемный рюкзак.

Наконец мы вышли к отвесным скалам, на высоте 7–8 метров от земли просматривались изображения уток, гусей, оленей и других животных.

– Вот здесь и будем работать, – сказал Сем, и тут же распорядился: Женщины, за вами костер и чай, а мы с Анатолием поднимемся наверх.

Мы поднялись на вершину сопки. Под нами простиралась р. Усури во всем своем великолепии. На другом берегу просматривались пограничные вышки китайцев. На самом верху сопки, вплотную к обрыву, находились остатки древнего городища с двойным подковообразным валом. Когда-то он достигал в высоту нескольких метров, сейчас от него остались лишь продолговатые холмики. Со стороны реки городище было недоступно, со стороны суши его охраняли древние поселенцы, которые, возможно и оставили рисунки на этих скалах.

Обследовав вершину, наметили, откуда лучше всего спуститься к рисункам. Из веревки и небольшой дощечки от ящика сделали си-

день, на нем я мог сидеть и делать протирки с изображений. Сем по моей команде опускал или поднимал меня. К обеду мы пересняли более десяти изображений.

Неожиданно из-за поворота показался катер под китайским флагом. На палубе было 5–7 мужчин. Неожиданно катер подвернул к нашему берегу и наши женщины приветливо замахали руками. Пассажиры дружно защелкали фотоаппаратами. Китайцы что-то нам прокричали, тоже приветственно помахали руками. Вскоре катер повернул обратно и скрылся за поворотом реки.

В тот день я сделал протирки еще с нескольких писаниц. Вечером на берегу нас встретил пограничный наряд.

– Китайцев не испугались? – спросил офицер. – Они вас заметили еще вчера. У них на той стороне пограничная вышка. Оттуда просматривается и село и места, где имеются писаницы. Вот они и решили на вас поближе посмотреть, что вы за люди.

Когда мы шли по берегу, к нам под ноги из реки выпрыгнула щука до полуметра длиной. По всей вероятности она гонялась за мальком и, не рассчитав, выскочила на берег. «Надо же, – удивился Сем. – Никогда не видел, чтобы рыба сама на уху напрашивалась». Вечером Лидия Ивановна действительно сделала из неё и молоденькой картошки отличную уху.

4 июля 1970 г. Весь этот день я лазил по скалам, как альпинист, и делал зарисовки. Первое время с непривычки было немного страшно-вато, но вскоре все прошло и я смог зарисовать еще около 20 писаниц. В одном месте обратил внимание на слой зеленого мха. Когда я его очистил, обнаружилась еще одна писаница. Я показал Юрию Александровичу изображение.

– Анатолий, – обрадовано воскликнул Сем – посмотри в других местах, может и там есть рисунки.

Болтаясь на веревке, я начал сдирать мох со скалы. Здесь нам улыбнулась удача. Мной было найдено еще несколько новых рисунков.

5 июля 1970 г. В этот день нам повезло – к скалам нас доставили на пограничном катере. Пока я занимался съемкой, Юрий Александрович готовился к лекции, которую должен был прочитать пограничникам. Вечером мы были у пограничников, которые расположились на лужайке. Я впервые выступил в роли ассистента, показывая солдатам рисунки, о которых рассказывал Сем. После лекции нам расска-

зали, что подобные писаницы есть в 3-5 км от места, где мы работали, предложили их показать. Не долго, думая, мы быстро переоделись и через час уже были на месте. Обнаружив 7 новых писаницы, Сем решил остаться в Шереметьево еще на один день.

6 июля 1970 г. Утром мы отправились к новым наскальным рисункам. Где-то около 12 часов дня приступили к работе. Рисунки располагались высоко, приходилось неоднократно приспособливать веревки, чтобы перенести писаницы на бумагу. К тому же у меня распухли руки от лазанья по скалам, натер водяные мозоли. Наконец, в 15 часов работу закончил. В 18 часов Юрий Александрович прочитал в Шереметьевской школе детям лекцию о наскальных изображениях. После лекции выехали из села.

9 июля 1970 г. Утром перед выездом в машине сломалась правая полуось. Пришлось целый день мотаться по Хабаровску в поисках нужной детали. Выехали из Хабаровска лишь на следующий день. Наш путь лежал в Благовещенск, предстояла работа в областном музее. Не доезжая Биробиджана, остановились на ночлег на какой-то речке.

11 июля 1970 г. В этот день Лидия Ивановна как всегда работала с записями по нанайскому языку. Она готовила книгу по диалектам уссурийских нанайцев. Юрий Александрович и Гена (водитель) уехали в Биробиджан за продуктами, а я напал на заросли черемухи. Лидия Ивановна, Света и Таня собирать экзотическую ягоду отказались, мол, очень приторная. Я нарвал полведра и вечером сварил из черемухи компот, все пили и нахваливали напиток.

12 июля 1970 г. Выехали в 11 часов дня. Вскоре за Биробиджаном началась проселочная дорога. Такой ужасной дороги я в жизни не встречал. Из-за пыли ничего не было видно в 5 шагах. Толстый слой пыли покрывал лицо и одежду, мы не узнавали друг друга. Особенно плохо переносила дорогу Танюшка, очень плохо чувствовали себя Лидия Ивановна и Света. Не в лучшем состоянии находился и я. Все мечтали быстрее проехать проклятое место. Однако, перед селением Пашково пробили колесо.

Поменяв колесо, двинусь дальше. Не успели проехать и пары километров как пробили второе колесо. Запаски больше не было, свернули к реке, где решили остановиться на ночлег. Юрий Александрович и Гена отправились в деревню, женщины варили ужин, я устанавливал палатки, готовил ночлег. Вскоре появились Гена и Юрий Александро-

вич, они в селе купили 2 камеры. Помывшись и поужинав, в эту ночь все очень крепко спали.

13 июля 1970 года. В Благовещенск приехали в восьмом часу вечера. Переправились на пароме через Зею. Остановились у Курочкиных – знакомых Лидии Ивановны и Юрия Александровича. Нам отвели комнату. На другом берегу Амура виден китайский город.

17 июля 1970 г. В 10 вечера какой-то бдительный старичок позвонил в милицию и доложил, что во дворе дома вот уже четвертый день стоит машина, около которой крутятся какие-то подозрительные люди. В этот вечер мы как раз сидели за столом и справляли мое 28-летие. Милиционеры были вооружены. Офицер потребовал документы и стал расспрашивать, кто мы и откуда. Пришлось Ю.А. Сему перед ними отчитываться. Он рассказал им, с какой целью мы приехали в Благовещенск, а потом показал удостоверение корреспондента ТАСС. Надо сказать, что этот документ тут же сыграл свою положительную роль. Представители власти извинились и ушли, а мы продолжили прерванное торжество.

19 июня 1970 г. выехали из Благовещенска в Хабаровск. Женщины в Хабаровск отправились на поезде. Юрий Александрович решил осмотреть все места, где имелись наскальные изображения. На этот раз мы решили посетить реку Кию и побывать в Сикачи-Аляне, где на огромных базальтовых валунах сосредоточено большое количество наскальных изображений.

24 июля 1970 г. Наша компания пополнилась. Из Владивостока приехала научный сотрудник Татьяна Сергеевна Шульгина. Она попросилась с нами в Сикачи-Алян, чтобы увидеть рисунки на камнях.

Около шести вечера въехали в нанайское селение Сикачи-Алян. Хотели проехать прямо к камням, которые располагались с западной стороны села. Но мешала широкая и глубокая протока. Один из местных жителей подсказал, что к камням можно проехать со стороны деревни Малышево. Когда поехали по дороге, которую он нам показал, выяснилось, что машина не сможет спуститься к камням и здесь, придется оставить в лесу в полукилометре от камней. Это намного дальше, чем со стороны Сикачи-Аляна.

В этот момент начался проливной дождь. Молнии и гром разрывали небо, струи воды лились как из ведра. Решили повернуть назад, боялись, что проселочная дорога раскиснет, и мы не сможем выехать.

Машина шла медленно, кое-где буксовала и вдруг стала погружаться в болото. Стало ясно, что мы капитально застряли.

Перед выездом я взял с собой ручную лебедку, которой можно было без особого труда сдвинуть с места до полтонны груза. Решили попробовать вытащить машину лебедкой. Лебедка работала отлично, трос натянулся как струна, зазвенел и ... лопнул. Сложили трос вдвое, он вновь лопнул. Разгрузили машину, чтобы её облегчить. Юрий Александрович по колону в грязи помогал крутить лебедку. Однако вырваться из «дорожного плена» так и не смогли, только изорвали трос. Пришлось под дождем, в кромешной темноте искать дрова, разводить костер и ночевать в тайге.

Гена спал в кабине, а мы шестеро в кузове. Дождь к счастью прекратился, но появилась другая напасть. В месте, где мы застряли, собрались все комары планеты. Эти безумные твари беспощадно набрасывались на нас. Они были везде, даже в пологах. Всю ночь почти никто не сомкнул глаз. Часа в четыре утра опять пошел сильный дождь. Наши вещи были свалены кучей на земле, ничем не прикрытые. Я вылез из машины в одних плавках. Тучи комаров моментально облепили тело. Разбирая палатку, освободил брезент и укрыл вещи и нырнул под полог. Тело неприятно чесалось, а за пологом стонали комары. Я не мог дожидаться, когда настанет утро.

Едва забрезжил рассвет мы с Геней прошлись по дороге. Она вся раскисла, до трассы более 2-х км. Стало ясно, что без трактора не выехать. Начерпали из болотной лужи воды, разожгли костер посреди грязи, сварили молодой картофель и вскипятили чай. В седьмом часу поднялся Юрий Александрович. Остальные вставать не захотели.

Позавтракав, я и Сем пошли в Малышево за трактором. Без разрешения главного инженера трактор не давали. На его поиски и переговоры ушло несколько часов. Наконец трактор нашелся, и мы подъехали к нашей машине. Быстро забросали вещи в фургон и через 30 минут были на трассе. Еще через час въехали в Сикачи-Алян. Палатки стали ставить недалеко от писаниц. Как только их установили, хлынул такой дождь, какого не было и ночью, казалось, что вся вода Амура обрушилась на землю.

26 июля 1970 г. Лидия Ивановна ушла в селение к старикам, у которых собирала материал по диалекту амурских нанайцев, а Юрий Александрович и я отправились к петроглифам. Сем взял старые рисунки, которые делал еще Г. Павлишин и план писаниц. Когда по пла-

ну стали проверять их наличие, выяснилось, что некоторые камни с рисунками отсутствуют. Мы не нашли 4-х камней, обозначенных на плане.

– Слухи подтвердились, – сказал Юрий Александрович, – А.П. Окладников вывез несколько камней в Новосибирск.

28 июля 1970 г. С утра шел дождь, был сильный ветер. Вскоре дождь прекратился. Ю.А. Сем остался в лагере, что-то печатал на портативной машинке, а я целый день работал на камнях. После обеда пошли искать писаницы в сторону с. Малышева. Нашли один камень с рисунком, остальные были уничтожены, когда строители заготавливали камень для фундаментов. Много памятников уничтожено туристами, которые забывают исторические рисунки надписями типа «Здесь был Вася». Вечером Лидия Ивановна, Юрий Александрович и я нашли еще одно изображение.

29 июля 1970 г. Утром снова искали рисунки. Но ничего не нашли. После обеда пошел в сторону Малышева, чтобы перерисовать камень с рисунком. Там ловил рыбу дед, рядом мальчик царапал на камнях свое имя. Я объяснил, что этого делать нельзя. На мое замечание он не обратил внимания, но сказал, что знает еще две писаницы у самой деревни. Я попросил его показать мне эти камни. Он о чем-то переговорил с дедом, вернулся ко мне и сказал, что поедут домой на лодке и будут проплывать мимо тех камней. Я попросил деда взять и меня, но он ответил: Тебя поставили, чтобы ты их искал, вот и ищи, ты за это деньги получаешь.

Пришлось искать писаницы самому. Обошел 2 раза, ничего не нашел, возможно их там и не было, просто меня обманули. Когда возвращался, увидел на камне, на котором сидел дед, личину. Рассказал об этом Сему, он сказал, что такое в жизни этнографа бывает часто, поэтому нужно всегда по одному и тому же вопросу обращаться к трем информаторам.

30 июля 1970 г. Утром был сильный дождь. Вода в Амуре за эти дни поднялась примерно на метр. Многие камни затопило. Ходили на восточную сторону, там должны быть 4 рисунка, но и они уже оказались под водой.

1 августа 1970 года. Вода поднялась настолько, что плескалась почти рядом с палатками. Нам нужно уже уезжать. Наш дальнейший путь в деревню Петропавловку. Там живут нанайцы, и Лидия Ивановна хочет кое-что записать на магнитофон. В Петропавловку прибыли

примерно в 13 часов. Быстро поставили палатки, развели костер и сварили обед.

3 августа 1970 г. После обеда выехали на р. Кию. У Юрия Александровича был план, как найти писаницы. В деревне, через которую мы проезжали, жители говорили, что туда не проехать. Путь лежал через лес, весь в ямах, заполненных водой, но мы метр за метром продвигались вперед. В одном месте берег был высокий, и Сем послал меня посмотреть, не скалы ли это. Я спустился и сразу увидел рисунки.

– Сюда, – закричал я.

Рисунков было немного, не более 6 штук, все в плохом состоянии. Я начал их срисовывать на бумагу. Одному держать бумагу и заниматься протиркой, было неудобно, на помощь позвал Сема и Гену.

Они пришли. Я почти сидел на плечах у Гены и делал протирку с хорошо сохранившегося изображения тигра. Изображение свидетельствовало, что культ тигра зародился еще в эпоху неолита. Возможно, перед этим изображением местные племена совершали моления и просили удачи в промыслах. Через час все рисунки были сфотографированы и скопированы на бумагу. Все так устали, как не уставали за день. Вновь начал накрапывать дождик. Мы благополучно выбрались на твердую землю. Уже дома я все наскальные изображения в натуральную величину перенес на ватманские листы. В настоящее время эти рисунки находятся в музее Института истории ДВО РАН. Закончив работу с наскальными изображениями, я приступил к оформлению монографии «Нанайцы», в 1973 году она была издана в издательстве ДВНЦ АН СССР.

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ШАМАНИЗМУ И ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ

Т.В. Жеребина

ТРАНСФОРМАЦИЯ КУЛЬТА АЯМИ У НАНАЙЦЕВ (по материалам Л.Я. Штернберга и А.В. Смоляк)

Шаманизм – одна из религиозных систем народов Сибири, и разобравшись в её сущности и закономерностях могут помочь полевые материалы по нанайской религиозной культуре 1930–80-х гг.

Известно, что шаманские духи у сибирских народов делятся на три категории: «духи-покровители» (избравшие человека на шаманство), «духи-предки» (родственники-шаманы по линии отца или матери, передавшие человеку шаманский дар) и «духи-помощники» (духи из флоры и фауны, которых шаман сам смог «приручить»). Открытым остается вопрос: как сами шаманы понимают суть этих духовных существ, и как в их сознании эти категории формируются.

Интереснейший вопрос нанайского шаманизма – сущность духа *аями*, который исследователи обозначают то, как **дух-покровитель** шамана, призывающий его на служение людям, то, как один из **духов-помощников**, доставшийся ему в наследство от шамана-предка, потомком которого он сам себя считает. С духом *аями* также связана проблема шаманского избранничества, связанная, в свою очередь, с понятием «шаманская болезнь».

Разобравшись с этими проблемами на основе бесед с нанайскими шаманами попытался в свое время известный исследователь ранних форм религии Лев Яковлевич Штернберг. Собранные им материалы подтвердили, что у нанайцев (Штернберг употреблял принятый в то время этноним – гольды) бытовал общесибирский тип избрания на шаманство. Как и многие другие народы Сибири, нанайцы, по сведениям Штернберга, считали, что не в воле человека стать шаманом. Дар шамана приобретается не по желанию последнего: обычно, нао-

борот, против его желания, и высокий дар этот принимается как тяжелое бремя, которое человек приемлет как неизбежное, покоряясь ему, с тяжелым сердцем обреченного. Не шаман избирает **духа-покровителя**, а дух избирает шамана. Для получения шаманского дара необходим особый момент призыва. Внезапно – обыкновенно это бывает в так называемый переходный возраст, в период наступления половой зрелости – будущий шаман подвергается острому нервному заболеванию, которое сопровождается истерическими припадками, обмороками, галлюцинациями и тому подобными явлениями, и которое мучает его в течение многих недель; столь же внезапно, во время одного из припадков или во сне, является к нему его **дух-покровитель**, приказывающий стать шаманом, предлагая свое руководство и помощь. Иногда это – дух умершего предка, умершего шамана, передающего неопиту своих **духов-помощников**, служивших ему при жизни, иногда это – сам **дух-покровитель** этого предка, а еще чаще – дух незнакомый. Бывают случаи, когда призванный быть шаманом отказывается от возлагаемого бремени, упорствует, колеблется, но, в конце концов, измученный угрозами или соблазненный посулами избравшего духа, покоряется и вступает в союз со своим **покровителем**; обычно после этого припадки исчезают, и больной выздоравливает.

С этого момента начинается шаманское служение. Могущественный дух, чудесно излечивший своего избранника, поможет ему лечить людей, будет оказывать и другие услуги. Для этого дух вселяется в своего избранника (на время или навсегда), предоставляет в его распоряжение **духов-помощников**, которые будут исполнять его поручения, и руководит шаманом во всех его действиях. Это он говорит его устами и подсказывает ему все то, что тот совершает во время шаманских действий. В свою очередь шаман беспрекословно выполняет все желания, избравшего его духа, и всячески угождает ему.

Характерной особенностью шаманства является наследственность шаманского дара. Но во многих случаях, – считает Л.Я. Штернберг, – предок совершенно не играет никакой роли даже тогда, когда он участвует в избранничестве шамана, за ним стоит какой-то другой дух. С точки зрения Штернберга, участие предка – феномен позднейшей стадии развития шаманства. У бурят, например, предки являются лишь посредниками, благодаря которым они (шаманы – Т.Ж.) получают возможность вступить в общение с небесными духами, их избирающими.

Л.Я. Штернберг задается вопросом: «Кто же в таком случае те первичные духи, которые избирают шамана, и что еще важнее, каковы мотивы избранничества и в чем, наконец, то основное в психических переживаниях будущего шамана, которое приводит к представлениям об избранничестве?»

Второй, еще более важный момент, по мысли Штернберга, совершенно игнорируемый исследователями: какова интимная сторона между избранником и избравшим его духом, по каким мотивам дух останавливает свой выбор на человеке и становится его **покровителем** и **помощником**?

Нанайские шаманы, по данным Л.Я. Штернберга, строго различают **духа-покровителя** *аями* (написание терминов, обозначающих духов, дается по Смоляк – Т.Ж.), который сделал шамана своим избранником, и духов сэвэнов («духов-помощников» – Т.Ж.), подчиненных шаману, переданных в его распоряжение духом-покровителем. Здесь, считает Штернберг, с необычайной яркостью раскрываются своеобразные интимные отношения между шаманом и избравшим его духом, отношения, основанные на сексуальных эмоциях, составляющих, по-видимому, первичный мотив избранничества.

Штернберг на основе бесед с нанайскими шаманами старается подтвердить свою точку зрения о «сексуальном избранничестве» (понятие введено в научный оборот самим учёным) шаманов во время «шаманской болезни», перенося этот факт на все сибирское шаманство.

Аями, по данным Л.Я. Штернберга, избравшая нанайца на шаманство, говорила ему в видении якобы так: «Я люблю тебя, мужа нет у меня теперь, ты будешь моим мужем, я – твоей женой. Будем спать вместе. Я дам тебе **духов-помощников**, с их помощью лечить будешь, и сама тебя учить и помогать тебе буду. Люди кормить нас будут».

Отвечая на вопрос Штернберга, «у каждого ли шамана *аями* имеется», шаман-собеседник сказал: «Без *аями* шамана не бывает. ... У шамана–мужчины *аями* – всегда женщина, у женщины – мужчина, потому все равно муж и жена... Иной шаман и со всеми своими **духами-помощниками**, как со своей бабой спит. Одна большая шаманка была, которая без мужа жила. У неё много духов-работников было, и она со всеми спала» [Штернберг, 1936].

Другой шаман – информатор Штернберга, подтвердил рассказ предыдущего о сути «шаманской болезни», сказав, что и у него дело

началось с внезапной болезни, во время которой явился к нему во сне женский дух с требованием стать супругом. У него в течение жизни было три *аями*: одна, которая увлекла его ещё в ранней юности, и потом еще две, из которых одну он называл собственным именем Ниохта (дикий кабан).

Приводя эти данные, Штернберг ограничивается показаниями двух этих шаманов, ибо показания всех других шаманов, с его точки зрения, являются повторениями и подтверждениями этих.

Приведенными примерами (наличие у шамана трех аями и множество духов безмужней шаманки, с которыми она спала) Л.Я. Штернберг, на наш взгляд, отвергает момент единичности «сексуального избранничества». Соединяя в одно целое понятия «духа-покровителя» и «духа-помощника» тем самым перечеркивается суть шаманского «сексуального избранничества» в период призыва человека на шаманство, т.к. человек, став шаманом, может вступать в повседневных видениях в половую связь с любым из **духов-помощников**. Таким образом, по аналогии с бытовавшим у нанайцев фактом многоженства, штернберговское «сексуальное избранничество» приобретает характер перманентного явления.

Это подтверждают и полевые материалы А.В. Смоляк, которые обнаруживают множество типов *аями* у разных шаманов. мнение о том, что у нанайцев семейно-родственные категории «муж», «жена», «дети», «сестры», «братья» переносятся на духов чисто в разговорно-бытовом плане, а не в прямом конкретном смысле этих терминов родства, как их понимал Штернберг, можно считать обоснованными [Смоляк, 1991, с.37, 85–86].

Какие же категории духов *аями* обнаружила у современных нанайских шаманов А.В.Смоляк?

По полевым материалам «термин *аями* без сомнения связан с эвенкийским *ая* – «милый», «добрый», «хороший», «близкий». У некоторых шаманов духи *аями*, сообщает Смоляк, были из разряда *амбан* (злых духов – *Т.Ж.*). Подобную информацию от одного из нанайских шаманов имел и Штернберг, правда, при этом шаман уточнил, что «это не настоящая *аями*, это все равно как *амба* (злой дух).

Таким образом, в характеристику *аями* входит только понятие «добрый», а понятие «злой» априори отвергается, хотя, как широко известно, шаман может делать людям и добро и зло. Как видно из изложенного, именно *аями*, по Штернбергу, склоняет шаманов

на те или иные поступки. Напрашивается вывод, что именно *аями* может толкать шамана и на совершение зла. Отсюда, можно прийти к заключению, что *аями* амбивалентна: сыта – добра, голодна – зла (главное желание *аями*: «люди кормить нас будут») [Штернберг, 1936, с.144].

Категорию духов-сэвэнов (духов-помощников) Смоляк категорически считает «болезнетворными» [Смоляк, 1991, с.68]. Собственно *аями* она обозначает как духа помощника шамана, передаваемого по наследству [Смоляк, 1991, с.83]. Наследственность этого духа не отрицает и Л.Я. Штернберг [Штернберг, 1936, с.142].

Шаманы, по данным А.В. Смоляк и Л.Я. Штернберга, могли иметь несколько духов категории *аями*, что, как мы сказали выше, опровергает идею о сексуальном избранничестве именно этим духом того или иного шамана при инициальном обряде.

Например, у шаманки Гары Кисовны Гейкер, согласно информации Смоляк, были *аями* с разными именами. Вполне возможно, что эти имена духи *аями* получили в разных типах камланий: Алха Мама – *аями*, «мать», **дух-помощник** Гары; Дадка Мама – *аями*, **дух-помощник** Гары; Дилу Мама – **дух-помощник**, *аями* Гары; Мокто Пуймур – *аями*, **дух-помощник** шаманки Гары Гейкер.

Были своеобразные представления о разноименных *аями* и у других нанайских шаманов. У шаманки Д. Онинка – Алха Энин, *аями*, **дух-помощник**. У шамана С.П. Сайгора – Гора Эдени (хозяйка-гора), дух *аями* шамана, первая руководительница его по шаманской территории.

Сложилось представление и о «коллективном» *аями* – Майдя Мама (также Майдя Энин) – **дух-помощник**, *аями* шаманов Гары Гейкер, Моло Онинка и др. Обитает во второй сфере неба. Главная хранилища в душехранилищах многих шаманов.

Особняком обозначен дух, трактуемый А.В.Смоляк как Толкиру (или эди) – «сонный **муж**», дух, которого видит будущая шаманка во сне. Болеет он – болеет и она [Смоляк, 1991, с.268–272].

«Мужем» назвала шаманка Гара Гейкер некого **духа-помощника**, не *аями* по имени Эндур эдин.

Все перечисленные *аями* обозначены Смоляк, как «**духи-помощники**», в то время как Штернберг считал их **духами-покровителями**. И только дух Толкиру (аями? – Т.Ж.) получил, по данным Смоляк, титул «мужа» при избрании некой шаманки, как и дух-муж шаманки Гары.

«Коллективный» *аями* также не подходит к видению Штернбергом этого духа как «сексуального» избранника конкретного шамана, тем более «избравшего» под одним именем разных шаманов одновременно. Теория «сексуального избранничества» шамана во время «шаманской болезни» не раз отвергалась в этнографических изданиях в системе сексологии.

Нам представилась возможность рассмотреть эту теорию в рамках разного рода опросов шаманов во время проведения полевой работы известными этнографами в 1930-е и 1980-е годы. Расхождение в понятиях: **дух-покровитель, дух-помощник** – не плод ошибок ученых, а фиксация индивидуального восприятия своих духов во время сновидений нанайских шаманов.

Так, шаман М. Онинка рассказывал А.В. Смоляк, что «эти места (шаманские «территории» – Т.Ж.) он «осваивал» еще в предшаманский период (во время «шаманской болезни» – Т.Ж.), когда «та женщина» (его дух *аями*?–Т.Ж.) везде его водила, показывала шаманские сферы, дороги; он все узнавал от неё». Из этого сообщения ясно, что *аями* у нанайских шаманов-мужчин действительно дух женского рода, но имел ли М. Онинка с ней сексуальные отношения из этого рассказа не понятно: по всей видимости, подобный вопрос не был задан исследователем [Смоляк, 1991, с.37].

Большинство сведений Смоляк о посвящениях в шаманы, говорят только об обучении шаманству неопита другим шаманом, которого звали лечить мужчину или женщину, если их мучили приходящие к ним во сне духи: приглашенный шаман их «лечил», а потом «посвящал в шаманы».

В данном случае, ни о каком «избранничестве», тем более «сексуальном», речь не идет. Какие духи мучили будущего шамана и предлагали ли ему сожителство, Смоляк, к сожалению, не сообщает – такой цели она перед собой, по всей видимости, не ставила. Преемственность в выяснении сути *аями* здесь прерывается [Смоляк, 1991, с.35–36]. И только один шаман, как рассказывали Анне Васильевне его односельчане, был выбран не наследственным духом *аями*, а «заблудившимся», исследовательница, с их слов, называет его **духом-помощником, а не духом-покровителем** [Смоляк, 1991, с.34].

Сравнивая полевые данные Л.И. Штернберга и А.В. Смоляк, можно понять, что сведения об *аями* в 1980-е годы резко изменились. Длительная атеизация в советское время переориентировала ментальность и в настоящее время вопрос о сущности *аями*, как и вопрос о

понятии «сексуальное избранничество», не может быть решен. Вполне вероятно, что Л.Я. Штернберг сумел уловить своеобразие видений и ощущений шаманов 30-х годов и на этой основе имел право обозначить их суть как «сексуальное избранничество», а *аями* считать **духом-покровителем** шамана.

По аналогии с нанайским феноменом религиозной жизни, подобного рода трансформации в представлениях шаманов, по всей видимости, происходили во всех регионах Сибири. Эта проблема требует дальнейшего изучения. В исследуемом вопросе следует обратить внимание на нюанс, отмеченный Штернбергом, что именно **дух-покровитель** вселяется в шамана и говорит за него во время камлания; шаман или шаманка как бы беременеет этим духом, дух как бы оплодотворяет собой избранных на шаманство. Может быть, как раз это имел в виду Штернберг, говоря о «сексуальном избранничестве»?

ЛИТЕРАТУРА:

- Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.
- Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: ИНС, 1936. 572 с.

М.Х. Бемянская

ШОРКУВУЛ – ПОСЛЕДНИЙ ШАМАН РОДА ЧЕМБА ЭВЕНКОВ ТОМСКОЙ ОБЛАСТИ

В статье представлены сведения о шаманской практике одного из родовых шаманов эвенков Томской области, оказавшемся в гуще социально-политических событий первой половины XX в. При написании статьи использованы научные материалы М.А. Дмитриева, Г.М. Василевич, И.М. Суслова, О.Г. Никульшина, а также воспоминания эвенков В.А. Ивигина, В.А. Дуткиной, Т.А. Ивигиной и других, которые хорошо знали шамана Шоркувула*.

* В имеющихся документах Шоркувул значится как Иван Иванович Ивигин, а также как «Иван Чемба».

Эвенки, кочевавшие по территории Томской области (реки Тым, Кеть и др.) и Красноярского края (реки Сым, Дубчес и др.), в тунгусоведении были отнесены к сымско-кетской группе, их еще называли «западными эвенками». Культура эвенков этой группы до 1950-х гг. сохраняла уникальные этнокультурные черты, характерные только для них, а также общетунгусские – утерянные представителями других групп в более ранний период. В XX столетии в Томской области имелось семь эвенкийских родов, в каждом из которых был свой шаман, если же сообщество было многочисленным, то могло быть два или даже три шамана, выполнявших профессиональные функции, не мешая, а часто помогая друг другу.

Основные перемены в жизни эвенков начинают происходить в 1930-х гг. На территории Томской области в Верхнекетье в это время был образован эвенкийский поселок Орловка, куда планировали переселить всех оленеводов области. Переселение из-за отсутствия жилья не состоялось, кочевники, официально числясь поселковыми жителями, продолжали вести традиционный образ жизни. В соответствии с посемейным списком жителей поселка, составленным во время образования Орловского туземного совета в 1936 г., на его территории проживало семь шаманов: Педя (Ивигин Ф.Н. 1894–1976 гг.) и Шоркувул (Ивигин И.И. 1886–1959) из рода *чемба*; Нёковул (Тугундин Я.Н. 1891–1957) и Тугундин С.Е. (1871–1940) из рода *кемо*; Д.С. Кузнецов (1891–1938) из рода *килтыно*; Диричук (Лихачева П.И. 1860 г.р.) и Абаи (Лихачев А.И.) из рода *кима*.

Шоркувул – последний действующий шаман рода *чемба*, ставший свидетелем трансформации культуры своего народа и испытавший на себе антирелигиозную политику новой власти. При рождении его нарекли именем Дяйя, его мать Мори (Мария) имела на лице татуировку, указывающую на обладание даром ясновидения. По сведениям членов семьи Ивигиных, Мори для передачи шаманской силы выбрала Дяйю, который с детства проявлял подобные способности. Став шаманом, он получил имя Шоркувул.

В 1920-х гг. он вместе с семьей жил на красноярской земле, где познакомился с сотрудниками красноярского музея М.А. Дмитриевым и И.М. Суловым, принимал участие в съемках фильма «Мститель», в 1930 г. ездил в Ленинград для продолжения съемок [Дуткина, Белянская, 2014]. Фотографии, сделанные во время этих съемок, хранятся в ЦГАЛИ (Санкт-Петербург).

Г.М. Василевич, проводившая исследования на Сыме в 1930 г., писала, что способности к шаманству в роде Шоркувула передавались по мужской линии. Он унаследовал их от отца, тот, в свою очередь, – от своего отца [Архив АН РФ Ф.135. Оп.2. Д.76. Л.46]. Обрядовая практика Шоркувула сделала его известным среди эвенков Нарыма, в Красноярском крае и Иркутской области. Везде он воспринимался как сильный шаман. И.М. Суслов, называя его по имени персонажа, сыгранного им в кинофильме «Мститель» (Майели – М.Б.) считал его мастером своего дела [Суслов, 1931, с.102]. Шоркувул предсказывал исход предстоящей охоты, избавлял людей от болезней, предостерегал об опасности, определял намерения чужаков, приходивших в стойбище эвенков, к нему обращались за советом перед началом важных дел.

Во второй половине 1920-х гг. шаманизм был объявлен «пережитком прошлого», от которого следует отказаться. И.М. Суслов, описывая суглан тунгусских родов в июне 1926 г. в местечке Стрелка на р. Чуня (территории современного Красноярского края), на котором создавался первый орган советской власти – туземный совет, упоминает, что на этом же мероприятии шаманы были провозглашены «врагами народа» [Клиценко, 2013, с. 19]. Шоркувул присутствовал на собрании и знал об установке по поводу шаманской практики.

Г.М. Василевич, побывавшая в тех местах в 1930 г., писала, что на 103 эвенка приходится 9 шаманов, которые оказывали на оленеводов большое влияние. «На одном из собраний... актив убедил одного шамана отказаться от своей практики, с чем он согласился, но, попав в тайгу, духи заставили его вернуться к своему делу» [Архив АН РФ. Ф.135. Оп.2. Д.76. Л.46]. Причиной «живучести» шаманских традиций среди эвенков Сыма Г.М. Василевич считала наличие своеобразных представлений об окружающем мире; беспомощность людей перед болезнями вследствие географической и коммуникационной изолированности, отсутствие школы для эвенкийских детей. «Все указанное не позволяет народу стать независимым от данной социальной группы», – писала она [Архив АН РФ. Ф.135. Оп.2. Д.76. Л. 46].

В своем отчете по командировке она отмечала, что встреченные ею в Туруханском крае шаманы по имущественному статусу входили в группу середняков и бедняков, из-за чего усложнялась «борьба с шаманами». Она приводила такие примеры: ранее за лечение болезней

шаману давали до 10 оленей, в конце 1920–начале 1930-х гг. в связи с ограниченными размерами стад, только зажиточные эвенки могли выделить шаману 1-2 оленя, были случаи, когда шаман для лечения бедняка отдавал на убой своих оленей. Материального обогащения шаманская практика не давала. Даже такой значимый для эвенков весенний праздник Иконипко, по замечанию Г.М. Василевич, шаманы проводили бесплатно [Архив АН РФ. Ф.135. Оп.2. Д.76. Л.46].

Аналогично складывалась ситуация в Верхнекетье. Шаманы родов *кемо*, *кима*, *килтыно*, *танинма* относились к беднякам, середняками считались шаманы рода *чемба*. Несмотря на официальные запреты, шаманство в 1930-х гг. продолжало играть важную роль в жизни эвенков-оленоводо-в.

Каждый шаман имел комплект обрядовой одежды *ломболон шамашик*. В него входили: кафтан, нагрудник, обувь, *авун* (головной убор в виде повязки с бахромой, спускающейся на лицо), *короле* (металлический обод с изображением оленьих рогов) и шапка. Кроме этого, шаман имел две сабли и три посоха с антропоморфными изображениями духов помощников и изображением гагары, являющимися сакральными символами, служащими для входа в другие миры. Основными атрибутами для камланий были бубен овальной формы *унгтувун* и колотушка *гишу*. С внешней стороны обода бубна имелись бугрообразные выпуклости *лукико*, которые свидетельствовали о силе шамана. «Бугры» добавлялись к бубну после каждой значительной победы над злыми духами во время ритуальных мистерий. У сильного шамана на ободу бубна могло быть более 10 бугров *лукико*. В течение жизни шаман менял семь бубнов, интервалы замены составляли от 3 до 7 лет. При смене со старого бубна снимались все металлические предметы и атрибуты, указывающие на его силу и способности, а сам остов и ровдугу сжигали. Восьмой бубен шаман получал в редких случаях, причиной изготовления такого бубна могли быть просьба самого шамана или воля старейшин рода, т.к. данный инструмент являлся последним в его практике. По рассказам Ивигиных – брата Гиволи, его жены Мурок и самого Шоркувула, в 1930 г. он пользовался шестым по счету бубном, следующий бубен «не заказывал», вполне возможно, что Шоркувул исходил из понимания реальности времени.

Если бубен на протяжении жизни шамана менялся, то костюм изготавливался один раз, но дополнялся различными элементами, ука-

зывавшими на определенные события в шаманской практике. Однако костюм Шоркувула женщины рода *чемба* обновили в 1930-х гг., заменив материал кафтана, нагрудника и обувь. Нарушение традиции, видимо, было обусловлено начавшейся коллективизацией. С обобществлением оленей эвенки стали резать животных на мясо, образовавшийся избыток мехового сырья был использован для обновления одежды, в т.ч. и шаманской. В изготовлении металлических подвесок на одежде шамана участвовали его братья Тыкшили и Гиволи, другие мужчины рода, владевшие кузнечным ремеслом. Эти украшения имели символическое значение, олицетворяли силу шамана, указывали на помощников из разных миров Вселенной, фиксировали его родословную и мифические места, где он побывал во время камланий ранее.

Комплект одежды шамана с атрибутами весил до 40 кг, хранился в турсуке большого размера, а перевозил поклажу самый рослый и красивый олень со спокойным нравом, считавшийся священным животным, помощником шамана и имел специальное название *актаки*.

Шаманские камлания разных категорий имели свои особенности. Легкое (малое) камлание шаман проводил, когда он, или кто-то из сородичей, видел «дурной сон». В этом случае жители стойбища собирались в обычном чуме, и шаман проводил камлание, надев на голову только повязку авун, но иной раз обходился и без неё.

По воспоминаниям эвенков Верхнекетья, этот вид камлания происходил следующим образом: шаман сидел у костра, курил трубку и рассказывал о своём сне (или сородича) или предчувствии. На рукоять лежащего посоха шаман клал руки (одна ладонь поверх другой), закрывал глаза, шептал что-то, покрыв лицо платком, раскачивался; затем начинал петь, входя в состояние транса. В это время душа шамана отправлялась в путешествие в нижний мир узнавать причину сновидений или чувства тревожности. В конце камлания обязательно проводился ритуал благопожелания: шаман кидал колотушку бубна в сторону конкретного человека. Если она падала деревянной стороной вверх, возвращали шаману; если падала мехом вверх, кидали заново до тех пор, пока не получали нужного результата. Этот ритуал символизировал передачу человеку частички души шамана, пожелание благополучия и исполнения желаний. Совершив круговой ритуал, шаман с пением садился на свое место, а присутствующие ему подпевали, в это время старшая женщина набивала ему трубку табаком; после пер-

вой затяжки он уже разговаривал с присутствующими как обычный человек.

Среднее камлание проводилось по случаю лечения людей, проводов душ умерших, гадания на охотничью удачу и ритуала очищения. В таком ритуале шаману в битве со злыми духами нижнего мира, куда он «спускался» в поиске виновника болезни человека, помогали сабли, такие же функции выполнял головной убор короле. При гадании шаман использовал оленью узду или стрелы от лука.

Во время большого камлания шаман облачался во все доспехи ритуальной одежды с многочисленными атрибутами, помогавшими ему «путешествовать» по всем мирам вселенной. Поводом для проведения такого камлания было освящение нового бубна при переходе шамана в следующий этап своей практики и проведение Иконипко, олицетворившего начало нового календарного года.

В целом, шаманская практика являлась основой всей системы религиозных воззрений эвенков. Яркая внешняя атрибутика и театрализованность любого практического действия шамана передавали людям позитивное отношение к жизни, формируя устойчивый положительный эмоциональный настрой и заряжали жизненной силой.

В обыденной жизни шаманы ничем не выделялись – они также занимались охотой и оленеводством, но шаманское служение своему роду было главным их предназначением. В 1931 г. на Сыму произошел конфликт между эвенками и кетами и Шоркувул с семьей брата Тыкшили, оставив почти всех оленей, ушли на север Томской области – на Тым, а оттуда перекочевали на Кеть. В 1936 г. они числились в Орловском туземном совете.

Становление советской власти среди кочевников, новые реалии жизни не обошли стороной семью Шоркувула. Его старший сын Денис стал одним из первых комсомольцев среди эвенков, учился в Москве, его жизнь трагично оборвалась в конце 1930-х гг. Младший сын Гиптоны (Михаил) во время Великой Отечественной войны был призван в армию, воевал на Ленинградском фронте, получил тяжелые ранения и в апреле 1944 г. умер в госпитале. С 1952 г. после смерти жены Шоркувул кочевал с семьей своего брата Гиволи.

Шоркувул на протяжении всей своей жизни помогал людям. Несмотря на то, что шаманская практика была под запретом, к нему обращались за помощью эвенки, селькупы, русские. Одним из последних проведенных им шаманских обрядов было лечение сына своего

брата Гиволи. Семья уже имела печальный опыт общения с местными медиками, стоивший жизни двум сыновьям: в 1948 г. Илья умер от фурункула, в 1949 г. у Георгия из-за разболевшегося зуба начался воспалительный процесс, приведший к летальному исходу. Осенью 1953 г. брат обратился к Шоркувулу за помощью: его сын Константин кашлял, отказывался принимать пищу, обращение к фельдшеру поселка пользы не принесло. Последней надеждой для семьи стал шаман. После проведенного камлания Шоркувул рассказал, что ребенка едят черви, он избавился от двух паразитов, остальные сидят слишком глубоко, и он не смог их достать. После камлания Константину стало на некоторое время легче, мать продолжала поить его травяными настоями, но поздней осенью его состояние ухудшилось, он был увезен в больницу районного центра Белый Яр, где умер. Это событие создало тяжелую атмосферу в семье, Шоркувул долго размышлял о своей силе, необратимости угасания всего в этом мире, вспоминал, что 20-30 лет назад он излечивал запущенные формы туберкулеза и другие тяжелые болезни. В конце июня 1954 г. Шоркувул провел праздник Иконипко, ставшим последним в его практике.

Информацию о празднике весны Иконипко долгое время никто из исследователей не фиксировал, мероприятие было закрытым для посторонних – эвенки проводили его уединенно и чужих на него не допускали. Один из первых, кто пытался собрать материал об этом празднике, был сотрудник Красноярского краеведческого музея М.А. Дмитриев. Летом 1926 г. он обратился к Шоркувулу с просьбой показать место на р. Сым, где проводили Иконипко. Собранного материала оказалось недостаточно для полной картины. Работу продолжила Г.М. Василевич, на протяжении многих лет она собирала сведения о празднике и опубликовала их в 1957 г. [Василевич, 1957, с.151–185].

Иконипко – ежегодное праздничное мероприятие, символизирующее перерождение старого в новое, начало следующего этапа жизни людей в годовом цикле, во время его проведения шаман предсказывал будущее. В традиционном летосчислении эвенков дата проведения праздника, как правило, выпадала на день летнего солнцестояния, с него начинался счет нового года.

Отметим некоторые вехи этого культурного явления в эвенкийской среде Верхнекетья. До Великой Отечественной войны оленеводческое население было более многочисленным и Иконипко проводили ежегодно. На него иной раз собирались все родовые объединения. В

1940 -1953 гг. праздник не проводился. Почти все старшее поколение эвенков умерло, многие мужчины зрелого возраста погибли на войне. В 1946-1947 гг. все стойбища эвенков охватила эпидемия кори, погибли почти все дети и многие взрослые. В стойбищах царила гнетущая атмосфера, было не до праздников.

В начале 1954 г. решили провести праздник рода *чемба* в местечке Чудиново на берегу р. Орловки, назначив дату на 30 июня. В этот день в указанном месте установили четыре чума: один для семьи Гиволи (Ивигина А.И.), второй – для семьи Шигилбик (Бояриной А.И.) и её дочерей, третий – для представителей рода *кемо* – Тугундиных: Дюкумо-Дикнувула, его дочери Кувулык (Марии) и их невестки Худольк (Елизаветы) с детьми, связанных с родом *чемба* родственными отношениями и кочевавшими вместе на протяжении многих лет. Другие сородичи-участники праздника свои чумы не устанавливали, поселившись в первых трех. Четвертый чум был шаманским – для Шоркувула. Для его сооружения использовали 35 жердей, длиннее, чем для обычной постройки, их покрыли ровдугой, с двух сторон входа установили *хомокоры* – духов-хранителей из дерева со схематически намеченными лицами. Были изготовлены металлические фигурки гагар, медведя, белки, горноста, собаки и др.; из дерева вырезали фигурки идолов *молкужэр* [Василевич, 1971, с.54]. Старшие мальчики мастерили чучело лося из трухлявой березы; женщины обновляли костюм шамана, пришивали бисер, бахрому из замши и металлические подвески. Обновленную одежду шамана и необходимые атрибуты занесли в шаманский чум.

Утром второго дня жители надели праздничную одежду, мужчины возле шаманского чума разожгли костер, старики «разогревали» бубен, старшие женщины рода одевали шамана. После очищения всех присутствующих шаман пригласил участников праздника в свой чум. Первым вошел шаман, за ним мужчины (сели за спиной шамана), женщины – за мужчинами, последними вошли дети, мальчики сели с мужчинами, девочки – с женщинами. Посредине чума тлел огонь костра, напоминавший дымок.

Сначала шаман курил трубку, разговаривая с мужчинами об обыденной жизни. «Покормив» огонь, он встал, старший мужчина подал ему бубен, другой – колотушку, и Шоркувул тихо запел. Встав под эту мелодию в хоровод, присутствующие взяли за руки и, подпевая, начали медленно двигаться вокруг костра и шамана, олицетворяя

движение солнца. Во время камлания шаману в основном подпевали женщины, изредка звучали мужские голоса, пение шамана становилось громче, бубен звучал чаще и громче, движения людей убыстрялись, на одежде шамана «ожили» духи богов, птицы и животные, звон бубенчиков стал отчетливее. Когда камлание достигло апогея, душа шамана уже пребывала в ином мире. Затем его пение становилось тише, движения медленнее, темп хоровода тоже замедлился. Шаман замолк, остановившись и раскачиваясь: хоровод двигался в это время маленькими шажками. Дойдя, таким образом, до мест, люди расселись; шаман занял свое место, подал бубен и колотушку своим помощникам. В установившейся тишине, отдохнув, люди покинули чум: сначала вышел шаман, вслед за ним мужчины, женщины и дети.

Инёко (пожилая женщина) пригласила участников праздника на обед. Затем шаман вновь пригласил людей в свой чум, снова последовало камлание, громкие звуки бубна разносились далеко вокруг. Танец участников вокруг шамана длился до вечера, шаман имитировал полет птиц, нырял гагарой в воду. Т.Ю. Сем писала: «эта птица считалась помощником шамана, его проводником в разные миры» [Сем, 1993, с.24]. Шоркувул прыгал, изображая движения разных животных. Ближе к вечеру прозвучал последний удар в бубен. На этом закончился первый праздничный день.

Возле чума разожгли большой костер, в котлах сварили мясо забитого накануне оленя. Все мужчины собрались возле костра, после общей трапезы шел неторопливый разговор о прошедшей зиме, охоте, грядущих делах. Оленеводов пугали планы создания леспромхозов, многие эвенки уже занялись поиском новых мест для содержания оленей и кочевков. Поужинав, разошлись по чумам, только пожилые люди, сидя у костра, долго еще говорили, вспоминали прежние Иконипко.

На следующее утро шаман снова пригласил в свой чум. Вновь водили хороводы; девушки изображали охоту на лося. Участвовала Дувукток (Зоя Ивигина) и Кувулык (Мария Тугундина): они были прекрасными охотницами. В конце дня шаман, сидя у костра в чуме, подводил итоги, а все участники праздника внимательно слушали его рассказ о том, что он видел в разных мирах, каким предстанет будущее. Предсказания Шоркувула были неутешительными: места кочевий попадут под вырубку леса, ягель вытопчут машины, оленей будет сложно содержать; дети разбредутся как олени, кто куда. Заключи-

тельные слова шамана несколько успокоили людей – высшее божество эвенков Экшеры знает о нынешней жизни оленеводов и обязательно поможет детям и внукам выжить. После праздника женщины уложили шаманские доспехи в турсуки, мужчины спрятали бубен в чехол. Утром люди разобрали чумы и перекочевали в другое место. Шаман рода *чемба* Шоркувул больше таких праздников не проводил.

Сведения о празднике Иконипко, полученные нами, не совпадают с полевыми материалами Г.М. Василевич [Архив АН РФ Ф.135. Оп.2. Д.76. Л.46, 54–57] и О.Н. Никульшина [Купина, 2006, с.101–102.]. На наш взгляд, основное содержание праздника статично, однако, его организатор Шоркувул, учитывая ситуацию, сложившуюся у эвенков в 1950-х гг., попытался подготовить людей к предстоящим переменам. В 1961 г. эвенкийский поселок Орловка перестал существовать.

В 1957 г. праздник Иконипко провели на реке Орловке эвенки рода *кемо* и их шаман Нёковул (Тугундин Я.Н.). На праздник пригласили представителей рода *кима*. После проведенного праздника многие семьи рода *баяки* приняли решение вернуться на красноярскую землю, где кочевали в 1920-1930 гг. Нёковул умер зимой 1957 г.

В 1959 г. скончался и Шоркувул, его родственники по традиции собрали шаманские атрибуты в лабазе на реке Чурбиге. Но с начала 1960-х гг. таежное пространство Томской области стало активно осваиваться леспрохозами и потаенные места подверглись уничтожению. Были разграблены лабазы шаманов родов *кемо* (С.Е. Тугундина) и *турумби* (Д.С. Кузнецова). Опасаясь, что та же участь постигнет хранилища рода *чемба*, племянник Шоркувула В.А. Ивигин передал на хранение весь шаманский комплект в краеведческий музей Колпашево. Другой шаман этого рода Педя (Ивигин Ф.Н.) дожил до 1976 г., но практиковал редко, изредка гадая для своей семьи.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

- Василевич Г.М.** Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // Сб. науч. тр. МАЭ. М.-Л., 1957. Т.XVII. С.151–185.
- Василевич Г.М.** Дошаманские и шаманские верования эвенков // Советская этнография. 1971. № 5. С.53–60.
- Дуткина В.А., Белянская М.Х.** Эвенки Верхнекетья: историко-этнографический очерк. СПб: Граф-Алмаз, 2014. – 111 с.: с илл.
- Клиценко Ю.В.** Иннокентий Суслов об эвенкийской музыке // Илжэн. 2013. № 9. С.17–21.

- Купина Ю.А.** Ненаписанная книга: Н.П. Никульшин и его научное наследие // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2006. Вып. 6. С.94–102.
- Сем Т.Ю.** Гагара творит землю // Северные просторы. 1993, № 1-2. С.24.
- Суслов И.М.** Шаманство и борьба с ним // Советский Север. 1931, № 3-4. С.89–152.
- Василевич Г.М.** Отчет о командировке к сымским тунгусам Туруханского края в июне – сентябре 1930 г. // Архив АН РФ. Ф.135. Оп.2. Д.76. Л.46–63.
- ГАВР** (Государственный архив Верхнекетского района, пос. Белый Яр).– Посемейный список туземного населения Орловского совета Колпашевского р-на Нарымского округа, 1 июля 1936 г.
- ЦГАЛИ СПб:** Ф.168 – Архив Мильман-Криммер Р.М.

Т.Ю. Сем

ШАМАНИЗМ И ВЕРОВАНИЯ ТУНГУСОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ПРИАМУРЬЯ В МУЗЕЙНЫХ СОБРАНИЯХ Ю.А. и Л.И. СЕМ

Вещевые коллекции Российского этнографического музея из собраний Ю.А и Л.И. Семов отражают результаты их экспедиционных работ среди нанайцев, удэгейцев и ульчей в 1950–1970 гг. Особенно значительно число вещей по шаманизму и религиозному культу. Наиболее обширны коллекции по нанайцам. Нанайцы, самоназвание нанай – здешние люди, насчитывают 12 тыс. чел, проживают в основном в Хабаровском крае, а также в Приморье, на Сахалине и в Маньчжурии.

Этническая основа народов Нижнего Амура очень древняя. В разные исторические периоды сюда приходили группы тунгусов, тюрков, монголов, маньчжуров, все они смешивались, придавая местный колорит нанайцам, сформировавшимся в единый этнос в XVI в. В хозяйственном отношении нанайцы – рыболовы и охотники, особенно по притокам Амура (Анюю, Тунгуске, бассейну Уссури). Религиозные верования основаны на анимизме, весь мир населялся всевозможными духами, был развит шаманизм, известны культ предков, промысловый культ (в т.ч. культ тигра и медведя). В конце XIX века нанайцы формально приняли православие, оставаясь фактически анимистами.

В коллекцию №11406 по шаманизму нанайцев входят женский шаманский халат, пояс с подвесками, изображение духа-помощника шамана, бубен и колотушка. Коллекция принадлежала большой шаманке Нэнэ Оненко из п. Диппы Нанайского района и хранилась у внучки Заксор Л.Ж., была передана Сему Ю.А.

Халат *касатэй самани тэтуэ* покроя кимоно распашной с разрезом по центру шит из белой х/б ткани. Украшен символическими рисунками: змеи на рукавах, ящерицы на груди, драконы – на поясе, ниже фигуры всадников с саблями на крылатых лошадях, еще ниже – двухголовые водяные драконы и ниже их по подолу антропоморфные духи – помощники шаманки. На спине в центре изображен мифологический сюжет времени творения мира: круг в виде огненного змея красного цвета с расходящимися лучами, символизирующего изображение верхнего мира. Внутри круга-змея нарисованы животные времен творения мира – тигр вверху и две утки внизу. Эти изображения олицетворяют миф о творении мира двумя утками – верха и низа вселенной и хозяина гор – небесного посредника тигра – духа помощника шаманов. Ниже круга-змея изображены горы синего цвета – символы верхнего и среднего мира [На грани миров, 2006, с. 46–47]. В этом халате Нэнэ Оненко камлала в начале XX века. Во время камлания она использовала буддийские тибетские иконы (17 шт.).

Второй предмет из коллекции Нэнэ Оненко – пояс с подвесками. Он представлял собой кусок шкуры лося с двумя завязками-лентами. К шкуре прикреплены полые конической формы подвески из железа и ажурные круглые подвески из бронзы. По центру шкуры привязаны деревянные фигурки идолов. Это редкий предмет коллекции изображал духов-помощников шамана, среди которых был *джулин*, *калгам*, *бучу* и *аями*. Джулин считался родовым предком, духом-хозяином домашнего огня, Бучу – хозяином ветра и погоды, Аями – проводником по мирам, Калгам – хозяином гор и рек. Духи-помощники шаманки слетались по зову во время камлания для выполнения заданий – поиска души ребенка, чтобы показать путь в иной мир душам умерших, оказания помощи в промысловых и лечебных камланий. С помощью пояса шаманка задавала музыкальный ритм для введения себя в состояние транса.

В состав шаманских атрибутов Нэнэ Оненко входили также бубен и колотушка. Бубен узкоободный яйцевидный, сделан из рыбьей

кожи. Колотушка из дерева в виде лопаточки с изображением антропоморфного духа-помощника шамана.

Другой предмет из коллекции большой шаманки Нэнэ Оненко – изображение идола *Джулина* – родового предка, духа-хозяина домашнего очага, который использовался как помощник шамана в различных камланиях – лечебном, промысловом, проводах душ в мир мертвых. В камлании проводов души умерших он вместе с духом Аями показывал путь. Поэтому его сажали на нарты или в лодку во время ритуала и изображали переезд в мир мертвых. В лечебном ритуале Джулин помогал узнавать причины болезни. Во время промыслового культа у Джулина, наряду с Подя – хозяином огня, просили удачи на охоте и в рыболовстве.

В мифологии тунгусо-маньчжурских народов в качестве детей первопредков фигурируют два образа – Джулин и Манги. Джулин считался духом охранителем дома и семьи. Л.Я. Штернберг писал, что «почти в каждом доме имеется большое деревянное изображение – иногда, одно, иногда два – мужское и женское – дюлин – в форме человека с большими грудями (хотя бы и мужчина) со сложенными на груди руками» [Штернберг, 1933, с. 490].

Обычно Джулина изготавливали из полуметровой или метровой чурки лиственницы или осины. Эти деревья считались у некоторых родов нанайцев тотемными. В волшебных сказках о путешествиях героя нанайцев по мирам Джулина характеризуют как священного предка – лиственничного отца. Он считался сыном хозяйки плодородия и дерева жизни – Сангия мама или Майдя мама [Киле, 1996, с. 261; Крапоткин, 1896, с. 16–19]. Отправляясь на охоту или рыбную ловлю, хозяин фанзы кормил Джулина кашей, угощал водкой и поручал ему покровительство семьи. Обряд угощения совершался и после возвращения. Ю.А. Сем отмечает, что обычно фигуры джулинов прислонялись к главному столбу в каркасном жилище [Сем, 1973, с.43–44]. Нанайцы верили, что душа предка джулина приносит счастье роду и семье. На ежегодном осеннем родовом молении у Джулинов просили здоровья, благополучия, удачи в охоте. По данным Е.Р. Шнейдера нанайцы рода Самар родовое моление Джулину устраивали в лесу перед тремя священными деревьями *торо*. Сюда приносили изображения духов-предков семьи Дюли, небесных помощников *эджэхэ*, хозяина гор и рек, домашнего помощника *Калгама*. Через них передавались молитвы верховному духу неба Сангия мапа. В этот день обычно

устраи́вали ритуальные стрельбища в деревья – ивы, растущие близ мольбища, или просто втыкали в деревья наконечники стрел. Считалось, что это должно обеспечить удачный промысел в будущем году, здоровье промысловиков и их семей.

Ю.А. Сем и Л.И. Сем записали в 1973 г. от уссурийских нанайцев на реке Бикин обряд передачи силы – посвящения в шаманки неофитки Екатерины Сю (по мужу Афунка). Обряд проводил Большой шаман Фукуй Уксумик. Нанайцы этой группы жили в окружении удэгейцев и заимствовали у них многие верования, в том числе и в шаманизме. Эти данные свидетельствуют о передаче силы от одного шамана к другому и опровергают мнение А.В. Смоляк об отсутствии обучения шаманству у нанайцев.

Для проведения обряда было построено шаманское мольбище в виде 3 шаманских деревьев *торо* или *сиси мони* с двумя кукушками на центральном дереве, помоста, окруженного семью жертвенными столбами корнями вверх, и дымокура из багульника. У основания помоста и родового шаманского дерева стояли два идола домашних родовых предков: слева – *зули мама ээни* с семичастной круглой розеткой в форме цветка на голове и справа – *мафа зули ээни* с горизонтальным гребнем из пяти столбцов на голове. На помосте было помещено изображение шаманского духа – медведя *тэунки* из травы и еловых веток. Шаман стоял на помосте и шаманил. После смерти посвященной шаманки это сооружение разобрали и отнесли на кладбище. При жизни Екатерина Сю имела три молитвенных домика *мёо* с изображением божеств-покровителей, помогающих от болезни: *Хасян Лаои* (лисьего старика) и пяти богинь *Нянгни*, а также мужских божеств, помогающих в охоте: небесного старика *Лаои (Йёху)* и хозяина гор *Санси ё*. Перед ними стояло два столба *сиган* с изображениями родовых предков. Количество зарубок на них соответствовало количеству умерших предков. О подобных шаманских столбах предков и духов-помощников *торо (соро)* в окружении шаманских помощников в виде птиц и зверей у сунгарийских нанайцев пишет О. Латтимор [Lattimore, 1933].

Полевые материалы Л.И. и Ю.А. Семов по шаманизму низовских нанайцев, записанные от Н.П. и А.И. Сайгор (с. Верхняя Эконь, 1972 г.) также посвящены обучению и становлению шамана. В записях имеются сведения об инициальном переходе-болезни и сне шаманки Нэсэки (Е.С. Сойгор). Она сильно болела, потела и видела

сон: на сопке находится *саола* – родовое вместилище духов предка *Лаои*, хозяина земли *Тузин*, хозяина гор *Санси*. В день посвящения родственник мужчины-охотник делал *сэвэна зулин* из мягких пород дерева – осины *поло* или тальника *цунггдэ* (из крепких нельзя, так как *зулин* должен быть слабее своего хозяина). Как только хозяин дома его изготовит, приглашают большого шамана *Даи сама*, и тот совершает обряд *муэрини эдэл дусини* – чтобы *зулин* не забывал, что он подчинен хозяину. Обряд обучения шаманству *городоарини* или *чихачи*, *гисардяко* – совершать танцы с палочками – пролог перед камланием, заключается в том, что первый шаман идет впереди, а посвящаемый в шаманы человек *городоа наи* идет вслед с палочками. Затем совершают танец кружения – прамбулу камлания *муэрини*, и только потом настоящее камлание с бубном и колотушкой и поясом с подвесками [Сем Т.Ю., 2011, т. 2, с. 394–395].

Интересные сведения по календарной обрядности были записаны Сем Ю.А. и Сем Л.И. у кондонских нанайцев в 1969 г. от шамана Н.С. Тумали. Во время новогоднего весенне-осеннего обряда *Унди* (моление хозяину воды *Тэму*) происходил обмен дарами между людьми и жителями воды. В ритуальных лодочках, плетенных из стружек и прутьев *нойна*, через воротца жителям воды отправляли ягоды, травы, крупу, а взамен брали воду или лед (зимой), чтобы хозяин моря *Тэму* дал много рыбы. Воротца представляли две заострѐнные палочки, которые назывались *бэбу мони* (букв. дерево зачатия). Заострѐнные палочки, по мнению Ю.А. Сема, имитировали фаллос, оплодотворяющий проплывающие лодки в форме вульвы [Сем Т., 2011, т.2, с.430–431]. Во время праздника шаман по просьбе родителей, у которых часто умирали дети, совершал обряд *илэчури*, чтобы обезопасить семью от несчастий.

Шаманский обряд *Унди* был посвящен обновлению природы, рождению Нового года и проводился весной после вскрытия рек и прилета птиц. По данным Л.И. и Ю.А. Семов у уссурийских нанайцев весенне-осенние праздники имели четкую дату проведения и были приурочены к 9 октябрю и 3 апрелю. Шаман Фукуй Уксумик и его последовательница шаманка Е. Сю-Афунка совершали жертвоприношение у божницы *мяо*. Ритуал имел следующую последовательность. Вызывание духов-помощников *сэвенов* – дрожание шамана, обряд *мэуни* – игра с посохом, обряд *Унди* – объезд деревни на лодке: едут вверх и затем вниз по течению реки. Затем по возвращении совершали

молитву богам у шаманского дерева *тороан* из тальника. В церемонии также входил обряд гона рыбы тайменя, носивший промысловый характер, наряду с шаманским [Сем Т.Ю., 2011, т.2, с.432].

Ежегодный осенний обряд моления небу *эджэхэ уйвэури* преследовал промысловые, лечебные и шаманские цели. Нанайцы его совершали в честь верховного божества неба Боа или хозяина родовой территории *Сангия мама*. По материалам Л.И. и Ю.А. Семов (получены от большого шамана верховских нанайцев Киле Полокто в 1960 г.) родовое мольбище *эзэхэвэ уйлэчуури* состояло из трех деревьев *торо*, помоста *туйга* и нескольких сэвэнов; в центре ставят изображение медведя *данто* – хозяина мольбища. Рядом находится *эдэхэ нуннуни*, который, как считали нанайцы, помогает в промысле и дает детей. Ему режут свинью. Вокруг сооружения помещали еще 100 сэвэнов, среди которых были помощники (группами по 9 фигур) в виде человечков из ткани, изображающие родовых предков *мауля*, уточки, змеи, лошади и бабочки. Нанайские комплексы родовых предков, используемых во время осенних обрядов на родовом мольбище, могут быть сопоставлены с аналогичными лечебными комплексами родовых предков *малу* у нанайцев и близкими промысловыми и лечебными комплексами у негидальцев, эвенков и солонов. Сравнение показывает их близкое сходство по семантике образов [Сем Т.Ю., 2011, т.2, с.437–438].

С целью обеспечения промысловой удачи нанайцы использовали шаманские рисунки-иконы, охотничьи амулеты и магические предметы. Ю.А. Сем сообщает о редком ритуальном костяном кольце охотника. Оно было приобретено в 1956 г. в с. Боктор Хабаровского края у нанайца А.Л. Самара, а ему оно досталось от прадеда Хусуктэ, имевшего христианское имя Иннокентий. Известно, что это был настоящий *мэрген* – хороший охотник и меткий стрелок. Однажды на охоте ему приснились три духа природы – хозяин зверей и леса в образе тигра-единорога, хозяин рыб и воды в виде полузверя или полурыбы и хозяин земли в виде черта-медведя. Они резвились на поляне и все живое вокруг радовалось. Проснувшись, охотник вернулся в стойбище и вырезал на костяном кольце сцены волшебного сна. С тех пор кольцо считалось магическим и приносило всем его владельцам промысловую удачу и счастье в жизни [Сем Ю.А., 1992, с.21–22].

В другой музейной коллекции по уссурийским нанайцам (№ 11429), собранной в 1959 г. в селе Красный Яр Приморского края

содержится три шаманских идола. Главный из них – *Майдя мама*, хозяйка плодородия и дух-помощник большого шамана Фукуй Уксумика. Это антропоморфная деревянная фигура, оклеенная летней шкурой изюбря в виде распашного плаща с капюшоном, присборенном на лбу. Глаза вырезаны и в них вставлены черные бусины, нос прямой, рот узкой щелью. Руки вырезаны по туловищу, ноги расходятся. Изображение было сделано шаманом для лечебного комплекса. Нанайские шаманы считали Майдя мама хозяйкой дерева жизни, которая представлялась в образе старухи или лосихи. В лечебный комплекс шамана входили еще две фигуры сэвэнов. Это муж хозяйки плодородия Аями в облике медведя – главный шаманский дух-помощник. Он был вырезан из дерева и обернут черным бархатом, считался хозяином огня и леса. Вторая помощница хозяйки плодородия была длинноношея женщина из сухой травы в одежде из х/б ткани *Чадиланга мама*. В руке она держала сплетенную змею. Она считалась хозяйкой змей, помогающей при лечении больных.

Два других сэвэна из этой коллекции представляли собой лечебные амулеты в виде антропоморфных фигур из дерева обшитых тканью с круглой головой и цилиндрическим туловищем, без рук, с ногами. Амулеты были изготовлены как лечебные охранители от болезней по указанию шамана. Они были привезены из Верхнего Нергена Комсомольского района.

Еще одна ценная вещь из коллекции №11429-4 – цветная картина шамана уссурийских нанайцев с изображением китайских богов: громовержца Гуань-ди, бога долголетия Шоу-сина, хозяина страны мертвых Бай-ху, выполненная в маньчжурском художественном стиле и используемая во время обряда больших поминок при отправлении шаманом душ умерших в мир мертвых. Икона ставилась в домик-кумирню Мяо. Она принадлежала деду и бабке большой шаманки А.А. Киле [Сем Т.Ю., 2011, т.2, с.411–412].

Вещи из собрания Семов [кол. №13028] характеризуют духовную культуру нанайцев. Несколько предметов составляют традиционные охотничьи и домашний амулеты в виде клыков и коренных зубов медведя и лося, нижней челюсти соболя, трех раковин каури и когтя орла в бронзовой оправе. Они принадлежали известному нанайскому деятелю Ю.Н. Бельды из с. Найхин.

Несомненную ценность представляет модель ритуального комплекса, связанного с культом предков. Это остов дома с фигурками

5 домашних предков с атрибутами. От большого шамана В.Ф. Бельды были записаны названия родовых предков, изготовленных с лечебной целью и хранимых в специальном срубе [кол. 13028-51/1-55]. Один из них - мужской предок *Дюле мапа* отвечал за увеличение количества детей и имел три венца на голове. Кроме него в ритуальный комплекс, связанный с культом предков, входили *Мангнямага* - остроголовая конусовидная антропоморфная фигура, *Калгамо мапа* - остроголовая цилиндрическая фигура, *Бебу мапа* - круглоголовая цилиндрическая фигура, *Масе мама этэ дюлин* – цилиндрическая фигура с ногами и острой головой. У каждой из них были свои функции. Интересно отметить, что глаза на этих идолах не были отмечены. Согласно традиции это означало, что они не были оживлены и представляли собой копии ритуальных предметов, специально сделанных по просьбе собирателей.

Два редких предмета, относящихся к шаманскому культу, принадлежали Н. Заксор из села Торгон: два бронзовых колокольчика китайской работы в виде морды лягушки и ажурные бронзовые подвески к шаманскому поясу. Они служат хорошим дополнением к тем вещам по шаманству (верхняя одежда, пояс, идол, бубен, колотушка), которые ранее были переданы собирателями в РЭМ.

Коллекция по удэгейцам немногочисленна, но включает очень ценные предметы. Удэгейцы (самоназвание удэ, удэхэ, удихэ) численностью 2 тыс. чел. Имеют три диалектные группы – самаргино-хунгарийскую, хорско-анюйскую и бикино-иманскую. В этногенезе северной групп участвовали отдельные палеоазиатские и тунгусские элементы, у южных удэгейцев – древнекорейские, бохайские, тюркские, тунгусские и маньчжурские элементы. Традиционное хозяйство в основном охота и рыболовство. Очень богат фольклор: мифы о создании вселенной, о духах, волшебные сказки, сказки и мифы о животных. Традиционные верования – анимизм и шаманизм.

Коллекция №11430 по удэгейцам содержит шаманские предметы, предметы религиозного культа и одежду. Изображение духа помощника шамана *Бохосо* было приобретено у Т. Пеонка в п. Красный Яр Приморского края. Главный шаманский *эвэн* представлял собой профильную антропоморфную сгорбленную одноногую фигуру с согнутыми в локтях руками и ладонями, обращенными вверх (в молитвенной позе). Горбун *Бохосо* считался проводником в мир мертвых [На грани миров, 2006, с.240]. Второй предмет по шаманизму удэгейцев

представлен сэвэном *Сэвохи Ниенку* в виде всадника на тигре. Он считался промысловым духом и духом-помощником шамана. К нему обращались за помощью в промысле, благодарили в случае удачи. Если изображение переставало помогать, его оставляли в тайге. Хранился в специальной коробке. Изображение сэвэна представляет собой антропоморфную фигуру с руками и ногами и выделенной круглой головой. Фигура тигра вырезана в форме бегущего зверя. Фигурки выкрашены в красный цвет и оформлены черными полосами и точками. Ноги были отбиты во время ритуала. Был взят из домика *Сэвэгхи зузун* при похоронах нанайца Сини Дункая – мужа удэгейки Кялундига и хранилась в доме матери, которая жила в с. Олон Приморского края, затем переехала на р. Хор в п. Гвасюги. К комплексу, изготовленному по указанию шамана, принадлежали еще собачка *инда*, утка *гаса*, а также два человечка *зуэ най*.

В коллекцию по удэгейцам также входит погребальная подушка и модель гроба. Погребальная подушка *чирепту* имела треугольную форму. Наволочка сшита из белой х/б ткани и набита сухой травой. Она символизирует ритуального петуха, сопровождающего умершего в мир мертвых. Тесемки из ткани черного и красного цвета пришиты к подушке с двух сторон и по центру – символизируют гребешок, крылья и хвост петуха. Глаза обозначены двумя кругами. Подушка была изготовлена Т. Пеонка, помощницей шаманки, и представляла собой точную копию той, которая была погребена вместе с умершей Е. Сю. Модель гроба с крышкой была сшита из картона и разрисована символическими рисунками, снятыми с гроба. Соответствует по форме настоящему деревянному гробу с погребения Е. Сю. Гроб был сделан в виде высокого ящика трапециевидной формы. Стенки имеют с 4-х сторон фигурные продолжения. Дно гроба с двух сторон имели ромбовидные выступы. Стенки гроба украшены полосами (символами тигра – охранителя входа в мир мертвых) и растительным орнаментом (символом бессмертия и перерождения). Крышка плоская трапециевидная, на внешней стороне рисунки – солнце, луна, птицы и бабочка – символы души умершего человека и перерождения. Модель гроба была сделана Т. Пеонка в п. Красный Яр Приморского края.

Следующая коллекция по ульчам. Ульчи самоназвание нани – местные люди, мангуны, численностью более 3. тыс. чел., живут в Ульчском районе Хабаровского края, близкие по генезису и языку к нанайцам. Сформировались на основе древних амурских аборигенов

и тунгусов. Отличаются от нанайцев большим маньчжурским влиянием. Язык тунгусо-маньчжурский, присутствуют реликты древних алтайских языков. Занимаются рыболовством и охотой. Исповедуют шаманизм и православие.

В коллекции по ульчам (№11428) входят предметы культа и утварь. Наибольший интерес представляют три деревянных сэвэна для обряда *Тэму* – удачи в рыбной ловле. К ним относятся *Подя*, *Маси* и *Калзами*. *Подя* – хозяин огня, вырезан из куска дерева в виде чурки с круглой головой, затесами выделены черты лица. *Маси* – хозяин дома в виде чурки с заостренной головой. *Калзами* – хозяин промыслов изображен в виде чурки с очень острой и удлинённой головой. В ритуале все вместе они несут подарки от людей хозяину воды *Тэму*. Идолы использовались семьей утонувшего для жертвоприношения хозяину воды. Были сделаны в 30-е годы XX в., хранились в доме Н.К. Ходжер и мужа К. Дечули. с. Булава Ульчского района. В 1992 г. были переданы в РЭМ.

Среди ульчских предметов 1996 г. наибольшую ценность составляет собрание №11735/1-49, представляющая редкую коллекцию ритуальных ложек с медвежьего праздника. Три ложки большие для кормления медведя. Одна из них украшена криволинейным орнаментом. Большая часть 46 ложек *хуня* использовалась для еды медвежьего мяса на медвежьем празднике. Они вырезаны из дерева и состоят из трех частей плоской лопаточки, изогнутой шейки и длинной фигурной ручки. Ручка покрыта резным спирально-ленточным орнаментом, резьба линейная фоновно-профильная.

Рассмотренные предметы из собрания Ю.А. Сем и Л.И. Сем по тунгусоязычным народам Дальнего Востока отражают традиционную духовную культуру этих народов. Поскольку были собраны в 50–70-х гг. XX в. и включают много редких предметов, в том числе конца XIX в., составляли и составляют большую историко-культурную ценность

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

- Киле Н.Б.** Нанайский фольклор: нингманы, сиохор, тэлунгу. Новосибирск, 1996.
- Крапоткин Д.** От устья Тунгуски до сопки Каутырь // ЗОИАК, отд. Приамурского ИРГО. Т. 5. Вып.1. Владивосток, 1896. С.1–25.
- На грани миров.** Шаманизм народов Сибири. Альбом из коллекций Российского этнографического музея. М., 2006.

- Сем Т.Ю.** Тунгусский шаманизм: истоки, символы, ритуалы (статьи, очерки, доклады) // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия в 2 томах. СПб, 2011. Т.2. Изд.2. С.270–438.
- Сем Т.Ю.** Коллекции Ю.А. Сема и Л.И. Сем в собрании Российского этнографического музея // Музей. Традиции. Этничность. СПб., 2012. № 2. С.135–143.
- Сем Ю.А.** Нанайцы. Материальная культура. Историко-этнографические очерки. Владивосток, 1973. 314 с.
- Сем Ю.А.** Пэрхи // Северные просторы, 1992. № 2. С.21–22.
- Штернберг Л.Я.** Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
- Lattimore O.** The Goldi tribe «Fishskin Tatars» of lower Sungari // Memoirs of the Amer. Anthropological Association, № 40, Menasha. Wisconsin, 1933, p. 5-77.

А.Б. Островский

ТЕМА САКРАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ АЙНОВ

Обрядовые практики айнов-политеистов досконально описаны зарубежными и отечественными исследователями. Вместе с тем, семантика специально изготовляемых предметов, функционирующих во многих ритуальных практиках – *инау* и *икуниси/икупасуй*, в особенности последних, изучена недостаточно. Помимо семиотической прагматики этих предметов – служить каналом коммуникации с божествами, они наделены специфической семантикой, запечатленной посредством их формы, резного декора и его особенной композиции, сочетающей в себе разнообразные визуальные знаки и числовые константы. Полагаем, что обращение к мифологическим текстам различного жанра: к мифоэпическим нарративам и преданиям-быличкам, затрагивающим происхождение обычаев устанавливать *инау* и другие, переданные повествовательно, способы взаимодействия людей и богов, позволит более конкретно подойти к проблеме раскрытия семантики, как отдельных элементов композиции ритуальных предметов, так и каждого из них в целом. Отметим, что речь идет не столько о реконструкции некой семантики, для которой ритуальные предметы служили бы иллюстрацией, сколько о воссоздании их культурных смысловых доминант и, кроме того, об отыскании ассоциативных

связей, присущих предметам, благодаря которым регулярно происходит возобновление регулярной связи с божествами – сакральная коммуникация. При всей этнолокальной вариативности и обрядовых практик, и мифологических повествований, на что указано многими исследователями, попытаемся раскрыть подобные устойчивые черты сакральной коммуникации, характерные для айнов различных этнографических групп, местностей.

В отличие от инау, об икуниси/икупасуй в известных нам мифологических текстах почти нет упоминаний. Исключение составляет повествование, записанное Н.А. Невским в 1920-е гг. на Хоккайдо, где говорится, что айнские вожди, застигнутые на море штормом, были спасены благодаря вмешательству обитательницы Нижнего неба. В качестве благодарности от людей в жилище бога Нижнего неба «через окошко айнские инау, айнское вино входят да входят... «усодержалка» (икеуспасуй) на кубке передает посланье; «богини-бабки» [богини домашнего очага – *А.О.*] посланье излагает: айнские вожди спасены были, и «богиня-бабка», мол, благодарна» [Невский, 1972, с.133–134].

Итак, не только в обрядовой практике, когда капля саке набирается в специальную крохотную выемку на икупасуй и затем кропится на инау, но и в мифологическом тексте эти два ритуальных предмета функционируют в комплексе. Можно вполне допустить, что искомые семантические связи, присущие возобновлению коммуникации людей с богами, свойственны этим обоим предметам. В данном тексте сказано, что оба они отправлены на Нижнее небо богиней очага, пребывающей в айнском доме. Поиск таких связей начнем с рассмотрения этиологических нарративов, а именно тех, в которых говорится о происхождении обычая устанавливать инау.

В сказании, записанном Б.О. Пилсудским в 1903 г. на Сахалине, речь идет о юноше, в течение нескольких лет вскармливаемом чейтой орлов, гнездо которых находилось на вершине ясеня. Однажды орел-самец, отправившись на поиски пищи, отсутствовал три дня. Вернувшись, он рассказал жене, что побывал на морском острове. Усевшись там, на большом ясене, орел пронаблюдал, как спустившиеся перед рассветом с небес боги играли, а затем пели легенды, сказания. На рассвете они закончили пение и вернулись на небо.

В ближайшую ночь юноша, услышавший рассказ орла, морем отправился на поиски этого острова. Непрерывно гребя, в течение суток он добрался туда. Увидел все, о чем рассказывал орел. Он спрятал

халат, который сняла с себя девушка-богиня, из-за чего она не могла вернуться на небо; вместе с нею, взяв в жены, добрался морем к своему селению. От воспитавшего его Орла – «Главы орлов» юноша узнал, что он происходит из страны Рурупа, некогда разоренной демоном, воспитан птицами по поручению богов. Отныне, получив от богов небесную жену, он сможет жить в своей стране, и если он будет «делать инау богу, который Хозяин земли», а также Главе орлов, то никогда ни в чем не испытает нужды. Таково «было начало изготовления инау ребенком Рурупы, воспитанным орлами-птицами» [Пилсудский, 1994а, с.79–82].

Итак, начало изготовления инау, благодаря чему устанавливается прочный союз между человеческим коллективом и богами, сочетается с такими значимыми признаками, играющими роль мотивов повествования: попечительная забота птиц; посещение на лодке острова на море; брак айна с небесной женщиной.

Рассмотрим также предание-айна об изготовлении инау, записанное Н.А. Невским на Хоккайдо. Герой повествования – юноша, воспитанный сестрой. Говорится, что сестра уже 6 раз (в айнском языке, как и у нивхов, «шесть» означает «много») получала письма с небес – из «Страны верхней» и отправляла туда ответ. Сестра рассказала юноше, что «некогда, чтобы людей могучими сделать, чтоб людскую судьбу охранять», с небес были посланы Самец Инау и Самка Инау; однако их украл злой демон, заточил их в 6 железных и 6 каменных замков, вставленных друг в друга. Боги не в состоянии их освободить, только юноша способен это осуществить. Сестра, увидев, что он уже, наконец, повзрослел, призывает его, вслед за богами, «вернуть инау», и тогда боги сделают его могучим. Сестра дает ему совет – созвать в помощь себе деревья: сирень, мужских и женских особей, всего 60, аналогично по 60 – иву, ясень, ципу-пени и крушину. Созванные юношей деревья превратились в толпу молодых и девиц, одетых в доспехи. Проникнув с этой толпой внутрь замков, юноша обнаружил, что там сидит «громоздкий злой дух, вещь с весло ременным шнуром к себе привязал». Юноша выбежал наружу, захватив с собой Инау – плененных злым духом, а его самого с замком втоптал глубоко под землю. Вооруженная толпа снова превратилась в деревья – такие же, как прежде. Сестра произнесла, что теперь «люди, выстругивая, богов будут чествовать не чем иным, как инау» [Невский, 1972, с.110–118].

В этом повествовании, как и в ранее рассмотренном, речь идет о восстановлении покровительства богов и канала коммуникации с ними посредством инау. В первом случае демоном была уничтожена вся страна, а во втором – злой дух похитил и держит в заточении некую субстанцию Инау, т.е. как бы идею, идеальную модель покровительства богов и коммуникации с ними. Примечательно, что восстановить такую коммуникацию (во втором тексте – отобрать у демона Инау) боги сами не могут, это должен сделать айн – юноша, ставший взрослым. В последнем тексте взрослость юноши удостоверяет его сестра, а в первом – воспитавший его Орел. Отдаленному острову на море, куда должен добраться герой (первый текст), соответствует замок, упрятанный во множество других замков; соответственно, множеству богов, от которых герой узнает песни и предания своей страны, – множество деревьев, открывающихся ему в качестве его потенциальных защитников. Герою второго текста также открывается знание – божественная модель Инау. Наконец гендерный аспект взросления в первом тексте представлен обретением жены, а во втором – тем, что и знание об Инау, и необходимая сила (толпа молодых и девиц) обретаются сразу с учетом базовых гендерных вариантов.

Из проведенного сопоставления явствует, что почти все обнаруживаемые значимые признаки нарратива (кроме брака с небесной женщиной) присутствуют в обоих текстах. Это, в свою очередь, означает, что они обладают единым структурно-семиотическим каркасом, или «арматурой» (термин К. Леви-Строса), используемой мифологическим мышлением в сюжетах о происхождении обычаев установки инау.

Сразу же отметим возможность семиотической интерпретации предмета, подобного веслу (второй текст) и находящегося за поясом у злого духа: прикрепленным к поясу мог возвышаться у айна только меч. Если в первом тексте для героя, неустанно гребущего сутки подряд, весло – необходимое средство, инструмент, чтобы достичь того места, где он обретет силу и знание, то во втором тексте предмет, уподобленный рассказчиком веслу, – это метафора меча злого духа, с помощью чего он удерживает знание в заточении, отдалении.

Итак, по-разному, но по единой логической схеме в обоих рассмотренных мифологических текстах декларируется, что изготавливать и устанавливать инау могут только люди, они должны это делать в честь богов, для соискания их покровительства. Источником этого

требования выступает существо, уже имеющее связь и с богами, и с людьми (Орел-воспитатель; сестра, воспитавшая брата). Установка инау служит в первую очередь, интересам человека, придавая ему качество протезе божества. Вместе с тем, в одном из повествований сахалинских айнов акцентируется иная роль постановки инау – для формирования у некоего персонажа статуса божества.

Пять братьев-лис появляются поочередно в доме человека в его отсутствие; приняв человеческий облик, пытаются украсть душу хозяйки дома. Всякий раз препятствует им в этом шестой лис, их младший брат: то подложит тайком вместо души кусок спекшейся золы, то кусочек уха одного из старших братьев. Не выдержав, лисы обращаются за помощью к богу начала гор и богу края гор – те приходят по очереди в медвежьем облике, чтобы исполнить лисий замысел, но их также постигает неудача: их отпугивают человеческие вопли, которые неожиданно раздаются с крыши дома. Эти вопли издают заготовленные в лесу младшим лисом два обрубка дерева. А в то время, как с крыши раздаются вопли, младший лис «для себя вырыл яму, как для инау, охраняющего дом, и сам в ней сидел». Боги гор, разгневавшись на пятерых братьев, сломали им кости. Когда, вернувшись, хозяин узнал обо всем от спасенной младшим лисом своей жены, он поставил ему «комнату инау», и благодаря этому тот «стал новым богом». Лис смотрел на хозяина дома – и тот преуспевал [Пилсудский, 1994в, с.163–166].

Обратим внимание на присутствующую в повествовании последовательность парных элементов, раскрывающую логику перехода от недружественного отношения богов к обретению айнами покровителя дома: два агрессивных горных бога-медведя – (два деревянных обрубка с воплями об опасности и лис в яме для сторожевого инау) – («комната инау» и «новый бог», покровитель дома). Эта последовательность, в которой лис, уподобленный инау, выступает медиатором, как раз приводит к этиологическому результату: лис-помощник получает признание людей как новое божество.

Рассмотрим еще один нарратив, записанный у сахалинских айнов, в котором существенную роль играет связь между возникновением (обновлением) обычая ставить инау и браком айна с небесной женщиной. Юноша воспитывался у дяди, который жалел для него еды, вечно бранил; украдкой его кормили две жены дяди. Как-то было заготовлено много sake. Стемнело, и, почти уснувший парень, услы-

шал обращенные к нему слова его тети: когда sake перебродит, дядя пригласит всю родню; под действием sake они перессорятся и захотят убить племянника, поэтому ему следует бежать. Она посоветовала, чтобы, запасшись в амбарах пищей и взяв по 6 смен халатов и обуви, заготовленных его тетками в ветвях ясеня на берегу реки, он отправился в горы, сделал там себе шалаш из еловых веток.

Юноша все так и исполнил. Он прожил в этом шалаше более двух месяцев; закончились запасы пищи, и уже 6 дней он изнемогал от голода. Неожиданно в его хижину вошли две молодые женщины, от их лиц исходили лучи света. Старшая из женщин открыла ему, что дядя – не родной ему, он захватил Турупу, землю предков юноши. Сама эта женщина – дочь бога средних сопок, некогда она приняла инау от предков айна, а теперь отдает ему в жены свою младшую сестру. Затем она омыла айна в 6 ручьях, после чего их осушила. Веле-ла ему привести «в порядок предметы, вырезанные предками, инау предков... как приношение в плату за твою жену». Благодаря этому горы будут «приведены в порядок», а также «прекрасные груды ценных вещей» в божественном доме. Юноша все исполнил. Регулярно ставя инау богу средних сопок, он добывал ежегодно по 60 медведей и медведиц, разбогател. По словам героя, когда он изготавливал инау «с благодарностью, мечи в моих грудях ценных вещей гремели всегда сильнее, когда я снимал их».

Его дядя обеднел и вскоре умер. Герой вернулся в свое селение, туда стали переезжать люди. Постепенно возродилось селение Турупа, в котором «люди говорили, как боги; герой стал главой округи. У него и его божественной жены было двое детей, и когда они выросли, стали еще более богатыми [Пилсудский, 1994в, с.177–180].

Возрождение селения, состоявшего в отношениях обмена с горным миром, и обычая установки инау напрямую увязано с заключением брака между айном и горной женщиной. В данном тексте содержится рефлексия на пребывание жителей селения в договорных отношениях: они «говорят, как боги»; также подразумевается, что среди них живут потомки богов и что герой после смерти наблюдает за жизнью своих детей. В повествовании усилена рефлексия и на медиативную роль инау, наращена соответствующая ему медиативная цепочка: каждое инау, установленное с благодарностью, оказывается энергетически связанным с мечами, хранимыми айном в составе его драгоценностей – они «гремят сильнее».

Рассмотрим порознь, каков вклад этих двух идей – о том, что айны являются потомками богов и о медиаторной роли меча – в тему сакральной коммуникации. Первая из них, к примеру, автономно присутствует в повествовании, записанном на Хоккайдо, о блудливом мужчине, у которого, вне зависимости от его эротических похощений, появились две жены. Первой стала – по настоянию – сестра бога-кукушки, а второй – без стремления к этому с его и тем более с стороны, исключительно под давлением традиционных норм – дочь его дяди, проживавшего в отдаленной местности. Позднее божественная жена с дочкой покинули айна, и у него в семье росли двое сыновей, один из которых был рожден человеческой, а другой – божественной женой [Невский, 1972, с.135–140].

В двух сказаниях, записанных также на Хоккайдо [Невский, 1972, с.140–147], дается ответ на один и тот же вопрос героя, молодого парня – «Для чего такого, неизвестно, живу я». В обоих повествованиях герой обретает искомое знание благодаря прямой коммуникации с божественным персонажем: в одном случае знание проистекает от Солнца, а в другом – от таинственного персонажа, живущего в золотом доме на вершине третьей горы (все три горы – белую, черную, красную герой преодолевает с помощью находящегося на каждой из них воткнутого весла), охарактеризованного как «не то человек, не то что-то, похожее на сгусток тумана» [Невский, 1972, с.146].

Во втором тексте герой узнает, что его предназначение состоит в том, чтобы от него на земле размножились айны. На пути к обретению этого знания, как оказалось, он провел не по одному дню, а по одному году у трех девушек-богинь, стал отцом троих детей, и все эти персонажи, вместе с ним, и их дети составят и преумножат айнский народ.

В первом тексте сказано, что 6 айнских вождей постоянно ссорились, при этом они недоумевали, для чего им нужно при себе иметь мечи. После обретенного знания ссоры прекратились, не возникали даже при распитии вина. Знание состояло в противопоставлении, по их функциям, денег и мечей. По словам Солнца, позднее разъясненным старцем, деньги по воле бога созданы японцем, для «броженья», а мечи – айном, в качестве покровителей людей. Извлечение меча из ножен, с молитвой, способствует исцелению больного. Все вещи, изготовленные людьми, «должны возноситься к богам» [Невский, 1972, с.142], и богам преподносится вино, при этом айны непременно

должны быть препоясаны мечами. Таким образом, благодаря этому обоснованию их происхождения мечи (имеющие, фактически, японское или маньчжурское происхождение) оказываются – в поле мифологической семантики – изначально айнским атрибутом сакральной коммуникации.

Меч занимает важное место и в тех текстах, где человеку противопоставлен бог или дьявол. Меч присутствует как атрибут оппонента айна. Изложим повествование, записанное на Сахалине, но от айнки, которая раньше жила на Хоккайдо.

Богач из Турупы отправляется в другое селение, где уже выросла сговоренная для него невеста. Придя туда, узнает, что до него уже побывал и посватался к этой девушке очень похожий на него человек, тоже богач. По просьбе хозяина дома приводят прежде прибывшего человека, но женихи столь похожи друг на друга, что хозяин в замешательстве, кому из них отдать предпочтение. Им предлагают игру-состязание. Играя, они так сильно ударяют один другого по рукам, что оба теряют сознание. Очнувшись, жених, пришедший первым, сообщает о себе богачу из Турупы, что он – «морем владеющий бог... могущественнее всех богов» и что этот айн почти отправил его в нижний мир, т.е. едва не убил. Считая себя виноватым, он предлагает жениху-айну божественный дар – «красивый меч», о котором говорится, что «... с одной стороны эфеса несколько богов было помещено, с другой стороны эфеса подобные же двойники – фигурки богов были помещены. От этого эфеса будто бы огонь исходил». В ответ богач из Турупы, выйдя на берег, поставил инау богу моря, уже входившему в воду. Хозяин дома отдал свою дочь в жены богачу из Турупы [Пилсудский, 1994в, с.160–162].

В этом повествовании айн и бог максимально сближены – по внешнему облику, равны по физической силе, однако, в отличие от одного из предыдущих текстов, меч изготовлен не людьми (по воле богов), но имеет божественное происхождение. Резные изображения, расположенные по обе стороны от эфеса, т.е. на рукояти и ножнах (на клинке?) уподоблены богам, или, как это можно также понять, подобны богам по своей значимости, или выражают некую божественную семантику. Образ огня, как бы исходящего от меча, важен не столько в эстетическом плане, он скорее служит акцентировке божественной сути меча: у Окикуруми, сына небесного бога и богини вяза, при извлечении меча из ножен вспыхивал огонь [Невский, 1972, с.23].

В некоторых нарративах не только боги имитируют облик человека, но и такой персонаж, как Дьявол пустого дома. О встрече с ним идет речь в нескольких текстах сахалинских айнов.

Так, говорится о некоем богатом человеке, который постоянно гулял с мечом на боку. Однажды, отправившись ночью в соседнее селение, он заметил, что за ним следует дьявол с берестяным факелом. Айн ткнул дьявола мечом, «позволил уйти мечу из рук». На другой день увидели, что на этом месте лежит мертвый ворон с мечом в боку. Как-то этот «убийца дьявола» (так его прозвали) приехал в селение Тарайка, где все дома были безлюдными, и в одном из них развел огонь. Сидевший в этом доме какой-то старик стал повторять за ним все движения: разводил огонь, курил, тоже вытащил меч, ударил им по ножнам. Это был Пустого дома дьявол. Этот дьявол своим мечом разрубил в клочья собак айна. Позднее айны заметили, что части тела собак разлетелись далеко друг от друга, и оценили, что «таким острым, видимо, был меч Пустого дома дьявола» [Пилсудский, 1994б, с.80–81].

Обращает на себя внимание, что меч – один из неизменных атрибутов дьявола, живущего в опустевшем доме и подражающего человеку. О мече говорится и в других сахалинских историях, где фигурирует данный персонаж: или меч принадлежит дьяволу, или же будучи брошен богом с неба, входит через дымовое отверстие и поражает дьявола [Пилсудский, 1994б, с.86, 89].

В последнем изложенном повествовании меч, носимый человеком на боку, соотнесен с мечом, торчащим в боку мертвого ворона, и с берестяным факелом, который держит дьявол. Кроме того, о мече говорится и в аспекте движения: айн надевал его всякий раз, отправляясь гулять; меч дьявола настолько острый, что как бы приводит в движение разрубленные тела собак. Иначе говоря, мечу как таковому присущи атрибуты огня и движения.

Атрибут движения заставляет вернуться к соотнесению меча с веслом: оба эти предмета, как выше отмечалось, занимая гомогенную позицию в разных нарративах, способствуют продвижению в труднодоступное место, где произойдет сакральная коммуникация. Добавим к этому, что и весло и меч связаны с морской стихией (меч достается айну от бога моря).

Еще в одной предании, записанном у айнов и нивхов, соответственно, Б.О. Пилсудским и Л.Я. Штернбергом – «Женщина с

vaginadentata» [Пилсудский, 2002, с.54–61; Штернберг, 1908, с.159–166], обретение айнами длинных мечей происходит также от существа, принадлежащего морской стихии. На отдаленном морском берегу, куда добрались на своей лодке заблудившиеся айны, они встречают женщину, которая не в состоянии совокупиться с мужчиной и забеременеть обычным способом из-за своего анатомического дефекта. От этого опасного дефекта избавляет один из айнов. В качестве компенсации за невольную гибель двух мужчин (попытались с ней совокупиться, несмотря на предостережение с стороны) и в благодарность за освобождение от дефекта она преподносит айнам длинные мечи, призывая их хранить, передавая от поколения к поколению.

Ранее нами рассмотрена совокупность нарративов с данным сюжетом у айнов, нивхов и других народов севера Тихоокеанского побережья [Островский, 2012, с.64–74] и, в частности, выделен один из ключевых кодов для данной совокупности – код из длинных предметов и отверстий [Островский, 2012, с.73]. К числу первых в айноско-нивхских вариантах сюжета относятся: вертел и рука людоеда, сабля зловредного духа, используемая человеком, – половой член. Если перейти к более широкому кругу сюжетов, т.е. учесть семиотически значимые элементы в текстах айнов об обретении мечей, эта цепочка референтов, рассматриваемого кода, прирастает еще двумя: в начальной части нарративов прибавляется весло, а в конечной – меч. Если в сюжете об избавлении морской женщины от анатомического дефекта эти два предмета соприсутствуют – в начале и в конце, как бы обрамляя повествование и маркируя движение в сторону дальнего морского берега и обратно, но не сопоставлены, то в выше изложенных повествованиях иная ситуация. Весло и меч оказываются двояко уподобленными: в аспекте движения, проникновения в закрытое пространство (веслом герой «отпирает» одну за другой три горы; меч бога проникает в дом и поражает дьявола) и в аспекте местонахождения (весло заткнуто за пояс у злого духа, торчит вверх; меч должен находиться за поясом мужчины, вверх клинком).

Перейдем к суммированию обнаруженных выше ассоциативных семиотических связей, присущих в мифологии айнов теме установления сакральной коммуникации. Инау, будучи наиболее востребованным богами медиатором коммуникации, отчетливо связано с категорией драгоценности – *икоро* [Добротворский, 1876, с.81], характерным и для мифологии, и обрядовой культуры айнов, а также

с одним из главных компонентов этой категории – мечами. В ряде рассмотренных выше текстов эти связи и присутствуют в ткани повествования, и выражены в рефлексии персонажей.

Драгоценности *икоро* выводились из повседневного употребления и не подлежали продаже. Вместе с тем, они могли служить универсальной платой в особых ситуациях – за невесту, при возмещении долга, материального ущерба, а также в качестве штрафа за прелюбодеяние (соблазнение жены) [Анучин, 1876, с.82; Добротворский, 1876, с.38; Пилсудский, 2007, с.215–216]. Их хранили в сакральной части жилища, вблизи инау. Наиболее частый и регулярный канал востребования таких драгоценностей в культуре айнов, еще в начале XX в. – выставление их во время проведения медвежьего праздника. Вот как описано во второй половине XIX в. убранство площадки, где должно было происходить ритуальное убиение медведя: «Частокол... обвешанный кусками различных материй, между которыми было несколько шелковых и парчовых, шитых золотом... На этих кусках материй навешано было множество сабель японской работы» [Буссе, 1872, с.56]. После убиения медведя положили посреди этой стенки, «украшенной материями и оружием... под морду положили инау (древесные метелки), на спину его положили несколько сабель» [Буссе, 1872, с.56]. Из текста обращения старца к отправляемому в горный мир выращенному медвежонку, записанному в начале XX в., явствует, что связь инау с мечами осуществлялась не только на акциональном плане, но также имела у айнов ментальный характер: «... Мы для тебя приготовили инау, для твоего удовольствия развесили сабли, поставили вилообразный столб... Усевшись внутри [в «углублении в вилах столба», как на санях – Б.П.], возьмешь с собою лучи, идущие от свежих инау и от повешенных драгоценностей... Будет у тебя на спине, ближе к шее, ноша с инау, а ближе к хвосту – ноша сабель» [Пилсудский, 2007, с.159].

Остается сопоставить инау и мечи в качестве медиаторов – в мифологии и ритуале. Начнем с результатов рассмотрения нарративов. Будучи исключительно предназначенными для богов, инау изготавливались и устанавливались только айнами. Будучи предназначенными для айнов, мечи изначально получены от богов (либо стали изготавливаться по их указанию), а позднее аккумулируются в составе драгоценностей, демонстрируя божественное покровительство, оказываемое их владельцам. Сближение двух полюсов сакральной коммуникации –

люди и боги – происходит через брак или же посредством устойчивого включения в неё этих медиаторов, каждый из которых семантически связан с обоими полюсами. Взаимосвязь, образуемая между инау и мечами (о чем сказано в одном из рассмотренных текстов), можно представить графически следующим образом:

Айны → инау – – – ↔↔↔↔↔↔↔ – – – мечи ← Боги.

В обрядовых практиках, в особенности в медвежьем праздничном цикле, те же медиаторы занимают другие позиции в коммуникации айнов с богами. Во-первых, медиаторы выстраиваются в единую цепочку от людей к богам. Во-вторых, изменяется их порядок: мечи, в составе драгоценностей, занимают «стартовую» позицию, поскольку непременно включены в праздничный антураж (в оформление ритуального пространства и облик участников), а инау – «финальную», поскольку на них кропится жертвенное саке. В-третьих, как следует из приведенных обрядовых текстов, оба медиатора также входят в ментальный жертвенный комплекс, причем сохраняется тот же порядок: с отправляемым медвежонком будут двигаться спереди, около его шеи, инау, а сзади, «ближе к хвосту» – мечи.

В мифологии превалирует этиологический ракурс, а в обрядовой практике одним из главных компонентов выступает доставление жертвоприношения богам. Во многих ситуациях оно состоит в кроплении, посредством ритуальной лопаточки икуниси/икупасуй, погружаемой в чашу с жертвенным напитком, саке на инау. Необходимо подчеркнуть, что инау в обрядовой практике не наделено атрибутом движения, а икуниси, наоборот, предназначено осуществить движение саке от людей к этому медиатору.

По сути, на акциональном плане ритуала икуниси отведена та же роль – способствовать продвижению к местонахождению божества, что и веслу в некоторых из рассмотренных выше текстов. По-видимому, с учетом именно этого атрибута движения и уподобления в мифологии весла – мечу, некоторые ритуальные лопаточки уподоблены по своей форме мечу и/или на их поверхности вырезано изображение меча. В фондах Российского этнографического музея хранится двенадцать подобных предметов, собранных в начале XX в. В.Н.Васильевым у айнов Хоккайдо, в различных селениях. К изображениям, нередко встречающимся в резьбе на инау и икуниси, и также представляющим атрибут движения, упомянутого в мифологии в связи с

сакральной коммуникацией, относятся и разнообразные знаки птицы [Baba, 1949, p. 29, 31].

Тема сакральной коммуникации – установления и регулярного осуществления является, несомненно, одной из базовых для мифологии айнов. Устойчивая, регулярно обновляемая коммуникация айнов с богами находится в фокусе мифологических текстов с различной этиологией: о происхождении обычая изготовления и установки инау; об айнах как потомках богов; о происхождении мечей. В данной работе были рассмотрены только те тексты, где эта тема является определяющей для сюжета и этиологического сообщения; разумеется, анализ может быть значительно расширен за счет привлечения ряда фольклорных историй о небесном (горном, морском) происхождении различных видов животных, растений. Поиск и обнаружение ассоциативных связей, значимых для сакральной коммуникации, приоткрывает, в свою очередь, семантику ритуальных предметов айнов.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

- Анучин Д.Н.** Племя айнов // Труды антропологического отдела. М., 1876. Т. XX. Кн. 2. Вып. 1. С. 79–203.
- Буссе Н.В.** Остров Сахалин и экспедиция 1853–1854 гг. СПб., 1872. 164 с.
- Добротворский М.М.** Айнско-русский словарь. Казань, 1876. 660 с.
- Невский Н.А.** Айнский фольклор. М., 1972. 174 с.
- Островский А.Б.** Люди-лососи и зубатая полость в мифологических текстах народов севера Тихоокеанского побережья // «Музей, традиции, этничность». М., 2012. №2. С. 64–74.
- Пилсудский Б.О.** Материалы для изучения айнского языка и фольклора // «Краеведческий бюллетень», Южно-Сахалинск, 1994а. № 1. С. 60–89.
- Пилсудский Б.О.** Материалы для изучения айнского языка и фольклора // «Краеведческий бюллетень», Южно-Сахалинск, 1994б. № 2. С. 80–104.
- Пилсудский Б.О.** Материалы для изучения айнского языка и фольклора // «Краеведческий бюллетень», Южно-Сахалинск, 1994в. № 3. С. 158–183.
- Пилсудский Б.О.** Фольклор сахалинских айнов. Южно-Сахалинск, 2002. 61 с.
- Пилсудский Б.О.** Айны Южного Сахалина (1902–1905 гг.). Южно-Сахалинск, 2007. 243 с.
- Штернберг Л.Я.** Материалы для изучения гилияцкого языка и фольклора. М., 1908. 232 с.
- Baba M.O.** Iku-nishiofthe Saghalien Ainu//“Journal of the Royal Anthropological Institute”, 1949, vol. LXXIX, parts I and II. P.27-35

ТРАДИЦИИ РОДОВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Т.Д. Булгакова

Ю.А. СЕМ ОБ ОБЩЕСТВЕННО-КУЛЬТОВОЙ ОСНОВЕ РОДОВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ У НАНАЙЦЕВ

В изданной в 1959 г. и до сих пор не оцененной по достоинству не-большой по объему (31 страница) монографии «Родовая организация нанайцев и разложение» Ю.А. Сем ставит вопросы, приобретающие в настоящее время не только научную, но и политическую актуальность. Речь о сущности традиционной родовой организации коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, целесообразности использования её в создании новых форм управления и хозяйствования, вписывающихся в государственные структуры.

Высказанные в данной работе положения могут быть, в частности, полезны при исследовании постсоветского эксперимента с так называемыми «родовыми общинами». По замыслу их организаторов, современные родовые общины должны были стать «традиционалистскими» формами государственной политики», способными поддерживать «моноэтничные общины с опорой на местные силы и инициативы» [Пика, 1996, с.52]. Кроме того, они должны были способствовать защите прав и законных интересов коренных малочисленных народов, содействуя решению проблем их социально-экономического и культурного развития. Реальные результаты деятельности родовых общин со всеми этими декларациями существенно разошлись; в ряде случаев, как заявляют некоторые аналитики, далеко не всегда «родовые» общины формировались по родовому принципу, а декларируемое «национальное возрождение» на деле фактически оборачивалось «не знающим краев приличия бизнесом» [Вахрин, 2014].

Между тем, постсоветский эксперимент с родовыми общинами – явление далеко не новое, в сущности, он является попыткой реанимировать опыт управления коренными народами, который в 1920-30-е годы пытался провести в жизнь Комитет Севера при Президиуме ВЦИК. Это обстоятельство признавали и идеологи постсоветских родовых общин. Например, ратовавший за их создание А.И. Пика рекомендовал при «разработке стратегии, определении общественных ценностей, целей и путей их достижения, которые могли бы быть положены в основу государственной политики» в 1990-е годы «более внимательно изучить и применить на практике некоторые, наиболее подходящие» и «подлинно новаторские», по его определению, меры по созданию в 1920-30-е годы национальных этнических органов местного и территориального самоуправления народов Севера», в частности «родовых оседлых и кочевых советов» [Пика, 1996, с.49].

Как ранний советский, так и постсоветский эксперименты сопро-вождались сходной риторикой. Их учредители утверждали, что, опираясь в новом социокультурном контексте на традиционные социальные институты, они смогут открыть возможность сочетания традиций с новыми плодотворными подходами к их развитию. Как в том, так и в другом случае они утверждали, что «власть на местах» должна быть «передана в руки родовых собраний», и задача должна состоять в том, чтобы «развить и укрепить ... государственность в формах, соответствующих национально-бытовым условиям этих народов» [Сем, 1959, с.23]. Похожими были и декларируемые в обоих случаях постулаты о том, что основанные на родовом начале новые формы управления якобы необходимы для возрождения, сохранения и развития уклада жизни, культуры и родного языка коренных народов Сибири и Дальнего Востока, и что только эти новые формы управления способны будут обеспечить их возрождение и прогресс.

Практически одинаковыми оказались и конкретные плоды обоих экспериментов, а именно, расхождение слов с делом и необходимость признания неэффективности и нежизненности выдвинутых постулатов. Говоря о раннем советском периоде, Ю.А. Сем констатировал, что попытки строить управление на основе родового принципа не удавались, поэтому их приходилось заменять территориальным принципом, учитывая при этом «направление экономического тяготения» [Сем, 1959, с.24]. Аналогичным образом, тяготение к превращению

создаваемых родовых общин в общины соседские вновь демонстрируют и современные нам родовые общины.

Насыщенная богатым по содержанию этнографическим материалом полузабытая монография Ю.А. Сема – это одна из работ, способных пролить свет на особенности традиционной родовой организации, которые обрекают на неудачу искусственные попытки положить принципы родового начала в основу управления коренными народами. Опираясь на эту работу, можно полагать, что неудачи организаторов экспериментов с созданием местных управленческих структур как в раннесоветское, так и в постсоветское время определялись, прежде всего, тем, что в представлении экспериментаторов род был общественно-экономической ячейкой, представляющей собой коллектив кровных родственников, связанных между собой общими хозяйственными и общественными узами. Наличие объединяющих этих родственников культовых уз при этом хоть и признавалось, но недооценивалось, а значение материальной и экономической его составляющих существенно преувеличивалось. Соответственно этому в ходе «советизации нанайцев» перед местными органами управления ставились, по словам Ю.А. Сема такие задачи, как «подрыв политической власти родоплеменной верхушки», «подавление враждебных вылазок, ликвидация самоуправления, отмена калыма и других пережитков патриархального общества» и судебные функции [Сем, 1959, с.25]. Религиозная же компонента (принципиально важная, судя по приведенным Ю.А. Семом в этой же монографии данным), в контексте новой атеистической идеологии организаторами родовых Советов недооценивалась или даже игнорировалась.

Будучи добросовестным исследователем, Ю.А. Сем не мог не отметить расхождение полученных им конкретных этнографических данных с общими установками советской исторической науки его времени. Он признавал, что ни территориального единства нанайских родов, ни их хозяйственно-экономической основы выявить ему не удалось. По его словам, «большинство нанайских родов в XIX веке жило очень распыленно. Представителей одной и той же родовой группы можно было встретить почти по всему Амуру. Например, Бэльдэй – в 29 стойбищах, Хэджэр – в 13 селениях, Килэн – в 11, Самар – в 16, Онинка – 15, Одзял – в 9, Гэйкэр – в 11 и т.д. И, наоборот, в одном стойбище жило несколько родовых групп, что свидетельствует об усилившемся процессе замены родовых связей территориальными» [Сем,

1959, с.10]. Более того, исследователь вынужден был отметить отсутствие «родовой собственности на угодыя». Как он пишет, «стойбища отдельных родов уже перемешались. Большинство из них оказались рассеянными по всей территории Амура, от Хабаровска до Хунгари и ниже по течению реки» [Сем,1959, с.13]. В то же время, отдавая должное научным постулатам своего времени, Ю.А. Сем вместо того, чтобы считать нормой отсутствие территориальной и экономической целостности рода, вынужден был полагать, что когда-то в свое время нанайский род являлся также и хозяйственной единицей, но приблизительно в конце XIX века его «экономическая основа» была серьезно подорвана» [Сем,1959, с.14], и «в процессе эволюции» территориально-экономическая целостность его была утрачена [Сем,1959, с.13]. Единственная особенность нанайского рода, которую Ю.А. Сем мог наблюдать в своем полевом исследовании непосредственно, это социорелигиозные связи членов рода, не теряющие своей актуальности, несмотря на отсутствие каких-либо связей в других сферах культуры. Это обстоятельство давало исследователю повод утверждать, что в сознании нанайцев род выступал «как общественно-культурное учреждение» [Сем,1959, с.14].

Следует отметить, что этнографы и ранее фиксировали некоторые данные, которые способны были указать на приоритет социорелигиозного начала в институте рода у нанайцев и соседних с ними народов. По мнению, С.Н. Браиловского, у удэгейцев род «первоначально представлял собой родственно-религиозный союз» [Браиловский, 1901, с.355]. Л.Я. Штернберг отмечал, что «цемент, скрепляющий союз родственников в нерушимую организацию рода, кроется не в одном только формальном сознании общности происхождения и родства и не на одних только формальных нормах брака, ибо сами по себе они не настолько сильны, чтобы удержать из поколения в поколение людей в замкнутом наследственном союзе. Причины гораздо глубже. Прежде всего, это религиозная санкция... Принцип, что каждый должен брать жен из рода матери... принцип религиозный» [Штернберг, 1933, с.83].

Систематизируя характерные для нанайского рода нормы, Ю.А. Сем фактически подкрепляет позицию Штернберга. В частности, он указывает на такие социальные нормы родовой организации, как закон экзогамии («*мэндола аси найва ачаси* – между собой нельзя брать жен») [Сем, 1959, с.14], правила адопции («люди одного рода,

без жены и без детей, если находятся в родственной связи, когда близкие люди состарятся, то их берут и кормят»), [Сем, 1959, с.14] и межродовая борьба.

Межродовая борьба происходит, по мнению исследователя, либо «из-за убийства человека» («между подразделениями Кичитункэн и Киптэлинкэн рода Онинкан»), либо из-за «стремления захватить угоidia соседа» («Известны следующие случаи межродовой борьбы: между подразделением Яуканкан рода Килэн и родом Онинкан, ... а также из-за местности Тормасун, между родом Удэнкан и Одзял, между родами Посар и Бэльдай») [Сем, 1959, с.17]. Между тем, в контексте данных, полученных исследователями в последующие годы, становится очевидным, что вряд ли можно признать эти нормы родовой организации исключительно социальными. И экзогамия, и межродовая вражда, и правила адапции не только регулируют социальное взаимодействие людей и групп, но основываются на определенных духовных интересах, вписывающихся в шаманскую практику¹. Наличие духовной основы кровной мести, о которой Ю.А. Сем также говорит как об одном из признаков нанайского рода («эм байтаду гэсэ илигуй – в судебном заседании вместе стоят») [Сем, 1959, с.14], еще в начале XX века было доказано Л.Я. Штернбергом, И.А. Лопатиным и А.М. Золотаревым. Все другие перечисляемые Ю.А. Семом признаки рода имеют еще более очевидную религиозную подоплеку, явственно указывая на культовую основу родовой организации. Так, единство рода проявляется, по Ю.А. Сему, в похоронах: «считалось необходимым умершего захоронить на родовом кладбище. Если же сородич умирал вне территории рода, то его труп привозили и погребали на родовом кладбище» [Сем, 1959, с.15]. При этом всё, что связано с похоронами, совершается носителями родовых традиций с оглядкой на якобы возможное вмешательство духов. Духовные причины стоят за тем обстоятельством, что «другого рода люди никогда не справят больших родовых поминок» [Сем, 1959, с.14], то есть, обряд каса, во время которого шаман отправляет души умерших в мир мертвых. Духовно обусловлено и то, что умершие одного рода имеют

¹ Именно поэтому такое взаимодействие родов сопровождалось ритуалами, часто шаманскими. Так, на свадьбе удэгейцев движение лодок, везущих невесту и ее свиту «сопровождалось игрой на бубне и выстрелами из ружей». Не только удэгейцы, но и другие народы Амура «считали, что если свадебную процессию встречают без выстрелов и игры на бубне, то злые духи проникнут на свадьбу и сделают молодых больными или унесут их души в потусторонний мир» [Старцев 2005, с. 219].

«свой загробный путь в загробный мир, способы передвижения по нему (у Килэн – олени, у Мориал и Джаксор – лошади, у Одзял и Хэджэр – собаки)» [Сем, 1959, с.14]². Разделение загробных территорий и различие способов передвижения по нему обусловлено разделением родовых духов. Духи рода забирают к себе своих, служивших им при жизни умерших.

Затрагивая вопрос о том, почему родовая принадлежность остаётся актуальной даже в случае дисперсного расселения членов рода, исследователь указывает на духовное разделение нанайских родов и на объединяющую роль родового культа, необходимость исполнять общие для членов рода ритуалы. «Эм халада най эдехэ уйлэйдүэни, горо халада эмуту мекорамбури, кэсизэвэ гэлэури (когда эдехэ³ людей одного рода распространяет свое действие, то и дальний халада⁴ должен кланяться и просить счастья)». [Сем, 1959, с.14]. Так, Ю.А. Сем отмечает объединяющий представителей одного рода «культ родовых духов и охранителей рода», который, по его мнению, «как правило, представлен изображениями в облике женщин (Амбансо Аями, Кунин, Подя Мама и др.)» [Сем, 1959, с.12]. Каждый род, по его словам, «поклонялся своему родовому духу (у Килэн – *Хэримафа*, у Онинкан – *хото* и т.д.)», и «каждый род имел единого покровителя дюлина», который «якобы приносил счастье и удачу» [Сем, 1959, с.14]⁵. Единство культа предполагает консолидирующие нанайский род родовые моления *очихэуйлэури*, некоторые из которых описывал в свое время еще И.А. Лопатин. «Осенью, когда станет Амур, гольды съезжаются в те стойбища, где их однофамильцев живет больше» и идут на моление к родовому дереву. «За шаманом, открывающим шествие, идет большая толпа собравшихся из разных стойбищ однофамильцев (*эмун хала*). Под деревом расставлены идолы, которые считаются покровителями рода» [Лопатин, 1921, с.42].

Еще один из признаков рода заключался в том, что «каждый род имел свой негасимый огонь», а также «приспособление для его добы-

² А.П. Самар указывает на несовпадение «дорог», по которым шаман провожает души умерших представителей разных родов: «шаманская дорога в загробный мир напоминает реку со множеством рукавов. Каждый рукав – это дорога отдельного рода». [Самар 2005, с.116].

³ Эдехэ – один из духов рода.

⁴ Халада – сородич, представитель рода.

⁵ На общность хозяев стихий и духов предков у тунгусов (эвенков) на один из признаков рода указывал также К.М. Рычков [1922, с. 135].

чи (кремень, кресало и трут)». «Чужеродец не имел доступа к огню. Легенды утверждают, что загасить родовой огонь, означало совершить тягчайшее преступление против всего рода, которое наказывалось смертью» [Сем, 1959, с.14]. Это требование также носит, несомненно, религиозный характер. А.М. Золотарев указывал, что в случае, если огонь двух родов смешивается, что считалось недопустимым, в дело вмешивается шаман, причем только «большой шаман может ликвидировать последствия такого смешения» [Золотарев, 1939, с.39].

Все эти зафиксированные Ю.А. Семом и другими исследователями сведения об особенностях традиционной родовой организации позволяют нам утверждать, что, с точки зрения носителей традиции, социальные родовые нормы поведения, проистекают не только (и не столько) из необходимости распределить между родственниками права и обязанности. Они оказываются лишь средством приспособиться к тому обстоятельству, что родовые духи по-разному действуют на разные группы родственников. Если это так, то первичными и определяющими являются не социальные, а именно религиозные признаки рода. Именно они способствуют в первую очередь осознанию единства группы родственников (определенного унилинейного линиджа) и противопоставлению этой группой себя другим родственникам за пределами рода. Социальные же признаки рода оказываются вторичными и производными, формирующимися не в результате тех или иных социальных потребностей, но в результате определенной религиозной практики⁶.

Между тем, учредителями, как родовых Советов, так и постсоветских родовых общин эта особенность традиционной родовой организации не учитывалась. В контексте атеистической идеологии одной из основных задач, ставящихся перед родовыми Советами в процессе становления Советской власти, была борьба с шаманством, что глубоко противоречило традициям шаманствующей общины, и, по-видимому, стало одной из причин несостоятельности родовых Советов. Не указывая на данное обстоятельство прямо, Ю.А. Сем, тем не менее, писал, что «организация родовых советов была ошибочным решением, ... ошибкой, исходившей из переоценки значения родовых связей у этих народностей, из антиисторического взгляда на туземную общину, давно уже превратившуюся из родовой в территориальную» [Сем, 1959, с.23]. В постсоветское время, напротив, ша-

⁶ Подробнее об этом см. [Bulgakova 2013, с. 35-58].

манская деятельность стала поощряться, хотя, трансформировавшись в неошаманизм, она претерпела существенные перемены и вобрала в себя эклектичные шаманские техники, освобождённые от культурно-социального контекста [Харитоновна, 2004, с.26]. Но организаторы родовых общин по-прежнему не придают большого значения роли культового начала в родовой организации. В Федеральном законе «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» семейные (родовые) общины малочисленных народов определяются как «формы самоорганизации лиц, относящихся к малочисленным народам, объединяемых по кровнородственному признаку, ведущих традиционный образ жизни, осуществляющих традиционное хозяйство и занимающихся традиционными промыслами». Несмотря на то, что право таких общин «на соблюдение религиозных традиций», а также на «содержание и охрану культовых мест», не отрицается, оно трактуется не как основа традиционной родовой организации, но как некая вторичная дополнительная составляющая.

Можно полагать, что традиционная родовая организация была в свое время порождением шаманской практики, и воссоздание на прежних основах стало в настоящее время уже невозможным хотя бы потому, что перейдена была черта, отделяющая традиционный родовой шаманизм от нового неошаманизма. Шаманизм переместился в города и распространился за пределы границ не только линиджей и родов, но даже этносов. Таким образом, не исключено, что такие названия, как «родовые советы», «родовые общины», придется считать искусственными и декларативными. За ними стоят совсем другие явления, анализ которых не входит в задачу настоящей статьи. Исследование же Ю.А. Сема, систематизация им признаков нанайского рода, явно указывающих на культовую его основу, способствует лишь осознанию этого обстоятельства.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

- Браилловский С.Н.** Тазы или Удиһэ Опыт этнографического исследования (отд. Оттиск из журн. «Живая старина»). СПб., 1901. 223 с.
- Вахрин С.** Почем родовые общины на Камчатке? // «Камчатское время». Газета от 26 февраля 2014. <http://kamtime.ru/node/2802>
- Золотарев А.М.** Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз. 1939. 206 с.
- Лопатин И.А.** Наблюдения над бытом гольдов. Изв. Восточного факультета. Том LXVI. Вып. 4. Владивосток, 1921. 46 с.

- Лопатин И.А.** Орочи – сородичи маньчжур. Харбин, 1925. 25 с.
- Пика А.И.** Неотрадиционализм на российском севере: идти в будущее, не забывая прошлого // Социологические исследования. 1996. № 11. С.47–53.
- Самар А.П.** Этнокультурные особенности нанайского собаководства. Вторая половина XIX – XX вв. Диссертация канд. ист. Наук. Владивосток, 2005.
- Сем Ю.А.** Родовая организация нанайцев и её разложение. Владивосток ДВ филиал СО АН СССР. 1959. 31 с.
- Смоляк А.В.** К вопросу о масках в культурах нанайцев и удэгейцев. // Советская этнография. 1973. № 3. С.119–124.
- Старцев А.Ф.** Культура и быт удэгейцев (вторая половина XIX–XX в.). Владивосток: Дальнаука, 2005. 444 с.
- Федеральный закон** от 20 июля 2000 г. N 104-ФЗ «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации». <http://base.garant.ru/182356/#ixzz3wwdAUKxJ>
- Харитонов В.И.** Устами шамана глаголет... дух? (К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2002. М.: ИЭА РАН, 2004. С.24–43.
- Штернберг Л.Я.** Гиляки, орочи, негидальцы, айны. Статьи и материалы под ред. Я.П. Алькора (Кошкина). Хабаровск, 1933. 740 с.
- Bulgakova T.** Nanay shamanic culture in the indigenous discourse. Fürstenberg: Kulturstiftung Sibirieng GmbH, 2013. 261 с.

Фадеева Е.В.

ПЕРЕЖИТКИ МАТЕРИНСКОГО РОДА У КОРЕННЫХ НАРОДОВ НИЖНЕГО АМУРА

У народов Нижнего Амура к началу XX в. сохранялись пережитки материнского рода и матрилокального брака, которые прослеживаются в обрядах при брачных церемониях. Это половая свобода незамужних девушек и относительная внебрачная половая свобода замужних женщин: они могли вступать в половые сношения с мужчинами дозволенной им группы, что не порицалось обществом [Лопатин, 1922, с.162–163]. Такая сексуальная свобода могла возникнуть только в недрах материнского рода, когда счёт родства и происхождения вёлся исключительно по материнской линии, а неизвестность отца не оказывала никакого влияния на имущественное и обществен-

ное положение детей. Каждый человек в силу факта рождения был полноправным членом общества, независимо от брачной, добрачной или внебрачной связи он родился. В любом случае он принадлежал к роду своей матери. Требования добрачного целомудрия и брачной исключительности являются порождениями отцовского рода и вызваны экономическими соображениями.

У всех народов региона предпочтительной была женитьба на девушке из рода матери и выдача замуж женщин своего рода в род матери. У ульчей этот обычай назывался *ихэрэ таудди*, букв. «зажечь лампу». Одни объясняли этот обычай тем, что мать стремилась к тому, чтобы после неё осталась женщина из её родного рода, которая бы вместо неё лампу зажигала, т.е. передавала кусочек родового огня; другие говорили, что таким образом мать стремилась продлить свой род, «свою дорогу» [Смоляк, 1966, с.110]. Этот обычай связывали также и с необходимостью передать женщине из своего рода приданое, полученное матерью при замужестве. Так, например, переписями 1936 – 37 гг. в Кур-Урмийском, Нанайском и Комсомольском районах было установлено большое количество семей, в которых жёны сыновей принадлежали к одному роду с матерью. При повторных браках мужчин и женщин этот обычай также сохранялся. При многожёнстве жёны часто принадлежали не только к одному роду, но, сверх того, приходились друг другу родными или двоюродными сёстрами, или тётками и племянницами. О подобном явлении есть упоминания и в национальном фольклоре. Термины «*садон*» и «*эукэн*» обозначали родителей жены сына или мужа дочери, причём термины эти взаимны. [Архив МАЭ РАН. Ф.5. Оп 4. Д.32. Л.4–6]. В этом обычае явственно проступают мотивы борьбы женщины за принадлежность к своему материнскому роду и за сохранение связи с материнской семьёй [Смоляк, 1966, с.139], характерные для переходного периода от материнского рода к отцовскому. Обычай брать жену из рода матери, чтобы она была кровной родственницей мужа, связан с культом предков, с культом матери [Штернберг, 1904, с.68]. Отголоском этого обычая было существование крепких родственных связей среди женщин. Если у женщины пропадало молоко, если в результате болезни она не в состоянии была кормить своего ребёнка, а также в случае смерти или долгого отсутствия, младенца поочерёдно кормили другие женщины рода жены, рода матери. Весьма древней пережиточной формой являлась и традиция женитьбы на дочери сестры, в результате которой происходил своеобразный раздел детьми: сыновья от этого

брака оставались в роде отца, а дочери уходили в род матери [Смоляк, 1966, с.116].

Матрилокальность брака у нивхов хотя и не была обязательной, но являлась вполне допустимой. У нанайцев, согласно фольклорным материалам, были известны матрилокальные поселения, например, Эморон, Даерга и др. В нивхских жилищах иногда обитали вместе зятья и родители жены, если последние не имели сыновей [Штернберг, 1933, с.375]. Главный обряд свадьбы происходил в доме невесты, где новобрачные проводили свою первую брачную ночь – спали на нарах около отца невесты [Смоляк, 1966, с.113]. На следующий день после свадьбы муж покидал дом невесты и приходил к ней только на ночь. Этот обычай, вероятно, родился в те времена, когда муж и жена жили каждый в своём поселении (при дислокальных браках и соответствующих этому дислокальных поселениях) и лишь при бракосочетании сходились вместе, а затем вновь шли по своим домам. Отголоском матрилокальности брака можно также считать проживание жениха в течение некоторого времени в доме невесты, первое сожителство будущих супругов в доме («акпандаву» у ульчей), первый пир в доме невесты, где ночевал жених и все его родственники, моление отца невесты (а не жениха) о благополучии брака перед отъездом дочери из родительского дома и др. [Смоляк, 1966, с.113; 1980, с.72–73; Штернберг, 1933, с.532].

В процессе свадебного пира происходило своеобразное приобщение жениха к огню дома невесты, на котором могли присутствовать только сородичи. Зятья же – мужья женщин этого рода – не только имели право присутствовать на этом жертвоприношении, но и могли подходить очень близко к самому огню и стоять рядом с сородичами. Более того, близость зятьёв к огню считалась особо угодной хозяйке огня. Этот обряд также имеет косвенное указание на существование в прошлом матрилокальности брака. Ещё один момент в пользу последнего – это выкуп за увод невесты из дома её родителей, когда жених и его родня давали выкуп не отцу и дяде невесты, а родственникам (обычно жёнам родных и двоюродных братьев невесты, или её старшей сестре). К этому же необходимо добавить и важную роль родственниц невесты в свадебной обрядности. Отработка за жену, появившаяся задолго до института калыма, также изначально являлась отголоском матрилокальности брака. На это указывает выплата приданого, первоначально просто необходимых для ведения хозяйства предметов, дававшихся родом жены. Когда матрилокальный

брак сменился патрилокальным, и невеста стала уходить в дом мужа, её род стал требовать компенсацию в виде калыма. Ибо, уходя в род мужа, невеста забирала с собой своё собственное имущество и часть хозяйственных предметов, которыми в период матрилокального брака она пользовалась в доме своих родителей. Об этом косвенно говорит и тот факт, что большой калым по стоимости и составу предметов почти совпадал с платой за жизнь человека (убийство) [Золотарёв, 1939, с.56].

Позднее, утратив свой первоначальный смысл, этот институт продолжал существовать, приспособившись к другим экономическим условиям. Отработка за жену стала уделом бедных женихов, которым было не под силу выплатить требуемый калым. При этом зять, отработывающий за жену, не уважался и подвергался насмешкам, на его долю доставалась самая тяжёлая и грязная работа. Зять обязан был помогать тестю в случае острой необходимости и после отработки. У некоторых народов (нанайцев, ульчей, нивхов) он при этом терял и свою фамилию. У удэгейцев, согласно полевым материалам автора, подобного не наблюдалось (записано от С.Ч. Геонка). Возможно, удэгейцы ушли в общественном развитии от материнского рода дальше.

Спустя несколько дней после свадьбы невеста привозилась в дом мужа. В течение 10-20 дней мать невесты жила в доме зятя и следила за тем, чтобы её дочери был оказан подобающий приём, чтобы к ней хорошо относились, особенно свекровь и свёкор. Если мать невесты находила, что с её дочерью обращаются плохо, она могла увести дочь, вернув полученный калым [Лопатин, 1922, с.155, 179]. Факт своеобразного расторжения брака матерью также является отражением того времени, когда развод происходил как по требованию мужчины, так и по требованию женщины. Отголоском матрилокальности брака являлся и обычай избегания между зятем и тещей, наиболее чётко прослеженный у нивхов. Зятю запрещалось называть тещу по имени, прикасаться к ней и к её вещам, вести с ней фамильярные разговоры и пр.

Сюда же относится и известный у всех народов обычай, согласно которому молодые супруги через год после свадьбы (нивхи, нанайцы) или после рождения первого ребёнка (ульчи) должны были обязательно навестить родителей невесты, при этом зять одаривался тестем нарядной мужской одеждой [Штернберг, 1904, с.113]. При первом посещении молодой женщиной дома её родителей и при каждом последующем визите её отец уходил в тайгу, где совершал жертвопри-

ношение «хозяину» [Смоляк, 1966, с.116].

Пережитки материнского рода сохранялись также в терминологии родства и терминах вступления в брак. Так, одна из формул обычного брачного права нивхов, орочей – «зятя кормить должно» – противоречила существующим в конце XIX – начале XX вв. брачным нормам, согласно которым зять уводил жену к себе и жил отдельно от тестя. Очевидно, что такая формула могла сложиться лишь при таком строе, когда либо зять совсем переходил в дом жены, либо, подобно айнам, он приходил к ней жить на определённое время, и семья тестя обязана была кормить зятя на тех же основаниях, на каких семья мужа обязана была кормить его жену. Позднее эта формула нашла своё отражение в том, что зять должен был регулярно посылать тестю подарки, состоящие из продуктов и доли добычи [Штернберг, 1933, с.264, 415].

Когда нивх хотел сказать, что он женат, он говорил: «у меня жёнина деревня имеется» [Штернберг, 1908, с.147]. Эта формула являлась отражением того времени, когда муж переходил на жительство в селение жён, что являлось косвенным указанием на матрилокальность брака в прошлом. Усматривал Л.Я. Штернберг реликт матрилокального брака и в этимологии нивхского «*javind*», который употребляли женщины по отношению к мужчине в современном значении «выйти замуж», который прежде означал «взять на своё иждивение», «принять в свой дом» [Штернберг, 1933, с.265].

Далее: для обозначения происхождения человека у нивхов служил термин «*pandfos*» (букв.: «рождения корень»), которым обозначался не род человека, что было бы совершенно естественно при агнатном строе, и не селение, в котором он родился, а то место, откуда родом его мать [Штернберг, 1933, с.268]. Помимо этого, ещё в начале XX в. встречались места, где нивхи, вопреки общему правилу, имена детям давали по братьям и сородичам матери. Таким образом, дети как бы вступали в род матери, тогда как обычно они считались принадлежностью отцовского рода. Интерес представляет тот факт, что значительный процент женщин в начале XIX в. не могли назвать имени своей матери, мужчины же называли обычно имя и отца, и матери. По старинному обычаю запрещалось произносить имена родителей. Среди женщин этот запрет сохранялся дольше, чем среди мужчин, и только в отношении матери [Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп.4. Д.32. Л.14].

Материнскому роду соответствовали определённые семейно-брачные отношения и классификационная система родства, ха-

рактизирующаяся тем, что одни и те же термины относились к определённым группам лиц, входящих в разные возрастные группы. В разговоре между собой женщины называли своих мужей не по имени, на это существовал запрет, а словами *буэ диану* или *буэ диасиллу*, что означало «наш товарищ», «наши товарищи». Запрет называть имя своего мужа даже при непосредственном к нему обращении являлся, возможно, пережитком более ранней формы брачных отношений, когда женщина могла и не знать его имени. Все женщины рода имели одинаковое право на представителей рода мужа одного с ними брачного класса, также как и все братья мужа имели одинаковые права на жён и сестёр жён братьев. Подобное положение дел отмечалось практически у всех народов Нижнего Амура. Следовательно, «брачные отношения распространялись на всех лиц, которые считались по степени родства братьями и сёстрами; каждый брат имел столько жён, сколько у него было сестёр, родных и боковых, и каждая сестра имела столько мужей, сколько у неё было братьев, родных и боковых» [Сем, 1961, с.219].

В прошлом имели место браки между двоюродными братьями и сёстрами, что нашло своё отражение в фольклоре и обычаях народов. В религиозных атрибутах раньше большое место занимали изображения душ братьев и сестёр, вступивших в половые сношения. Общее название для них – *сайка* – указывает на то, что было время, когда эти браки были разрешены. Н.К.Каргер убедительно доказал, что у тунгусо-маньчжурских народов в прошлом существовал и даже имел предпочтение кузенный брак, который предполагал «наличие постоянной и обязательной матримониальной связи двух родов, благодаря которой женщины одного рода должны были принадлежать мужчинам другого рода» [Каргер, 1927, с.33-34; Золотарёв, 1939, с.69]. В настоящее время браки между детьми родных сестёр запрещены, за исключением отдельных случаев. В незначительном количестве браков между детьми родных сестёр можно увидеть следы запрета на браки между детьми сестёр, который мог возникнуть в условиях материнского рода, когда дети сестёр рассматривались как кровные родственники. Так, Н.А. Липская приводила пример подобного брака со специальным обрядом. Будущие муж и жена, дети родных сестёр, становились одной ногой в чугунный котёл *энюэ*. Кто-нибудь из родственников по материнской линии приводил свинью к котлу и рассекал. При этом, обращаясь к вступающим в брак, говорил: «Дети родных сестёр становятся мужем и женой. Я разделяю их от сайки» (от

злых духов, в которых превращались якобы души родных братьев и сестёр, нарушивших обычай экзогамии) [Архив МАЭ РАН. Ф.5. Оп.4. Д.32. Лл.11, 13–14]. В конце XIX – начале XX в. подобные обряды бракосочетания были большой редкостью. Интересы развития производства и добычи средств, необходимых для поддержания жизни, требовали вынесения браков за рамки производственных коллективов. Существование материнского рода уже предполагало введение экзогамии и существование группового брака. В дальнейшем эти изменения в семейно-брачных отношениях были таковы, что круг, охватываемый общими брачными узами, первоначально очень широкий, всё более и более сужался, пока, в конце концов, не оставалась только отдельная пара. Этот процесс привёл к появлению в материнской родовой организации на известной ступени её развития парной семьи.

В период перехода от материнского рода к отцовскому сохранялись обычаи, известные под названием авункулата, проявляющиеся в установленных традицией взаимных правах и обязанностях племянника и дяди по матери, сохранявшихся ещё в начале XX века. Отметим наиболее важные нормы обычного права.

Во-первых, при наличии материнского рода воспитание детей ложилось не на отца ребёнка, а на мать и её братьев, дядей. Отец принадлежал к иному роду, чем мать и её ребёнок. Естественно, что после смерти матери самыми близкими сородичами оказывались братья и сёстры матери. На их долю приходилась забота о воспитании детей. Единичные случаи подобного воспитания у нанайцев, ульчей, удэгейцев встречались ещё в середине XX в. В одной из легенд, содержащей некоторые нормы обычного права нанайцев, говорилось об обязанности дяди по матери воспитывать племянника. Если племянник, спасаясь от смерти, пришёл в дом дяди, то последний должен постараться отогнать от него чёрта. По обычаю, племянник оставался жить в доме дяди до тех пор, пока находил это нужным. Полагали, что если он прожил в доме дяди 2-3 года и не умер, то беда его миновала. Тем не менее, в дом родителей он мог вернуться только после шести лет [Сем, 1961, с.213].

К племянникам отношение дяди часто было гораздо нежнее, чем к собственным детям. Это объяснялось тем, что основу материнского рода составляли сёстры с их потомством и своими родными братьями, которые являлись членами одного общего хозяйства, при котором дети принадлежали роду своей матери и в нём жили, тогда как мужья

не принадлежали к роду своих детей. В связи с этим было совершенно естественно, что брат матери занимал по отношению к детям своей сестры то же самое положение, какое занимал отец по отношению к своим детям при отцовском роде. Таким образом, обычай авункулата логически вытекал из самой структуры материнского рода и являлся одной из его основных функций по обеспечению жизнедеятельности своих сестёр и племянников. Отсюда становится понятна характерная роль брата (как правило, старшего) при выдаче замуж сестёр. Во многих случаях не отец, а брат играл главную роль в этом деле: от него зависело согласие на брак, ему передавался калым.

У нанайцев имелась довольно сложная и более полно, по сравнению с другими народами региона, исследованная система взаимоотношений племянника и брата матери (*гусин*), что указывает на особую роль последнего в древнем нанайском обществе. Обычное право ставило удачу и неудачу в зависимость от почитания племянником дяди по матери, его отношения к дяде [Сем, 1961, с.214]. «Встретив дядю на улице, следует встать на колени и отбить ему молитвенные поклоны. Когда ночью идёшь близко от селения *гусин*, то нужно поклониться столбу дома дяди по матери; когда дядя спит дома, племянник встанет напротив и кланяется тому месту, где он спит. Если дядя проснётся, – хорошо» [Архив МАЭ РАН. Ф.5. Оп.4. Д.32. Л.1]. В свою очередь, и дядя по матери обязан был всю жизнь заботиться о племяннике: защищать его на суде, снабжать всем необходимым для жизни. Он передавал ему свои навыки в труде, помогал собирать калым для приобретения жены. Эта опека начиналась с самого рождения. На второй-третий день после рождения ребёнка совершался особый обряд «прищемления», в котором главную роль играл *гусин*. Этот обряд совершался для того, чтобы остановить бродяжничество души ребёнка по разным сторонам; после «прищемления» ножом «душа тогда никуда не уходит» [Сем, 1961, с.215].

Во время родовых и племенных праздников дядя делал племяннику подарки. На медвежьем празднике он дарил племяннику медвежью голову, украшенную стружками. Племянник берёт подарок, весной и осенью «кормил» голову кашей и водкой [Архив МАЭ РАН. Ф.5. Оп.4. Д.32. Л.2]. Убив первого медведя, племянник обязан был вернуть не только подарок, но и отдать дяде значительную часть туши. Если он не мог убить медведя, то по исполнению 20 лет, возвращал дяде голову медведя, приносил свинью, водку и просил прощения. В этом

обычае следует видеть, с одной стороны, заботу дяди о племяннике, пока тот не становился самостоятельным, а с другой - обязанность племянника содержать в старости дядю по матери.

Помимо этого, дядя приобретал для своего племянника игрушки, колыбельку, нарту и другие предметы домашнего и охотничьего обихода. К люльке он привешивал кусочки кремня, кресала и трут, принадлежащий роду матери. Они должны были оберегать племянника от злых духов и врагов. Когда рождался ребёнок, дядя над его колыбелькой проделывал следующий обряд. Он брал кресало, камень нефрит и трут. Затем он высекал искры вокруг колыбели, внутри неё, обдавал дымком. При этом *гусин* (дядя) говорил: «Если кто занял место в колыбельке вместо моего *гамасуна* (племянника), то яркие, жгучие искры от моего кресала пусть иголкой острой протыкают им глаза, а едкий дымком, как занавес, оградит колыбельку от злых духов».

В другом случае дядя завещал племяннику остроконечный стержень без усиков на остроге, железные наконечники копья, стрел, а мать ребёнка, когда брала эти вещи, давала *гусину* ковшик, либо поварёшку. Завещанные вещи должны были оберегать здоровье и жизнь младенца.

Иногда мать *гусина* отрезала несколько волосинок младенца и шла к девятому дому. Там она смешивала волос младенца с глиной, которой замазывала домашний очаг. Во время этой работы женщина не должна была разговаривать. Она, молча заходила, молча мазала и молча уходила. Делала она это для того, чтобы младенец стоял на земле так же прочно, как очаг. Женщина, у которой часто умирали дети, носила на ноге железный браслет, сделанный *гучкэ* – младшими братьями матери. Считалось, что этот магический приём должен приостановить смертность [Архив МАЭ РАН. Ф.5. Оп.4. Д.32. Л.12].

Дядя выступал и как лицо, передающее частицу материнского огня. Когда мальчику исполнялось 15–18 лет, совершали обряд, символизирующий связь племянника с дядей, а через него – со всем родом матери. Обряд заключался в том, что «дядю с племянником пришивали друг к другу нитками. Затем брали ножницы и разрезали нить, кусочек которой прятали в кувшин, отверстие которого заделывали глиной. Таким образом, в этом кувшине как будто бы прятали душу племянника от чертей...» [Сем, 1961, с.216].

Большую роль играли родственники по материнской линии и в примирении враждующих сторон. Только дядя по матери, двоюрод-

ные братья и сёстры матери могли выручить племянника из беды, в какую бы он ни попал. Когда *гусин* и *эжэн* (тётка, двоюродная сестра матери) укрывали племянника в своём доме, то враги убить его не могли, в этом случае их преступление становилось более тяжким. По этой причине противники никогда не преследовали врага в доме брата или сестры его матери. В доме дяди или тёти можно было лишь вести переговоры для выяснения сложившихся обстоятельств [Архив МАЭ РАН. Ф.5. Оп.4. Д.32. Л.4].

Среди всех почитаемых родственников самой значимой в деле примирения сторон оставалась *гузу* – тётя (младшая сестра отца). Она могла спасти всех детей старших братьев и сестёр – племянников, внуков – даже в том случае, когда их осуждали на смерть. До начала казни *гузу* должна была подойти к осужденному и взяться за него. В этом случае убийство не совершалось. Она имела право увести от казни внука или племянника, была выше всякого суда и поэтому была очень почитаема [Сем, 1961, с.217].

Привилегированное положение мужчин и женщин материнского рода по отношению к детям своих сестёр объяснялось матриликальными связями. Покушение на родственников по материнской линии неминуемо вовлекало в конфликт и материнский род. Борьба с двумя-тремя союзными родами была сложным делом, поэтому освобождение преступника родственниками с материнской стороны не вызывало каких-либо осложнений [Архив МАЭ РАН. Ф.5. Оп.4. Д.32. Л.4].

С матрилинейностью было связано и то обстоятельство, что дядя являлся легальным наследником после смерти своих племянников. В свою очередь, племянник мог наследовать имущество дяди, получая право и на его вдову. У нивхов брату матери отдавали малолетнюю сестру (племянницу), чтобы он впоследствии мог получить за неё калым, а также часть калыма, взятого при замужестве сестры [Штернберг, 1933, с.279].

Роль родственников по материнской линии выявлялась также в заготовке приданого, в свадебных церемониях, религиозных обрядах, на охоте, в родовых молениях, магических приёмах, связанных с сохранением потомства, в судебных делах. У удэгейцев брат девушки на плечах выносил сестру из юрты и передавал её жениху [Арсеньев, 1948, с.170]. У нанайцев младший брат матери заготавливал приданое невесте - предметы из дерева, кости и железа [Архив МАЭ РАН. Ф.5.

Оп.2. Д.38. Л.73]. У нивхов племянники являлись почётными гостями в домах дядьёв. Им преподносили подарки. Племянники играли важную роль при ритуальных обрядах: бросали в могилу вещи умершего дяди, предварительно сломав и разорвав их на части. Нивхи объясняли это тем, что на похоронах, как и на медвежьем празднике, главным лицом являлся племянник. Племянников приглашали как почётных гостей на охоту на морских зверей. Среди амурских нивхов (с. Кальма) ещё в начале 1930-х гг. был широко распространён обычай, согласно которому, имена детям давали братья и сородичи матери [Таксами, 1975, с.115]. Всё это остатки материнского права.

Его наличие подтверждается также системой родства и свойства, где дети старшего брата матери приравнены к младшему брату или сестре матери [Архив МАЭ РАН. Ф.5. Оп.4. Д.32. Л.13]. У улчей дядя – старший брат матери или брат отца матери – также играл важную роль в жизни племянника. Он обязан был обучить племянника-подростка всем премудростям охотничьего дела, для чего брал его с собой на охоту, попутно рассказывая родовые предания. При женитьбе племянников дядя помогал в устройстве свадебного пира, беря на себя часть расходов. На свадьбу племяннику обычно дарили лук и орнаментированное копьё, племяннице – богато орнаментированные свадебные штаны, сопровождалось это пожеланием дяди молодым счастья. Во время судебного разбирательства об убийстве брат матери женщины, у которой убили мужа, играл решающую роль. Важнейшая роль при выполнении религиозных обрядов во время охоты на медведя и самого медвежьего праздника отводилась дяде хозяина медвежьего праздника, дяде охотника, нашедшего берлогу [Смоляк, 1966, с.54, 114].

Таким образом, все явления, связанные с существованием в прошлом у народов Нижнего Амура материнского рода, можно классифицировать следующим образом: элементы, относящиеся к материнско-родовой экзогамии (билинейная экзогамно-родовая система и установления, связанные с родовым огнём); элементы материнского права, включая явления типа авункулата (особое правовое положение не только братьев матери, племянников по матери, но и всех родственников из рода матери, включая её мать и сестёр, по отношению к наследованию детей умерших родителей, их роли в заключение брака и т.п.); пережитки матрилокального брака в брачных церемониях и терминологии, пережитки материнского рода в религиозных воззре-

ниях. Эти пережитки нашли своё отражение в почитании и уважении пожилых и старых женщин. Последнее выразилось в том, что на них не распространялись многие пищевые и религиозные запреты: они могли «встречать» медведя во время медвежьего праздника, есть мясо с головы медведя и студень, предназначенный для кормления огня; в то время как молодым женщинам и девушкам это было совершенно запрещено.

Все эти пережитки, на первый взгляд абсолютно не вяжущиеся с агнатной организацией рода коренных народов Нижнего Амура, тем не менее, были неразрывно связаны с их психологией. Супруги являлись кузенами, детьми брата и сестры, и члены каждого рода предпочитали брать жён из одного и того же рода, так что психологии патернитета и матернитета перекрещивались между собой, и между женской и мужской линиями не было большой пропасти.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

- Арсеньев В.К.** Лесные люди – удэгейцы // Соч. Владивосток, 1948. Т.5. С.139–188.
- Золотарёв А.М.** Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939. 206 с.
- Каргер Н.К.** Классификационная система родства у гольдов // Сборник этнографических материалов, № 2. Изд. Этногр. Отд. Географ. ф-та ЛГУ, 1927. с.26–34.
- Лопатин И.А.** Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: Опыт этнографического исследования // Зап. ОИАК Владивостокского отделения ПОРГО. Владивосток, 1922. Т.17. 372 с.
- Сем Ю.А.** Пережитки материнского рода у нанайцев // Труды Дальневосточного филиала Сибирского отделения АН СССР. Серия историческая. Владивосток, 1961. Т.2. С.203–220.
- Смоляк А.В.** Свадебная обрядность: Нанайцы. Ульчи. Нивхи // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980. с.61–78.
- Смоляк А.В.** Ульчи: Хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем. М.: Наука, 1966. 290 с.
- Таксами Ч.М.** Основные проблемы этнографии и истории нивхов: сер. XIX – нач. XX в. Л.: Наука, 1975. 238 с.
- Штернберг Л.Я.** Гиляки // Этнографическое обозрение, 1904. Кн. XVIII, №4. С.66–119.
- Штернберг Л.Я.** Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. 740 с.
- Штернберг Л.Я.** Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. Т.1. Ч.1. 234 с.
- Архив Музея антропологии и этнографии РАН (Архив МАЭ РАН).** Ф.5. Фонд А.Н. и Н.А. Липских. Оп.2. Д.38. 85 л.; Оп.4. Д.32. 81 л.

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

А.А. Бурыкин

АЙНСКО-НИВХСКИЕ ЯЗЫКОВЫЕ СВЯЗИ (АЙНСКОЕ ВЛИЯНИЕ КАК ПРИЧИНА СВОЕОБРАЗИЯ НИВХСКОГО ЯЗЫКА)

Проблема, вынесенная в название настоящей работы, во-первых, не исследована сама по себе, во-вторых, многократно осложнена тем, что генетические связи нивхского и айнского языков окончательно не определены и исследователи почти не располагают возможностями, чтобы составить представления об их древнем состоянии.

Реконструкция архаической формы айнского языка, сделанная А.В. Вовиным по материалам диалектов [Vovin, 1993], хотя и выполнена корректно, все же не дала ничего для выявления его генетических связей и оказалась бесполезной для изучения ареальных связей. Единичные параллели между айнским и нивхским языками, а также языками, контактировавшими с нивхским, sporadически отмечались в словарях айнского языка, они имеются и в словаре М.М. Добротворского [Добротворский, 1875], и в словаре Д. Бачелора [Batchelor, 1905, 1926, 1938].

Нивхский язык в силу своего территориального расположения, хотя и признавался изолированным на протяжении XIX века и большей части XX века, все же давал в распоряжение исследователей несравненно большее количество фактов для изучения контактных связей с другими языками, прежде всего тунгусо-маньчжурскими языками, и предположительно – монгольскими, тюркскими, корейским и японским, а также чукотско-камчатскими и другими палеоазиатскими языками. В этой области к настоящему моменту накоплен довольно объемный материал, вся сумма которого может удивить даже

тех, кто специально занимается проблемой истории нивхского этноса и историей нивхского языка. Попытаемся дать краткий очерк истории изучения ареальных и генетических связей нивхского языка, в котором будет присутствовать и материал по теме нашей статьи.

Кажется, впервые на нивхско-тунгусские связи обратил внимание в своих публикациях В. Грубе, издатель первых и полезных до сих пор словарей по нивхскому и нанайскому языкам [Grube, 1892, 1900]. Однако эти материалы по разным причинам, в основном из-за недоверия следующего поколения лингвистов-сибиреведов к записям XVIII-XIX веков, остались без должного внимания. Несколько позднее на терминологические параллели в лексике нивхского и тунгусо-маньчжурских языков, а также и на факты нивхско-айнских лексических изоглосс обращал внимание Л.Я. Штернберг, отметивший важность данного материала для решения проблемы генетических связей айнского и нивхского языков [Штернберг, 1929; 1933]. На отдельные параллели между словами нивхского языка и тунгусо-маньчжурских языков обращали внимание С.М. Широкогоров, пользовавшийся для составления своего тунгусского словаря материалами В. Грубе [Широкогоров, 1944], и А.М. Золотарев [Золотарев, 1939].

Долгое время считалось и казалось, что первая и в течение длительного времени единственная работа, специально посвященная ареальным связям нивхского языка, в частности, нивхско-тунгусо-маньчжурским связям, принадлежит Е.А. Крейновичу [Крейнович, 1955]. Однако, как показывает изучение истории вопроса, Е.А. Крейнович отмечал наличие тунгусских параллелей у нивхских слов еще в своих работах 1930-х годов [Крейнович, 1934, Крейнович, 1937], более того, работы Е.А. Крейновича дали в распоряжение тунгусо-маньчжуроведов материал для сравнения нивхских слов со словами тунгусо-маньчжурских языков. В дальнейшем такими связями занималась В.И. Цинциус, отмечая нивхско-тунгусо-маньчжурские параллели и параллели в лексике нивхского и других алтайских языков [Сравнительный словарь, 1975-1977: Цинциус, 1984] и посвятившая небольшую, но слишком хорошо известную, но довольно важную работу о проблематике нивхско-алтайских языковых связей [Цинциус, 1974, 1983]. Позднее на лексические параллели между тунгусо-маньчжурскими языками и нивхском языком обращали внимание этнографы, занимавшиеся материальной и духовной культурой народов Приамурья и Сахалина [Смоляк, 1975; 1984], однако их наблюдения не могли

решить вопрос о причинах общности происхождения культурной терминологии в этих языках.

В названных работах, прежде всего лингвистических, по преимуществу обсуждался вопрос о проникновении культурной лексики из тунгусо-маньчжурских языков или через посредство тунгусо-маньчжурских языков в нивхский язык – таков был смысл исследования Е.А. Крейновича, сходную позицию занимала и В.И. Цинциус. Пожалуй, впервые после названных авторов вопрос о дальнейшей классификации нивхско-тунгусо-маньчжурских параллелей при обсуждении вопроса об ареальных связях нивхского языка и соседствующих с ним языков, поставил А.М. Певнов [Певнов, 1992, с.25-27]. Пополнив репертуар нивхско-тунгусо-маньчжурских параллелей, он отметил, по его наблюдениям, 91 процент этого материала составляют заимствования из тунгусо-маньчжурских языков в нивхский язык, и 9 процентов – заимствования из нивхского языка в тунгусо-маньчжурские языки, в то время как айнско-нивхские параллели ограничиваются единичными примерами: «...лексические контакты нивхского и айнского языков ограничиваются совсем малым количеством общих слов [парус, бубен, дуб⁷ и , вероятно, некоторые другие]» [Певнов, 1992, с.28-29].

С начала 1970-х годов появляются публикации Т.А. Бертагаева и В.З. Панфилова [Бертагаев, Панфилов, 1972, с.5-6; Панфилов, 1973, с.3-10], в которых, кажется, впервые поднимается вопрос о том, что нивхский язык может принадлежать к алтайским языкам. Эти работы, в особенности статья В.З. Панфилова [Панфилов, 1973] играют важную роль в истории изучения проблемы прежде всего верным пониманием. Недостатком статьи В.З. Панфилова, как понятно сейчас, является привлечение сравниваемых слов по сходству без внимания к реконструкции, а также то, что в этой работе большая часть материала повторяет наблюдения Е.А. Крейновича, которые привели его самого к другому выводу – выводу о контактных связях нивхского и тунгусо-маньчжурских языков.

С середины 1980-х годов проблема генетических связей нивхского языка, в первую очередь – отношения нивхского языка к алтайским языкам, составляет предмет внимания автора настоящей работы. После анализа нивхско-тунгусо-маньчжурских параллелей, представ-

⁷ Два из трех указанных слов учтены нами далее: слово «дуб» в айнских словарях не отыскивается, возможно, имеется в виду клен.

ленных в программной статье Е.А. Крейновича и в его других работах, в материалах «Сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков», стало понятно, что все нивхско-тунгусо-маньчжурские лексические изоглоссы делятся на четыре группы:

1) Параллели не вполне ясного происхождения [например, термины родства], которые могут свидетельствовать как об общности происхождения языков, так и о контактных связях;

2) Очевидные заимствования из тунгусо-маньчжурских языков в нивхский язык: в основном это заимствования из языков Приамурья; иногда из маньчжурского языка при отсутствии похожих слов в других алтайских языках:

3) Культурные термины не тунгусо-маньчжурского происхождения, заимствованные в нивхский язык при посредстве тунгусо-маньчжурских языков;

4) Очевидные или вероятные заимствования из нивхского языка в тунгусо-маньчжурские языки.

Анализ фонетических соответствий между нивхскими и тунгусо-маньчжурскими словами позволил, во-первых, установить неоднородный характер этих соответствий, что само по себе было ожидаемым для фактов заимствований. Однако предположения о заимствованиях какой-то лексики из тунгусо-маньчжурских языков в нивхский язык ставили вопрос о конкретном языке-источнике тех или иных заимствований (ульчский, нанайский, маньчжурский и т.д.) либо об определенном состоянии тунгусо-маньчжурских языков на тот период, когда такие заимствования могли иметь место – например, для общеюжнотунгусского состояния.

Но здесь начали вскрываться непонятные на первый взгляд факты: многие нивхско-тунгусо-маньчжурские параллели стали соответствовать фактам «никакого» тунгусо-маньчжурского языка, языка с такими чертами, которые в своей комбинации не были свойственны ни одному из тунгусо-маньчжурских языков: это было особенно выразительно тогда, когда нивхские формы почему-то сочетали в себе черты севернотунгусских (эвенкийского, негидальского) и южнотунгусских языков (ульчского, нанайского), или неоднородность соответствий наводила на мысль о разных источниках заимствований.⁸

⁸ Мы не приводим здесь материал, иллюстрирующий эти лексические сходжения, поскольку данная работа имеет иную тему – взаимоотношения нивхского и айнского языков на уровне лексики.

Одновременно с этими наблюдениями умножившееся число нивхско-тунгусо-маньчжурских изолексов стало давать основания для проверки их по материалам нивхских диалектов, прежде всего амурского и восточносахалинского, тем более, что основные фонетические различия между названными диалектами были хорошо и объемно (мы теперь можем сказать – и достаточно надежно) показаны в Нивхско-русском словаре [Савельева, Таксами, 1970]. Эти факты – в сочетании с данными отдельных тунгусо-маньчжурских языков разных групп с учетом их различий – позволили нам осуществить в основных чертах реконструкцию архаического состояния нивхского языка в системе гласных [Бурыкин, 1987б, 1989а]. В этой области наиболее существенными оказались такие закономерности:

1) На месте соответствия амурского *ы* ~ восточносахалинского *а*, где Е.А. Крейнович видел архаику восточносахалинского, восстанавливаются гласные *и* или, несколько реже, *э*; соответствующие аналогичным гласным тунгусо-маньчжурских языков

2) Одновременно с этим на месте нивхского гласного *и*, характерного для обоих диалектов, восстанавливаются дифтонгоидные гласные *иа* или *иэ*, точно соответствующие аналогичным гласным тунгусо-маньчжурских языков и являющиеся эксклюзивной особенностью тунгусо-маньчжурских языков в сравнении с другими алтайскими языками.

3) Для нивхского языка характерной особенностью оказывается утрата начального гласного в словах, некогда начинавшихся с гласного.

В области консонантизма открылась возможность проецировать такие морфонологические особенности нивхского языка, как чередования начальных согласных, на исторические изменения согласных внутри слова в нивхском языке и упрощения групп согласных внутри слова и наблюдать тождество результатов одинаковых процессов [Бурыкин, 1987а]. Здесь оказываются значимыми три простых правила:

1) Интервокальные смычные в нивхском языке, если они унаследованы из архаического состояния, переходят в щелевые:

2) Интервокальные смычные в нивхском языке, наблюдаемые ныне, восходят к сочетаниям «сонант + смычный»;

3) Сочетания согласных в словах нивхского языка, образуются за счет синкопы гласных не первых слогов.

4) Сочетания согласных в начале слова в нивхском языке образуются за счет синкопы гласных первого слога.

Наличие в нивхском языке множества общих признаков, сближающих его архаическое состояние с тунгусо-маньчжурскими языками, в том числе проявление в нивхском языке черт. свойственных лишь тунгусо-маньчжурским языкам, а также присутствие в нивхском языке эксклюзивных комбинаций признаков, свойственных разным тунгусо-маньчжурским языкам, позволило сделать неожиданный вывод: нивхский язык входит в алтайскую семью не как самостоятельная ветвь – он является одним из представителей тунгусо-маньчжурских языков, очевидно, ранее других отделившимся от остальной массы языков. Данное заключение подтверждено результатами анализа 100-словного списка нивхского языка и основных тунгусо-маньчжурских языков [Бурыкин, 1988]. Проверка реконструкции архаического состояния нивхского языка на материале культурных терминов – названий металлов и нивхского названия кремня – позволила прийти к выводу, что все названия металлов и даже обозначения кремня [для огнива] в нивхском языке являются одновременными заимствованиями, имеющими разные источники [Бурыкин, 2005], а осуществленная реконструкция обладает достаточной объяснительной силой для идентификации, стратификации и ареальной дифференциации иноязычных и исконных элементов в нивхском языке.

Этому заключению не противоречат и данные грамматики: морфология нивхского языка давала и дает основания сравнивать именные парадигмы (формы числа, падежей) нивхского языка с тунгусо-маньчжурскими языками в целом, а структура глагола (при отсутствии форм спряжения), оказывается сходной с маньчжурской. Помимо грамматики, достаточно много параллелей имеется и в словообразовании нивхского и тунгусо-маньчжурских языков [Бурыкин, 1988б, 1988в, 1989б]. Более того, совершенно неожиданным оказался факт параллелизма двух серий глагольных форм в нивхском и в тунгусо-маньчжурских языков – форм на *-pa-*, и форм на *-n-*, которая в равной мере лишь реконструируема для нивхского языка (ср. амурск. *-дь*, вост.-сах. *-нд*, и иногда *-д* – при морфологической дивергентности диалектных форм) и для тунгусо-маньчжурских языков – в том, что касается форм на *-n-* [см. Симонов, 1977, с.110-111; 1999, с.17-19].

Обобщение нивхско-тунгусо-маньчжурских параллелей, выявление неочевидных нивхско-монгольских лексических параллелей, анализ разнообразных нивхско-корейских параллелей, и присутствие

в материале изолированных нивхско-тюркских параллелей точечных диспаратных нивхско-японских параллелей, которые никак не могут быть признаны заимствованиями, выдвинуло на первый план поиски интерпретации того массива нивхской лексики, который считался исконным для языка в статусе изолята.

Как известно, помимо рассмотренных выше нивхско-алтайских и нивхско-тунгусо-маньчжурских генетических и ареальных связей, делались отдельные наблюдения над нивхско-чукотско-камчатскими лексическими схождениями [Крейнович, 1979, с.198-200], однако как ограниченное количество, так и большое внешнее сходство собранных примеров говорят о том, что такие лексические совпадения являются следствием заимствований, можно с уверенностью говорить – заимствованиями из чукотско-камчатских языков, некогда распространенных в Приамурье и в охотоморском ареале, в нивхский язык.

Изучение этой части нивхского лексикона, особенно с учетом того, что было сказано о реконструкции архаического состояния нивхского языка, то есть с возможностью предполагаемой реконструкции архаических форм таких слов, позволило несколько увеличить количество предполагаемых чукотско-камчатских заимствований в нивхском языке и самое главное – в результате этих поисков стало очевидным, что почти все «эксклюзивные» нивхские слова, не похожие на слова соседствующих языков, оказываются в нивхском языке заимствованными из айнского языка.

Сильное влияние айнского языка на нивхский усматривается не только в лексике. Конкретно, в значительном числе заимствований, но и в формировании в нивхском языке тех самых черт в фонотактике и грамматике, которые ранее признавались для нивхского языка уникальными, эксклюзивными, не имеющими аналогов. К числу таких черт относятся такие:

1) Префиксация в морфологии: образование транзитивных или каузативных глаголов за счет префигированного местоимения *и-*, инициировавшего чередование смычных со щелевыми в переходных и каузативных глаголах; префиксальные формы личных местоимений в формах категории принадлежности; префикс взаимности действия *в-*, попросту заимствованный из айнского языка, префикс наклонения невозможности – нивх *йыкы*, айн. *heki-*. [Префиксы нивхского языка не указаны в грамматическом указателе к словарю [Савельева, Таксами, 1970, с.520 и сл.].

2) Влияние закономерностей фонологической синтагматики внутри слова на позицию сочетания слов, приведшее к формированию системы чередований начальных согласных в нивхском языке.

3) Отпадение начальных гласных, инициированное системой выражения посессивных отношений в айском языке, выражаемых префиксами *a-*, *e-*, *u-* и формой взаимности *v-* [w].

4) Относительная бедность инвентаря гласных в айском языке, разрушившая былой сингармонизм (сингармонизм «нанайского типа», странным образом влиявший на выбор огласовки префикса, но хорошо прослеживающийся по многосложным словам), и инициировавшая синкопы гласных в не первых слогах слова как логическое продолжение ослабления фонологических оппозиций гласных в этих слогах;

5) Сложная система выражения пространственных отношений в айском и нивхском языках, не имеющая аналогий в соседних тунгусо-маньчжурских или чукотско-камчатских языках.⁹

А.П. Володин в своей статье «Мысли о палеоазиатской проблеме», предложил две дифференцирующие модели агглютинации для языков Азии и Америки – чисто суффиксальную «алтайскую» и префиксально-суффиксальную «американскую», которые, по его мнению, могли бы служить индикатором отдаленного родства и его отсутствия [Володин, 2001, 131-132], поскольку, по его мнению, эти модели не взаимодействуют друг с другом и не переходят одна в другую. В этой же статье он объединил айский и нивхский языки как представляющие «американскую» модель [Володин, 2001, с.136], не заметив того факта, что все без исключения нивхские префиксы заимствованы из айского языка – они совпадают материально. Префигурованные личные местоимения как форма выражения притяжательности в нивхском языке в счет идти не могут. Это наблюдение по существу лишает остроумную классификацию А.П. Володина доказательности в сравнительно-исторических построениях – поскольку на наших глазах «алтайская» модель архаического нивхского¹⁰ состояния

⁹ Странно, что в специальной работе Е.А. Крейнович [Крейнович 1960] вообще не упоминает айский язык, имеющий сходную систему выражения пространственных отношений.

¹⁰ Тут достаточно и умозрительной внутренней реконструкции архаического состояния нивхского языка без фонетических деталей - показательно материальное совпадение префиксов.

переходит в «американскую» под айнским влиянием, отслеживаемым на уровне лексики для нескольких хронологических периодов.

Все сказанное здесь о реконструкции архаического состояния нивхского языка и истории его словарного состава заставляет вспомнить то, что писал об этногенезе и этнической истории нивхов в конце 1950-х годов М.Г. Левин: по его мнению, нивхи могли рассматриваться по этнографическим и антропологическим данным как промежуточное звено между тунгусо-маньчжурами и айнами, но такому утверждению [повторяю, во второй половине 1950-х годов!. – А.Б.] категорически препятствовали данные языка [Левин, 1958, с.112]. В наше время как раз данные языка более чем выразительно указывают именно на это – на то, что нивхский язык является в своей основе тунгусо-маньчжурским и в своем развитии он испытал заметное влияние палеоазиатских языков, некогда распространенных в Нижнем Приамурье и Охотоморском бассейне, и подвергся довольно сильному влиянию айнского языка. Наличие связей между айнским и нивхским языками, а также языками и культурой народов Приамурья, отмечается и в новейших исследованиях по айнскому языку. [Соколов, 2014, с.212, 236, 328].

Из специальных работ последних лет, которые были бы посвящены проблеме нивхско-айнских связей и шире – ареальных связей языков народов Приамурья и Сахалина, заслуживает внимания статья М.В. Осиповой [Осипова 2009], в которой обобщены наблюдения и соображения ученых нескольких поколений, относящиеся к интересующей нас теме.

Исследовательница пишет: «Так, по утверждению Б.О. Пилсудского, айнское название петли-ловушки из конского волоса для ловли куниц *ка*, как и сам вид такой ловушки, пришло к айнам от амурских племён, по-видимому, от ульчей. Айнское слово *танку* — *сотня* для счёта таких ловушек заимствовано из ульчского языка. Ульчи Нижнего Амура подсчитывали подобным образом количество установленных петель-ловушек, айнское же слово *сотня* звучит как *асисне хот*. Айнский вид гарпуна со съёмным крюком *китэ* широко использовался народами Амура в рыболовстве и носил у последних название *гида*. [Осипова, 2009, с.101].

Как можно понять, в названной работе автор ограничивается лишь представлением сходного лексического материала, приводя без дифференциации и айнские заимствования в языках Амура и Саха-

лина, и слова, заимствованные из этих языков от айнов, и неясные случаи, и достаточно спорные сближения. Далее она продолжает: «Если принять во внимание теорию о южном происхождении айнов, то, как утверждали Л.Я. Штернберг и Б.О. Пилсудский, в лексикон айнов – южан, незнакомых с суровыми климатическими условиями о-ва Сахалин, вошли такие слова из быта нивхов, как шапка *хакка* [нивх. *hak*], штаны *ойо*,¹¹ шуба *обба*.¹²

Из айнского в тунгусо-маньчжурские языки пришло название важного ритуального предмета, без которого не обходилось проведение медвежьего праздника, заострённой палочки, или просто стружек *инау*, по-нивхски это слово звучит *нау*, по-ульчски – *ияу*, *иллау* – с уйльта, по-орочски – *илау* и *ияу* – у нанайцев.¹³ Среди айнских ритуальных предметов один занимал особое место, и его происхождение было явно нивхским. Это была нивхская антропоморфная фигурка, охранявшая здоровье ребёнка *ни-ипохо* *инау*.

Есть сходства и в названиях музыкальных инструментов, которые бытовали у айнов и народов Нижнего Амура и Сахалина. Например, нивхский дугообразный музыкальный инструмент носит название *варган-канга*, в ульчском – *мухэлэ*, по-айнски *кани-мукку* или *муккури*. В названии айнского струнного инструмента *тонкори* слышится созвучие с нивхским *тынгрына*, ульчским *тэнгкэрэ*, орочским *дудуманку*, нанайским *дуучеке* и удэгейским *дзуланку* [Осипова, 2009, с.102].

Заключительные группы слов, которые рассматривает в своей статье М.В. Осипова – это лексика, связанная с материальной культурой и социальной организацией: «... слова, связанные с кровнородственными и общественными отношениями, *отец* (*айн. гамба, ороч. ама, нег. амай*), *дядя* (*айн. ача, нан. апка*), *друг* (*айн. янта, уд. анда, ороч. андал, нивх. нафк*), *слуга, раб* (*айн. иванки, уд. нинка, ульч. няка, нивх. наны*)¹⁴ и т. д.;

– биогеографическая лексика, включающая слова, которые обозначают названия растений, животных, природные явления — *нерпа*

¹¹ Ср. айн. ойо «гиляцкие штаны [не доходят до колен]. ойо «брюки» [Добротворский 1875, 218].

¹² В словаре М.М. Добротворского это слово не отмечено.

¹³ Этому слову посвящена обширная литература: см. в частности [Austerlitz 1984, 234].

¹⁴ Мы не будем обсуждать здесь эти примеры: они разнородны и требуют специальных рассматриваний.

(айн. *амусьне*, ороч. *амбуси*, орок. *амусьне*), муравей (айн. *ицирись*, уд. *иктэ*, нег. *ириктэ*, нан. *силуктэ*), земля, глина (айн. *той*, ульч. *тоакса*, уд. *тапти*, нивх. *токо*), шиповник (айн. *копаконь*, ороч. *кийокто*, уд. *киокто*);¹⁵

– бытовая лексика, куда входят названия промысловых орудий, одежды и предметов домашнего обихода, показывает особенности уклада жизни аборигенов – *гарпун* (айн. *китэ*, ульч. *гида*, нивх. *кита*), *мужская юбка из шкуры нерпы* (айн. *хокка*, уд. *хося*, нивх. *коск*), *студень из рыбьей кожи* (айн. *мось*, ороч. *муси*, нивх. *мось*) и т. д.» [Осипова, 2009, с.103-104]. Таблица, обобщающая наблюдения автора, к досаде, составлена неудачно: она не позволяет судить о том, что же из приведенных в ней слов автор считает общими в сравниваемых языках, а что – различающимися, многие сближения в целом неприемлемы – так, присутствующее в ней слово *ку* лук явно не имеет отношения к ульч. *бури* и нивх. *пундь* лук, несомненно, связанным друг с другом.

В предлагаемом вниманию читателей своде нивхско-айнских параллелей мы приводим как очевидные заимствования из айнского языка в нивхский – таких примеров большинство – так и те примеры, которые иллюстрируют проникновение отдельных культурных терминов из алтайских языков (южнотунгусских, маньчжурского, монгольских) в язык сахалинских айнов через посредство нивхского языка: предположение о нивхском посредстве при появлении таких слов в айнском будет более логичным, нежели гипотезы о прямых айнско-тунгусских контактах или заимствовании каких-то слов айнами у ороков или эвенков без нивхского посредства.

Вместе с тем в ряде случаев мы, несомненно, имеем дело с примерами распространения в нивхско-айнской этнокультурной общности таких культурных терминов, источником которых не был нивхский язык или же эти термины каким-то образом, распространяясь на запад, проникли в монгольские языки. Так, рядом с известным и обсуждавшимся много десятилетий термином для шаманского бубна неожиданно становится и термины для лука и стрелы, имеющие довольно очевидные проявления в монгольских языках.

Источниками нивхской лексики для данной работы послужили известные словари нивхского языка, а также исследования по фоне-

¹⁵ Из трех последних слов этой группы два могут быть случайными совпадениями, а название шиповника, имеющее большой разброс форм в тунгусо-маньчжурских языках, требует специального исследования.

тике, грамматике, лексике и диалектологии нивхского языка, содержащие лексические примеры, которые не могли быть обнаружены в словарях. Айнские параллели для нивхских слов приводятся по словарю М.М. Добротворского и словарю Д. Бачелора, отчасти к работе привлекался айнско-русский словарь В.Д. Косарева, составленный по материалам Б. Пилсудского, отражающим сахалинский диалект айнского языка.

Некоторые слова – мы приводим здесь из заметного количества выявленных фактов только те, которые имеют проявления в айнском языке – обнаруживают параллели в чукотско-камчатских языках, и, очевидно, являются частью чукотско-камчатского субстрата, который проник в тунгусо-маньчжурские языки, в нивхский язык и отчасти в айнский язык. В основном это слова, относящиеся к названиям морской фауны [рыбы, млекопитающие, моллюски] и приморскому ландшафту. Этот пласт лексики в языках Приамурья и особенно в языках народов Охотоморского бассейна побережья и Берингоморского побережья заслуживает самого пристального внимания, так как может пролить свет или уточнить существующие идентификации некоторых археологических культур.

В настоящей работе не разбираются те нивхско-тунгусо-маньчжурские параллели или нивхские слова, имеющие аналогии в других алтайских языках, которые не имеют каких-либо аналогий в айнском языке. Однако мы должны оговорить, что из массива слов, которые привлекались к рассмотрению проблемы [см. Спевиковский, 1986]), мы намеренно выводим термины родства, сходные по внешнему виду в алтайских языках и таких восточноазиатских языках, как айнский, чтобы избежать легковесных выводов в этой области.

СВОД НИВХСКО-АЙНСКИХ ЛЕКСИЧЕСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ

Нивх. *ah,м* 'кольцо на большой палец для стрельбы из лука' [Крейнович 1973, 469], *а:м* 'кольцо' [Панфилов, 1962, с.12], *arm* [Grube, 1892, p.43a, = *ah,м*] 'кольцо' – айн. *акам* 'костяное кольцо для натягивания лука' [Добротворский, 1875, с.86], *акат* 'кольцо' [Batchelor, 1926, p.24a]. Ср. орок *а:ми* 'напальчник, кольцо для стрельбы из лука' [Сравнительный словарь, 1975, с.1, 37a] – явное заимствование из нивхского языка.

Нивх. *азр* 'китовый ус' – айн. *асумара* 'китовый ус'. [Добротворский, 1875, с.26].

Нивх. вост.-сах. *аз-мыть* 'мужчина' – айн. *michi* 'отец' [Batchelor, 1926, p.293a].

Нивх. *акр* 'вниз по реке' – айн. *акес* 'сторона двери в юрте' [Добротворский, 1875, с.8].

Нивх. *амрак* 'вошь головная', *амрқ* [Панфилов, 1962, с.21] – айн. *хампараки* 'площадь' [Добротворский, 1875, с.393].

Нивх. *амсп* 'разновидность тюленя', [Крейнович, 1973, с.469 – 'молодой сивуч'] – айн. *амусите*, *ануспе* 'тюлень' [Добротворский, 1875, с.11]. См.: Сем, 1973, с.294: айн ~ нивх. ~ орок поронайск. *амус'ни* 'нерпа без пятен'; Смоляк, 1984, с.76 - нивх ~ орок.; Осипова, 2009, с.103 - айн ~ т.-ма. без нивхского.

Нивх. *андх*, антх 'гость' – айн. *анта* 'друг' [Добротворский, 1875, с.16] из нивх. ср эвенк. *анда* 'друг' См.: [Сем, 1973, с.294: айн. ~ т.-ма. без нивхского; Крейнович, 1955, с.158 – т.-ма ~ нивх. - без айнского; Крейнович, 1934, с.183 нивх. ~ нан; .Цинциус, 1983, с.94 – нивх. ~ т.-ма. См. также Осипова, 2009, с.103 с неточностями и ошибочным подведением сюда нивхского *нафк*].

Нивх. *ангивф* 'край нар у двери' [Крейнович, 1973, с.470] – айн. *акесоро* 'сторона двери или входа айнских юрт', *акес* 'сторона двери в юрте' [Добротворский, 1875, с.8].

Нивх. *аркидь* 'делать медленно' – айн. *ари* 'медленный' + *ки* 'делать' [Batchelor, 1905, p.426].

Нивх. *арқе*, вост.-сах. *арк,и* [арк,ай Таксами, 1983, с.15] 'корюшка' – айн. *аракой* 'огуречник' [рыба] [Добротворский, 1875, с.21]. Ср. нег. *аркай* 'корюшка морская', ульч. *арку* 'корюшка, орок. *арку* 'корюшка' [Сравнительный словарь, 1975, с.51а]. См.: Крейнович, 1955, с.158 – т.-ма. ~ нивх. Ср., однако, еще чукотск. *орокалгын* 'корюшка'.

Нивх. *арквивк* 'осьминог', *арквуф* 'каракатица' – айн. *акхойба* 'осьминог' [Сем, 1973, с.294], *атуина аткоро-гури атуинну* 'octopus' [Batchelor, 1926, p.63a]. Ср. орок. *ас'коттуу* 'осьминог' [Сравнительный словарь, 1975, с.56б] – вероятно. из айнского.

Нивх. *ва* [wa] 'сабля' – айн. *вагасасса* 'меч, сабля' [Добротворский, 1875, с.43].

Нивх. *ваггзядь* 'конопатить' – айн. *вакина* 'мох'. [Добротворский, 1875, с.13].

Нивх. *вақи* 'ящик, короб' – айн. *варра.* 'круглая коробка' [Batchelor, 1905, p.500a].

Нивх. *ватъ* ‘клешня’ – айн. *вахци, вахцись*, [Добротворский, 1875, с.43], *wakchi* ‘щипцы, клешни’. [Batchelor, 1938, p.529].

Нивх. *вах* ‘мох’ – айн. *вакина* ‘мох’ [Добротворский, 1875, с.43], *нухваки* ‘олений мох’, [Добротворский, 1875, с.220], [Сахалин] [Batchelor, 1905, p.529a, Batchelor, 1938, p.529a] moss. Ср. нивх. *нуф* ‘тундра’ ~ чук. *нутэнут* ‘тундра’.

Нивх. *вецумлаң* ‘удав’ – айн. *wep* ‘плохой’ + нивх. *умлаң* ‘змея’.

Нивх. *еми* ‘направление в глубь суши’ – айн. *heberai, hetakari* ‘возвращаться с морского берега’ [= идти от берега на сушу]. [Batchelor, 1905, p.141a].

Нивх. *ес-ки-нивх* ‘продавец’ [Таксами, 1983, с.27], вост.-сах. *ес-пу-нивх* – айн. *ki* ‘делать’ [Batchelor, 1905, p.2256].

Нивх. *иһ,ди* ‘чехол для стрел’ – айн. *икайо* ‘футляр для стрел’ [Добротворский, 1875, с.77].

Нивх. *издь/ч’идь* ‘бросить острием’ – айн. *atchiu* ‘to throw spear’ [Batchelor, 1926, p.566].

Нивх. *имһ,дь/к’имдь* ‘дать’ – айн. *konde* ‘дать’ [Batchelor, 1905, p.237a].

Нивх. *итть*, вост.-сах. *итнд* ‘говорить’ [= *тиф* слово] – айн. *ita* ‘говорить’; [Панфилов, 1973, с.12: нивх. ~ тюрк. *te-* ‘сказать’, что маловероятно]

Нивх. *йивдь* ‘есть, имеется’ – айн. *koro-wa* [Batchelor, 1905, p.2426] ‘имеется’.

Нивх. *йимдь/һимдь* ‘знать’. *ййимдь/һимдь*, вост.-сах. *йймнд* ‘знать’ – айн. *уajamkire* ‘знать’ [Batchelor, 1905, p.504a].

Нивх. *йыһ.зудь / ыһ,зудь*. вост.-сах. *яһзуд* ‘не уметь’ – айн. *heki* ‘быть неспособным сделать что-л.’ [Batchelor, 1905, p.142a]. Ср. нивх. *йыкы-* ‘не уметь’ как модальный суффикс в глаголах.

Нивх. *касыдь* ‘беспокоиться’ – айн. *kashikewe* ‘защищать, беспокоиться’

Нивх. *кемахт* ‘вертлюг для вязки сети’ – айн. *кем* ‘челнок для тканья’ [Добротворский, 1875, с.129]; *кет* ‘игла для вязки сетей’ [Batchelor, 1938, p. 243a].

Нивх. *керқ* ‘море’ – айн. *геси* ‘северный океан’ [Добротворский, 1875, 57].

Нивх. *кесх* ‘самка тюленя худая’ – айн. *кищина, кичина* ‘самка нерпы’ [Добротворский, 1875, с.139].

Нивх. *ки* ‘обувь’ – айн. *keire* ‘обувь из кожи рыбы или оленя’, *keirat* ‘шнурки обуви’ [Batchelor, 1926, p.2306].

Нивх. *кикри* ‘весло’ – айн. *kanchi* ‘весла’ [Batchelor, 1905, p.208a].

Нивх. *кил*, вост.-сах. *килң* ‘тунгус’ – айн. сахалин *kirin* ‘тунгус’.

Нивх. *кумть* ‘убегать’ [= *к’умть*] – айн. *kira* ‘to run away’ [Batchelor, 1905, p.228a], *ikeu* ‘убегать’.

Нивх. *киты*, вост.-сах. *китң* ‘снасть для добычи осетра, калуги’ – айн. *kite* ‘the bone part of a fish spear or harpoon to which the iron point is fixed’ [Batchelor, 1905, p.231б]. См.: Смоляк, 1984, нивх. ~ нан. *киутэл*, Смоляк, 1984, с.63 нивх. ~ ульч. *куйтэли*.; Смоляк, 1984 с.64, 81, 230 т.ма. > нивх.; Осипова, 2009, с.103 – т.-ма. гида ‘копье’, скорее всего, не имеет отношения к этим словам, хотя его соотношение с п.-монг. *džida*, совр. монг. жад ‘копье’ пока не вполне ясно в отношении начального согласного.

Нивх. *коф* ‘поварешка’ [Таксами, 1983, с.65] – айн. *kasup* ‘a ladle, large spoon’ [Batchelor, 1905, p.215a]. Ср. тюрк. *qaşıq* ‘ложка’.

Нивх. *ку* ‘день’ – айн. *ко* ‘счетное слово для дней’, *tut ko* ‘два дня’ [Batchelor, 1926, p.245a]. Иначе Панфилов, 1973, с.10 [нивх. ~ тюрк. *kün* ‘солнце’, ‘день’].

Нивх. *кулкус* ‘колесо’ – айн. *курума* ‘колесо телеги’ [Добротворский, 1875, с.155].

Нивх. *куп* ‘разновидность тюленя’ – айн. *фумбе* ‘кит’ [Добротворский, 1875, с.388].

Нивх. *кутть* ‘падать’ – айн. *гокусъ* ‘упасть’. [Добротворский 1975, 60]

Нивх. *кый*, вост.-сах.. *қай* ‘парус’ – айн. *кайя*, *кая* ‘парус’. [Добротворский, 1875, с.113, 126], *кауа* ‘парус’ [Batchelor, 1905, p.229б] – с предположением, что слово заимствовано из амурских языков как одежда из рыбьей кожи.. См.: Сем, 1973 с.294 айн ~ нан. *коёл* ‘мачта’. Ср. также нан. *койоли* ‘парус’. По характеру фонетических соответствий айнское слово заимствовано от сахалинских нивхов. В то же время нанайская форма соотносится не с амурской, а скорее с общенивхской с огласовкой **кэйэ*.

Нивх. *кыл*, вост.сах. *қан* ‘черемуха’ – айн. сах. *кар* ‘bird cherry’. [Batchelor, 1926, p.238б]. Нивх.. вост.-сах. .> айн. Ср. звенк. [Сахалин] *кэмпи* ‘рябина’ [Сравнительный словарь, 1975, с.448а], вероятно, из пранивхского:

Нивх. *к’ерк’одь*, вост.-сах. к’ершкунд ‘удить’ – айн. *perai* ‘удить’ [Batchelor, 1905, p.344a].

Нивх. *к'и* самострел – айн. *акре* ‘ловушка на крысу [самострел, spring-bow] [Batchelor, 1905, p.236]’, *акки* ‘ловушка’ [Batchelor, 1905, p.246].

Нивх. *к'ури* ‘моча’ – айн. *окуита* ‘to urinate’ [Batchelor, 1905, p.313a].

Нивх. к’итных, *кытх* ‘стебель’ – айн. *kurushut* ‘the stems of trees’ [Batchelor, 1905, p.2526].

Нивх. *к'у* ‘стрела’, ‘пуля’ – айн. *ку* ‘лук’, *куаре-ку*, *куата-ку*, *шаре-ку*, *шата-ку* ‘самострел’ [Batchelor 1905, 2486].], *зу* ‘лук’ [Добротворский, 1875, с.64] – предположение о заимствовании из китайского. *ку* ‘лук’ [Добротворский, 1875, с.150]. См.: Крейнович, 1955, с.152 прим.: нивх ~ айн. Ср монг. *köbci* ‘тетива’ [*kö-bci* ‘то, что надето на лук’..

Нивх. *к'ыдь* ‘достигать успеха’ – айн. *kasu-nukara* ‘to be lucky’ [Batchelor, 1905, p.2146].

Нивх. *каври* ‘камбала черно-желтая’ – айн. *капаруи* [Batchelor 1938, 2316] ‘kind of flat fish’; *гебеу* ‘большая камбала’ [Добротворский, 1875, с.55]

Нивх. *карңг* ‘синяя саранка’ [Крейнович, 1973, с.475 ‘корнеплод сараны’] – айн. *гару* ‘название растения, похожего на лилию’ [Добротворский, 1875, с.53].

Нивх. *қогудь* ‘лежать на склоне горы, берега’ – айн. *гокке* ‘лежать вниз лицом’ [Добротворский, 1875, с.59]

Нивх. *қоһ,атыл* ‘стрекоза’ – айн. *гангукачиуй* ‘стрекоза’ [Добротворский, 1875, с.52].

Нивх. *қодь* ‘болеть’, *икот* [Grube, 1892, p.132] – айн. *икон* ‘страдать от боли, болеть’ [Batchelor, 1905, p.2376].

Нивх. *қой* ‘лиственница’ – айн. *куи* ‘лиственница’ [Batchelor, 1926, p.2646], *куй* ‘лиственница’ [Добротворский, 1875, с.151], *зуй* ‘лиственница’ [Добротворский, 1875, с.65].

Нивх. *қ'а* ‘имя’ – айн. *хау* ‘голос’, *хау-окка* ‘звать’ [Batchelor, 1926, p.1456].

Нивх. *қ'а* сталь [Савельева, Таксами, 1970, с.146а *х,а*] – Крейнович, 1955, с.163: нивх. *ка* – уд., ульч., нан., ма. ср. нан *га[н]* сталь [Сравнительный словарь, 1975, с.139аб с монгольскими параллелями, но без нивхского]. Л.И. Сем [Сем, 1973, с.294] сопоставляет т.-ма. слова с айн. *кани*, *гани* ‘железо, металл’, однако это слово в айнском заимствовано из японского языка.

Нивх. *қ'авдь* 'жать' – айн. *кауре* 'сжать' [Добротворский, 1875, с.124].

Нивх. вост.-сах. *қ'ави* 'снег', амурск. х»авдь 'снежить' [Савельева, Таксами, 1964, с.315а] – айн. *кавукаву*, *каугиг* 'град' [Добротворский, 1875, с.112], ср. эскимосск. чаплинск. *қафтыкшак* 'град'.

Нивх. *қ'азм* 'ловушка' – айн. *каама* 'снаряд для ловли сельдей' [Добротворский, 1875, с.111].

Нивх. *қ'анги* 'навага' [Савельева, Таксами, 1964, с.218а] – айн. *канкай* 'вахня (рыба)' (навага. – А.Б.) [Добротворский, 1875, с.118].

Нивх. *қ'арқ'арс*, вост.-сах. *қ'арқ'арш* 'грабли' – айн. *karakara* 'to tidy, to comb' [Batchelor, 1926, p.221a].

Нивх. *қ'ас* 'шаманский бубен' – айн. *кацё*, *качё* 'бубен', [Добротворский, 1875, с.125; Batchelor, 1938, p.222а айн. < нивх.] См. Штернберг, 1929, с.337 нивх ~ айн.; в Штернберг, 1933, с.559 – опечатка в айнском слове – *ачок* вм. *качо*, породившая критику данного Л.Я. Штернбергом сопоставления [Смоляк, 1975]. Ср. также. Austerlitz, 1984, p.231-232; Ivanov, 1984, p.242-243 с параллелями из разных, в том числе индоевропейских языков, но оба автора не заметили монгольскую параллель к нивхскому слову: ср. также. п.-мо. *gece*, монг. *хэц* 'бубен'. Ср. еще Alonso de la Fuente, 2007, p.9 нивх. < айн.

Нивх. *қ'ать*, вост.-сах. *қ'атьңз* 'сорт, порода, вид' – айн. *кату* 'вид, наружность, лицо' [Добротворский, 1875, с.123], *кат* 'вид' [Batchelor, 1926, p.226], *ках* 'форма' [Batchelor, 1926, p.211]. См. Крейнович, 1955, p.164 т.-ма > нивх, Крейнович, 1937, с.54; Сравнительный словарь, 1975, с.465а т.-ма ~ нивх.

Нивх. *қ'аур*, вост.-сах. *қ'аури* 'тормоз' – айн. **кауре** 'остол' [Добротворский, 1875, с.124]. Ср. Grube, 1892 нивх ~ ульч., нан.; Крейнович, 1955, с.164 нивх < ульч., нан. *каори*. – Ср. эвенк и др т.-ма. *каврики* 'остол' [Сравнительный словарь, 1975, 358аб] без нивх. В.З. Панфилов. [Панфилов, 1962, с.199] пытается объединить нивхское слово с другими нивхскими же словами на *қ'*, не замечая явного заимствования.

Нивх. *қ'омқ* 'икра сушеная' [Савельева, Таксами, 1964, с.168б] – айн. *хума* 'икра' [Добротворский, 1875, с.405], *хота* 'сушеная сельдяная икра' [Batchelor, 1926, p.156б]. См. Крейнович, 1955, с.164: нивх < ульч. *хомдог* 'сухой', нан. *хомги-* 'сушить', что едва ли верно: нивхско-тунгусо-маньчжурские параллели практически не дают расхождений по разным частям речи.

Нивх. *қ'ордь* 'богатеть' – айн. *икоро* 'богатство' [Добротворский, 1875, с.81], *коро* 'вещь' [Добротворский, 1875, с.145].

Нивх. *қ'осқа*, вост.-сах. *қ'осқң* 'юбка из нерпичьих шкур'. – айн. *хокка* [Осипова, 2009, с.103, в словарях не найдено]. Ср. ульч. *хосин* 'халат', ма. *хусихань* 'женская юбка'. См. Крейнович, 1955, с.164 нивх. < ульч., ма., Смоляк, 1984, с.179, Цинциус, 1984, с.119: нивх. ~ т.-ма.

Нивх. *қ'радь* 'стрелять' – айн. *ки* 'лук'+ какой-то вербализатор; ср. ма. *ара* 'делать' [Сравнительный словарь, 1975, с.48а].

Нивх. *лақи* 'сельдь' – айн. *heruki, heroki* 'сельдь' [Batchelor, 1905, с.146б, Batchelor, 1926, р.152а]; орок. *лакка* 'сельдь' [Сравнительный словарь, 1975, с.488а] < нивх.

Нивх. амурск. *лах* 'облако, туча' – айн. *rakoro, rakuru* 'mist' *rakrak* 'вид облака'. [Batchelor, 1926, р.385а, Batchelor, 1938, р.407б].

Нивх. *лиһ*, с, востю-сах. *лиһ, ри* 'волк' – айн. *porokeu* 'волк'. Крейнович, 1979, с.200: нивх. ~ коряк. *лиг'ын* 'волк'. Неясно отношение корякской лексемы к чуукотск. *и'ны* 'волк'.

Нивх. *лимлимдь* 'щупать' – айн. *тимтим* 'щупать' [Добротворский, 1875, с.324]. Ср. эвен. *тэ:ми:-* 'щупать'.

Нивх. *лур*, вост.-сах.. *лури* [Таксами, 1983, с.61, Панфилов, 1962, с.99] 'лед' – айн. *ри [р]* 'лед'.

Нивх. *малх* 'женские гениталии' – айн. макигуру 'девство'. [Добротворский, 1875, с.161].

Нивх. *маңдь* 'быть сильным' – айн. *мау* 'сила' [Добротворский, 1875, с.165], *манка* 'смелый' [Batchelor, 1926, р.276б]. Ср. Grube, 1892 р.108а нивх. ~ ма.; Крейнович, 1955, с.160: нивх. < т.-ма.

Нивх. *матақ* 'берестяной противень' – нан. *матаха* 'лохань из бересты' – айн. *мятто* 'большой поднос для приготовления пищи' См. Сем, 1973, с.290-291 айн. ~ т.-ма, Shirokogoroff, 1944, р.164 нивх. ~ т.-ма.. *мата, матар, матаан* 'короб берестяной'.

Нивх. *матл* 'багор' – айн. *marek* 'a hook used for spearing fish'. [Batchelor, 1905, р.259б], русск. диал. *марик* [Аникин, 2000, с.378].

Нивх. *матькидь* 'быть маленьким' – айн. *машкино* пон 'мало' [Добротворский, 1875, с.167].

Нивх. *маф* 'окрестность' – айн. *та* 'остров, полуостров, лагуна', эск. *ма:* 'земля вокруг селения'.

Нивх. *месқ* 'серьги' – айн. *нинкари* 'серьги' [Добротворский, 1875, с.193], ср. орок. *манари* 'серьги', ср. яп. *мими* 'ухо'.

Нивх. *мечақ, метяқ, метяк* алс 'рябина' [Таксами, 1983, с.64, 246] – айн. *metot* [Batchelor, 1938, p.292a], *metat* 'cham, Betula Ernanni' [Batchelor, 1905, p.264б]. Ср нивх. *мезла* 'рябина' ~ эвенк. *ми:ктэ*, коряк. паланск. *мычг'ал* 'рябина'. Орок. *мизила* 'название дерева' [Сравнительный словарь, 1975, с.536а] < нивх. *мезла*.

Нивх. *ми, ме* 'два' – айн. *ture* 'pair'. [Batchelor, 1938, p.308a; Batchelor, 1938, p.64a].

Нивх. *ми* 'внутри' – айн. *peni* 'inland'. [Batchelor, 1905, p.343б].

Нивх. *мла* 'ухо' [BC – Отаина, 1976, с.167], [Grube, 1892, p.136, Таксами, 1983, с.164 'гриб'] – айн. *marapto* 'уши медведя' [Batchelor, 1926, p.277a].

Нивх. *tickic* [Grube, 1892, p.137] 'ребенок' – айн. *мици* 'внук' [Добротворский, 1875, с.171].

Нивх. *млы* 'трутница' – айн. *миро* 'сумочка для трута' [Добротворский, 1875, с.170].

Нивх. *млык* 'хвостовой плавник' – айн. *моккиву* [Добюротворский, 1875, с.173] 'перья у рыбы'.

Нивх. *момодь* 'сосать' – айн. *pippi* 'сосать'.

Нивх. *момудь* 'схватить за волосы' – айн. *тору*. 'hair' [Batchelor, 1938, p.47a].

Нивх. *моңга* 'драка ритуальная' – айн. *моки* 'играть, шалить' [Добротворский, 1875, с.172].

Нивх. *мось* 'студень из рыбьей кожи' – айн. *мось* [Осипова, 2009, с.103: в словарях нет]. Ср. нег. *мосин*, ороц. *муси*, ульч. *муси[н]* 'студень из рыбьей кожи' [Сравнительный словарь, 1975, с.547а]. Осипова, 2009, с.103; т.-ма + нивх.

Нивх. *мотть* 'лежать головой на подушке' – айн. *моттру, мух-ту, муфру*, 'подушка' [Добротворский, 1875, с.176, 179].

Нивх. *мох* 'дно лодки' – айн. *роки* 'дно, низ' [Batchelor, 1926, p.376-377].

Нивх. *мукри* 'детское одеяльце' – айн. *токон, токоро* 'спать' [Batchelor, 1938, p.301a].

Нивх. *мы* 'исток реки' – айн. *тот* 'течь, плыть вниз'. [Batchelor, 1938, p.301б].

Нивх. *нана* 'недавно' – айн. *папаро* 'немедленно' [Batchelor, 1938, p.311б].

Нивх. *нанак*, вост.-сах. *нанх* 'старшая сестра' – айн. *нана* 'мама' [Добротворский, 1875, с.183].

Нивх. *ненедь* ‘быть сладким’ – айн. *niwa* ‘very ripe, sweet’. [Batchelor, 1938, p.329a].

Нивх. *неньгал* ‘свинец’ – айн. *яйкани* [Добротворский, 1875, с.476], *уаукапе* ‘свинец’ [Batchelor, 1926, p.537a].

Нивх. вост.-сах. *нетф* ‘лицо’ – айн. *nota* ‘лицо’ [Batchelor, 1905, p.295a].

Нивх. *нё* ‘амбар’ – айн. *nibi, niri* ‘storehouse in the mountains’. [Batchelor, 1938, p.319a] Ср. т.-ма. *нэ:ку* ‘амбар’.

Нивх. *нивх* ‘человек’ – айн. *niu* ‘person’ [Batchelor, 1938, p.3286].

Нивх. *нодь* ‘заплетать, плести’ – айн. *нойе* ‘крутить, скручивать’ [Добротворский, 1875, с.201].

Нивх. *нос* ‘ухо’ [-с – суффикс имен орудия действия] – айн. *ну* ‘слушать’ [Добротворский 1875, 204].

Нивх. *ньңар* ‘лестница’ – айн. *никар, нигари* ‘лестница’ [Добротворский, 1875, с.191, 190].

Нивх. *ңгайс*, вост.-сах. *ңгайһ, ылк* [Таксами, 1983, с.72] ‘ястреб’, [Таксами, 1983, с.85 ‘коршун’] – айн. *һауо* ‘a kind of night hawk’.

Нивх. *ңарки* ‘блоха’ – айн. тайки ‘блоха’ [Добротворский, 1875, с.314].

Нивх. *ңарңги* ‘пихта’ – айн. *ni* ‘дерево’. – К нивх. ср. яп. *matsu* ‘сосна’.

Нивх. *ңаур*, вост.-сах. *ңауриик* ‘мозг головной’ – айн. *кеого* ‘головной мозг’ [Batchelor, 1905, p.2216].

Нивх. *ңах.* ‘молоки’ – айн. *неката* ‘молоки’ [Добротворский, 1875, с.187].

Нивх. *ңир*, вост. сах. *ңирңг* ‘чашка’ – айн. *niskosh* ‘wooden platter’. [Batchelor, 1938, p.327a]. Ср. ма. *никэри*, нан. *ниниру*.

Нивх. *ңой* ‘сук’ – айн. *ni-oi* ‘a coppise, a wood’ *ni-уау* ‘branch’. [Batchelor, 1938, p.3226, 330a].

Нивх. *ңойек* ‘яйцо’ – айн. *ноки.* ‘яйцо’. Орок. *ңойокко* ‘яйцо’ [Сравнительный словарь, 1975, с.664a]. < нивх.

Нивх. *ңый* ‘долина’ – айн. *һай-уау* ‘tributary of a stream’ *nai* ‘большая река, долина’ [Batchelor, 1926, p.3106; Batchelor, 1938, p.3106].

Нивх. *ңыньк*, [вост.-сах. *нетф*] ‘лицо’ [см. выше] – айн. *nanga* ‘face’ [Batchelor, 1938, p.3116], айн. *nota* ‘face’ [Batchelor, 1926, p.3326].

В разных нивхских диалектах представлены разные айнские слова, не сводимые к одному архетипу.

Нивх. *ңыр*, вост.-сах. *ңарш* ‘отдушина во льду’ – айн. *нет* [Batchelor, 1938, p.318a] ‘smooth surface of water’.

Нивх. *ова*, вост.-сах. *офаң* ‘мука’ – айн. обба ‘мука’ [Добротворский, 1875, с.215]. См. Grube, 1892 р.50: нивх. *ofang ofan, ofa* ~ ма.; Крейнович, 1955, с.159: ульч. *упан*, нан. *она*, ма. *уфа* ‘мука’ > нивх. Сюда же эвенк. *о:ва:дитэми*: ‘тесто’ [Сравнительный словарь, 1977, с.46].

Нивх. *oh,pu*, ори ‘затылок’ – айн. оккеву ‘затылок’ [Добротворский, 1875, с.212].

Нивх. одь ‘испражняться’ – айн. о ‘части тела в районе ануса’ [Batchelor, 1905, р.303а].

Нивх. *оқ* ‘шуба’ – айн. okko ‘a seal skin garment’ [Batchelor, 1938, р.352а; Batchelor, 1926, р.333б].

Нивх. *оқравс* ‘мышь’ – айн. *erut* ‘крыса’. Ср. монг. *оготоно* ‘мышь полевая’.

Нивх. *оңты* ‘ягодицы’ – айн. ohontoki ‘anus’ [Batchelor, 1938, р.346а].

Нивх. *омһ,-дыф* ‘парикмахерская’ [-дыф ‘дом’] – айн. *мооши* ‘ко-сить’, *мешке* ‘бриться’ [Добротворский, 1875, с.175].

Нивх. *орңг* ‘корыто’ – айн. отока ‘корыто для рубки пищи’ [Добротворский, 1875, с.235]. См. Сем, 1973, с.291: айн. *отока* ‘мелкий поднос овальной формы, ступа’. Ср. Крейнович, 1955, с.159: нивх < уд. *ото*, ульч., нан. *отон*, ма. *отон*. Ср. юкаг. *отт’о* ‘посуда из бересты для жира’ [Крейнович, 1982, с.20].

Нивх. *орңги* ‘колода’ – айн. ого-о ‘класть внутрь’ ого ‘быть внутри чего-л’ [Batchelor, 1938, р.363а].

Нивх. *осқ* ‘заяц’ [Таксами, 1983, с.77, 181] – айн. *осукев* [Добротворский 1875, 233], *osuke* [Batchelor, 1926, р.348б] ‘заяц’. Ср. ма. узирхи ‘заяц’ [Сравнительный словарь, 1977, с.250а]. Судя по всему, данное название зайца является для нивхского языка исконным, и вместе с маньчжурским *узирхи* относится к общеалтайской архаике [< *k’uDi-rak] и соответствует общетюркскому *qujan, quDan* ‘заяц’.

Нивх. *офтьх* ‘шляпка гвоздя’ – айн. *ору* ‘end’ [Batchelor, 1938, р.359б].

Нивх. *офтьх* ‘огарок, окурок’ – айн. *упара* ‘сажа’ [Batchelor, 1905, р.479б].

Нивх. пердь ‘быть тяжелым’ – айн. *pase* ‘тяжелый’ [Batchelor, 1905, р.339б].

Нивх. *тилдь* ‘быть большим’ – айн. *poro* ‘большой’ [Batchelor, 1905, р.356а].

Нивх. *пойвой* ‘клубясь’, *пойвойс* ‘дымокур’ – айн. сиупуя ‘дым’ [Добротворский, 1875, с.304], ср. эским. *пуюк* ‘дым’.

Нивх. *полдь* ‘упасть’ – айн. *hose* ‘спускаться, падать’, ‘to descend, to fall as trees’ [Batchelor, 1905, p.1556].

Нивх. *пордь* ‘кит – очень большой [самый большой]’ – айн. поро ‘большой’ [Добротворский, 1875, с.260].

Нивх. *пос* ‘материя, ткань’ – айн. *пос* ‘холст’ [Добротворский, 1875, с.263]. См. Grube, 1892, p.102a: нивх. ~ ма., нан.; Крейнович, 1934, с.183 :нивх. ~ нан.; Крейнович, 1955, с.161: нивх < улч., нан., ма.; Панфилов, 1973, с.9: нивх ~ т.-ма. ~ мо.

Нивх. *псых* ‘щепка’ – айн. *переба* ‘расщеплять’ [Добротворский, 1875, с.249].

Нивх. *пу* ‘муж’ – айн. *hoku* ‘муж’ [Batchelor, 1905, p.1506; Batchelor, 1926, p.156a].

Нивх. *пыидь*, вост.-сах. *пуйд* ‘летать’ – айн. *horipi* ‘летать’ [Batchelor, 1926, p.159a].

Нивх. *пыных*, ВС *паньх* ‘суп’ – айн. *пени* [Добротворский, 1875, с.248], *рекигі* ‘жидкий’ [Batchelor, 1905, p.343a]. Ср. чукотск. *ыпэңы* ‘бульон’.

Нивх. *п'арк* ‘калуга’ – айн. пахка ‘осетр’ [Добротворский, 1875, с.247], *отагар* ‘осетр’ [Batchelor, 1905, p.327a].

Нивх. *п'ои* ‘плоский камень’ – айн. *поина* ‘камень’ [Добротворский, 1875, с.257].

Нивх. *п'удь* ‘входить - о растениях’ – айн. *pushi* ‘колос’, *poso-togo* ‘to go through’ [Batchelor, 1905, p.3586].

Нивх. *п'ух* ‘пот’ – айн. *похте* ‘пот’ [Добротворский, 1875, с.263].

Нивх. *п'хыдь* ‘вернуться’, ‘возвратиться’ [Таксами, 1983, с.88] – айн. *hoshipi* ‘возвратиться’ [Batchelor, 1926, p.1566].

Нивх. *рал*, вост.-сах. *ралң* ‘лягушка’ – айн. *otereke* ‘лягушка’ [Batchelor, 1938, с.3706]. Ср. орок. *удала* ‘лягушка’ < пранивх. < айн.

Нивх. *рув*, вост.-сах. *рувң* ‘дети, братья и сестры’ – айн. *iriwak*, *iritak* ‘кровный родственник’ [Batchelor, 1905, p.1836].

Нивх. *руидь* ‘сыпать’ – айн. *ruu* ‘to burn, to blow, to come down as rain’ [Batchelor, 1905, p.3816].

Нивх. *рык* ‘бычок’ – айн. *eshokka* ‘bull-head’ [Batchelor, 1926, p.1276].

Нивх. *нь-ршаңк* ‘сто’ – айн. *tanku* ‘связка из 100 шкур’ [Batchelor, 1926, p.4656] < улч.

Нивх. вост.-сах. *ришаңк* ‘женщина’ – айн. *upereke, opereke* ‘маленькая девочка’ [Batchelor, 1905, p.481a].

Нивх. *ршы* ‘дверь’ – айн уто ‘дверь’ [Добротворский, 1875, с.380], *ута* ‘дверь’ [Batchelor, 1938, p.5456].

Нивх. *ршы* ‘подпочвенный лед’ – айн. труф ‘лед речной’ [Добротворский, 1875, с.343].

Нивх. *ршыф* ‘рана, язва, ушиб’ – айн. гар ‘рана’ [Batchelor, 1938, p.4146].

Нивх. *сета* ‘сахар’ – айн. *садо* ‘сахар’ [Добротворский, 1875, с.282]. Ср. Grube, 1892, p.976: нивх ~ ма. *шатаң* ‘сахар’, Крейнович, 1934, с.183: нивх ~ нан.; Крейнович, 1937, с.54: нивх ~ уд., нан., Крейнович, 1955, с.163: нивх < уд., ульч., нан.; Панфилов, 1973, с.8: нивх ~ нан.

Нивх. *сидух*, вост.-сах. *синдух* ‘бочка’ [Крейнович, 1975] – айн. *shintoko* ‘лакированный керамический сосуд’, ‘lacquer ware’ [Batchelor, 1905, p.4106] Ср. ороц. *синдонго*, орок. *сито[н]* ‘бочка’ [Сравнительный словарь, 1977, с.886].

Нивх. *тавһ,и*, вост.сах. *тавһ,ай* ‘рак’ [Савельева, Таксами, 1964 ‘краб’] – айн. тагабай ‘рак’, тагака ‘рак’ [Добротворский, 1875, с.313].

Нивх. *тана* ‘крюк для вытаскивания рыбы’ – айн. *тара* ‘wooden hook’ [Batchelor, 1938, с.4906].

Нивх. *тапат* ‘наушники’ [Панфилов, 1962, с.55] – айн. *тар* ‘a crown of hile’ [Batchelor, 1926, p.466a].

Нивх. амурск. *тар* ‘вошь платяная’ – айн. *тайки* ‘блоха’ [Добротворский, 1875, с.324], айн. *тара* ‘муравьиные яйца’ [Batchelor, 1926, p.467a].

Нивх. *твайдь* ‘сплевывать’ – айн. *топси* ‘плевать’ [Добротворский, 1875, с.332].

Нивх. *те, т'е* ‘штабель дров’ [в виде шатра: Крейнович, 1973, с.485] – айн. *че* ‘house’ [Batchelor, 1938, p.71a].

Нивх. *тевһ,ай, т'евһ,ай* ‘клен’ – айн. *топени* ‘maple’, ‘клен’ [Batchelor, 1905, p.4526].

Нивх. *теқадь* ‘быть прочным’ – айн. *так* ‘hard’ [Batchelor, 1926, p.463a].

Нивх. *теңи* ‘горбуша’ – айн. *ицяной* ‘лошальный – о рыбе’ [Добротворский, 1875, с.6, 74 + 103], ср. эскимосск. *тунуя* ‘кета’.

Нивх. *тёнх* ‘угол’ – айн. *ереити* ‘внутренность сгиба’ [Batchelor, 1926, p.1226].

Нивх. *тиһ,р* вост.-сах. *чхар* ‘дерево’ – айн.. *chiku-ni* ‘wood’ [Batchelor, 1905, p.696]. К нивх. ср. эвенк. *дигат* ‘ельник’, нег. *де:гак-та* ‘лиственница’ [Сравнительный словарь, 1975, с.204а].

Нивх. *тиф* ‘дорога’ – айн. *toires* ‘дорога’ [Batchelor, 1905, p.448а]. Ср. также айн. ’ *chi-kush-ru* ‘тропа, дорога’, [Batchelor, 1905, p.70а], *ruhe* ‘след’ [Batchelor, 1905, p.381а].

Нивх. *тлаңи*, ВС *ч’олңи* ‘олень’ – айн. *тунакай* ‘олень’ [Добро-творский, 1875, с.349]. Ср. эскимосск. *туңту* ‘дикий олень’.

Нивх. *товладь* ‘быть белым’ – айн. тоапу ‘заяц’ [Добротворский, 1875, с.334].

Нивх. *ту* ‘озеро’ – айн. *to* ‘озеро’ [Batchelor, 1926, p.474б]. См.: Сем, 1973, с.294: айн. ~ нивх. ~ эвен.; Крейнович, 1955, с.162 нивх. < эвен. *тәңэ:р* ‘озеро’; ср. еще эвенк. *душун* ‘озеро – узкое и длинное’ [Сравнительный словарь, 1975, с.227а].

Нивх. *туг* ‘здесь’ – айн. *tukari* ‘this side of, near to’ [Batchelor, 1938, p.510аб].

Нивх. *туйдь* ‘быть пыльным’ – айн. *toi* ‘земля’. [Batchelor, 1938, p.500б].

Нивх. тукс ‘разновидность сараны’ – айн. [Добротворский, 1875, с.351] туреп ‘род лилии’.

Нивх. *туньдь* ‘быть острым’, *туньф* ‘острие’ – айн. *kane-tuhu* ‘кончик ножа, иглы, меча’ [Batchelor, 1926, p.218а].

Нивх. вост.-сах. *тык* ‘чумашка’ – айн. *tekka, tekko* ‘a hand basket’ [Batchelor, 1938, p.495б]. Слово часто считалось исконно нивхским на фоне того, что нивх. амурск. *мулк* ‘чумашка’ признавалось заимствованием из т.-ма. Скорее наоборот – в данном случае заимствование вост.-сах. *тык* из айнского очевидно, заимствование амурского *мулк* из тунгусо-маньчжурских языков возможно, но требует обоснований.

Нивх. *тымк*, вост.-сах. *тамк* ‘рука’ – айн. *тенке* ‘рука’ [Добротворский, 1875, с.323], *tek* ‘рука’ [Batchelor, 1905, p.442б]. Ср. еще ма. *сэмкэн* ‘запястье’, которое могло быть заимствованным в общенивхский до распада на диалекты или сохраниться как дотунгусский раритет.

Нивх. *тыяңк* ‘сивуч’ – айн. *таямпе* ‘сивучиха’ [Добротворский, 1875, с.322].

Нивх. *тыя* ‘люлька’, ‘колыбель’ – айн. *chakka* ‘cradle’ [Batchelor, 1926, p.64б; Batchelor, 1938, p.68а].

Нивх. *тяҗо* ‘нож’ – айн. инасаку ‘большой нож’ [Добротворский, 1875, с.85]; Крейнович, 1955, с.162: нивх. < ма. *чжоку* ‘резак для соломы’. Ср. алеут. *дикасиҗ* ‘нож’.

Нивх. *тяңги* ‘начальник’¹⁶ – айн. *changi* ‘clerk’ [Batchelor, 1938, p.69a]. См. Grube, 1892, p.82a: нивх. ~ ма.; Крейнович, 1934, с.183: нивх. ~ нан.; Крейнович, 1955, с.162 нивх. < уд.. ульч., нан. ма. ; Сравнительный словарь, 1975, с.249б-250а: т.-ма + монг. < кит.; Цинциус, 1983, с.94 нивх. ~ т.-ма.

Нивх. *т’адь* ‘дышать’ – айн. *tasu* ‘дыхание’ [Batchelor, 1905, p.441a].

Нивх. *т’акр* ‘противоположный берег’ – айн. тада ‘тот’, танг ‘этот’ [Добротворский, 1875, с.314, 317].

Нивх. *т’аф* ‘воздух’ – айн. ташиу ‘воздух’ [Добротворский, 1875, с.322], *tasu* ‘дыхание, воздух’ [Batchelor, 1905, p.441a].

Нивх. *т’еһ,дь* ‘бушевать – о ветре’ – айн. *tashui* ‘a storm of wind’ [Batchelor, 1905, p.441a].

Нивх. *т’ом* ‘жир’ – айн. *оҗома* ‘жир’ [Batchelor, 1905, p.321б].

Нивх. *т’ох* ‘сера’ – айн. Сахалин. *троко, токо* ‘смола’, ‘сера древесная’, ‘янтарь’ [Добротворский, 1875, с.342].

Нивх. *т’удь* ‘быть далеким’, *т’ыдь* ‘быть далеким’ – айн. *tuima* ‘far’ [Batchelor, 1905, p.455a].

Нивх. *т’ы* ‘лунка’, ‘пропасть’, ‘яма’ – айн. *tusa-pui* ‘a sleeve hole, arm hole’, *sui* ‘дыра’.

Нивх. *т’ыи* ‘сон’ – айн. *chinita* ‘сон’ [Batchelor, 1905, p.72a].

Нивх. *т’ыңрың* ‘однострунный музыкальный инструмент’ – айн. тонкари, тонкорю «балалайка» [Добротворский, 1875, с.381]. Ср. нег. *тэнгкэрэ* ‘название музыкального инструмента’, ороч, ульч *тэнгкэрэ* ‘скрипка’, орок *тэнгкэрэ* ‘название музыкального инструмента’, нан. *тэнгкэрфу* ‘скрипка’, ма. *тэнггэри* ‘балалайка трехструнная’ [Сравнительный словарь, 1977, с.236б]. См. Grube, 1892, p.94б: нивх ~ ма., Крейнович, 1955, с.162: нивх.< ульч.; Осипова, 2009, с.102.

Нивх. *удь*, вост.-сах. *уд* ‘гореть’, Grube, 1892, p.51б *unc, un’c, unt* ‘гореть’ – айн. *ua* ‘to burn’ [Batchelor, 1926, p.507a], *unti* ‘to burn’ [Batchelor, 1938, p.519a].

Нивх. *узи* ‘чаша, тайга’ – айн. *урари* ‘чаша’ [Добротворский, 1875, с.374]. Ср. также эвенк. *изиги* ‘чаша’ [Сравнительный словарь, 1975, с.298а].

¹⁶ Очевидно, данное слово лежит в основе именовании нивхской патронимии Санги.

Нивх. *ур* ‘остров с низкими берегами’ – айн. *oran* ‘низкий’ [Batchelor, 1938, p.361a].

Нивх. *ус* ‘тело умершего’ – айн. *от* ‘тело умершего, завернутое в маты и готовое к похоронам’ [Batchelor, 1938, p.3686]. Ср.еще нивх. *ут* ‘туловище, тело’.

Нивх. *уски* ‘сени’ – айн. *усанто* ‘сени’ [Добротворский, 1875, с.377].

Нивх. *хангр* ‘чуман’ [= *һаңгр*] [Савельева, Таксами, 1964, с.4576] – айн. *hankata* ‘сосуд из бересты’.

Нивх. *хездь*, вост.-сах. *херд* ‘говорить’ – айн. *hebashī* ‘говорить’ [Batchelor, 1926, p.1466].

Нивх. *хими* ‘вверх’ – айн. *hogiki* ‘вверх’ [Batchelor, 1905, p.154a].

Нивх. *хиск* ‘связка нитей’ [= *һиск*] – айн. *hai* ‘hemp, nettle, string’ [Batchelor, 1905, p.135a].

Нивх. *хаза*, вост.-сах. *хасаң* ‘ножницы’ – айн. *гасами* ‘ножницы’ [Добротворский, 1875, с.53]. < яп. Ср. нег, ороch., уд, ульч., орок., нан. *хаза* ‘ножницы’ [Сравнительный словарь, 1975, с.4576-458a] – т.-ма. ~ нивх., при отсутствии данного слова в маньчжурском. См.: Grube, 1892, p.64a: нивх. ~ ульч.; Крейнович, 1934, с.183; Крейнович, 1937, с.54: нивх < нан; Крейнович, 1955, с.165 нивх. < т.-ма.; Бертагаев, Панфилов, 1972, с.5: нивх. ~ монг.; Панфилов, 1973, с.8; нивх. ~ т.-ма. ~ мо.

Нивх. *харқ’ардь* ‘разгрести’ – айн. *karakaga* ‘чесать’, ‘снимать шкуру’ [Batchelor, 1926, p.221a].

Нивх. *һа* ‘ловушка на соболя’ [= *х,а?*] – айн. *ka* ‘a noose used as a snare’ [Batchelor, 1926, p.211a]. См. Осипова, 2009, с.101. Ср. нан. *хофа* ‘ловушка на енота’, ма. *хубин* ‘ловушка, сеть, силки’ [Сравнительный словарь, 1975, с.4726]. Ввиду наличия в маньчжурском слове начального х-, обычно отпадающего и сохраняющегося только в южнотунгусских языках, есть основания думать о заимствованном характере этого слова в т.-ма. языках.

Нивх. *һаһ,и* ‘черемша’ – айн. *кидо* ‘черемша’ [Добротворский, 1875, с.33].

Нивх. *һаһ,с* ‘одежда’ – айн. *ashi* ‘to put, to hang over’ [Batchelor, 1905, p.48a].

Нивх. *һал* ‘ошейник’, ‘собачья упряжка’, *һалык* ‘лямки упряжи’ – айн. *һана* ‘собачий ошейник’ [Batchelor, 1926, p.1426]. Ср. эвенк. *алаг* ‘лямка’, эвен. *ал, алак*, нег., ороch., уд., *ала*, ульч., орок., нан. *хала* ‘лям-

ка в собачьей упряжке’, ма. *алами*- ‘закидывать, поднимать на плечо’ [Сравнительный словарь, 1975, с.28б–29а] с якут. *алык*, но без нивх. См. Крейнович, 1955, с.165: нивх.< т.-ма.; Отаина, 1976, с.166: т.-ма.< нивх.; Смоляк, 1984, с.116: т.-ма. ~ нивх. Согласно А.Е.Аникину, источником русских диалектных форм *алак*, *алык* являются хантыйские или эвенкийские слова [Аникин, 2000, с.80]; архетип сохранен в южнотунгусских языках и ему предельно близка нивхская форма. Общетунгусо-маньчжурский характер слова исключает возможность заимствования его из нивхского языка, а разброс нивхских форм указывает на вероятное заимствование из т.-ма. языков.

Нивх. *hek’p* ‘территория вглубь суши’ – айн. *hake* ‘эта сторона’ [Batchelor, 1905, p.135б].

Нивх. *her* ‘прибрежное пространство’ – айн. *hesashi*, ‘здесь. к морскому берегу’.

Нивх. *heudь* ‘быть кривым’ – айн. геуке ‘кривой’ [Добротворский, 1875, с.57].

Нивх. *huh,p* ‘желудок животного’ – айн. *oshke* ‘желудок’ [Batchelor, 1905, p.325а].

Нивх. *him*, вост.-сах. *himцг* ‘кедровый стланик’ – айн. *hekim* ‘лес’ [Batchelor, 1905, p.142б].

Нивх. *hиск* ‘крапива [Таксами, 1983, с.212 ‘нитка из растений’] – айн. *hai* ‘hemp, nettle, string’ [Batchelor, 1905, p.135а].

Нивх. *humф* ‘остров’ [Таксами, 1983, с.108] – айн. *oshiri* ‘земля’ [Batchelor, 1905, p.324а].

Нивх. *h,оми* ‘направление от суши к берегу’ – айн. *hobashi* ‘from the seashore’ [Batchelor, 1905, p.149а].

Нивх. *hy* ‘лисья нора’ – айн. о ‘отверстие’ [Batchelor, 1905, p.303а].

Нивх. *hyг* ‘здесь’ – айн. *oshi* ‘следующий’.

Нивх. *humдь*, вост.-сах. *hунвдь* ‘жить где-либо’ – айн. *ishu* [Batchelor, 1905, p.188б] ‘быть, жить’.

Нивх. *humркть* ‘провалиться’ – айн. *osma* ‘падать в дыру’ [Batchelor, 1905, p.325а].

Нивх. *hуцгудь* ‘зачековать’ – айн. *oshotki* ‘место для сна’. [Batchelor, 1905, p.325б].

Нивх. *hыйк* ‘заяц’ – айн. *kaikuma* ‘заяц’ [Batchelor, 1926, p.212а; Batchelor, 1905, p.186 а]: в статье *isepo* ‘заяц’ среди синонимов *kaikuma* – опечатка вместо *kaikuma*].

Нивх. *hыймдь*, вост.-сах. *haimнд* ‘стареть’ – айн. *henki* ‘дед’.

Нивх. *ч'ам*, вост.-сах. *ч'амң* 'орел' – айн. *samatka-chikar* 'вид орла' [Batchelor, 1926, p.411б].

Нивх. *ч'анс* 'небольшая корзинка' [Таксами, 1983, с.188 'ковш'] – айн. *sapa-karke* 'a kind of scupin' [Batchelor, 1905, p.309б].

Нивх. *ч'афк* 'палочки для еды' – айн. *сахка* 'палочки для еды'. [Добротворский, 1875, с.285]. Ср. солонск. *сарна* [< дагурск.– А.Б.], нег. *санки*. ороch. *санпун*, уд. *сафугу*, ульч. *салбу*, орок. *сабу*, нан. *сар-би* [< дагурск.– А.Б.], *санки*, ма *сабка* + монг. *савх* 'палочки для еды' [Сравнительный словарь, 1977, с.66б-667а] без нивх. См. Крейнович, 1937, с.53: нивх. ~ уд., Крейнович, 1955, с.163: нивх. < уд., нан., ульч., ма.

Нивх. *ч'выс*, вост.-сах. *ч'выврш* 'молоток' – айн. *tuchi* 'молоток' [Batchelor, 1905, p.454а].

Нивх. *ч'евр* 'шампур', *ч'евс* 'вертел' – айн. *sakiri* 'палочка для пищи' [Batchelor, 1905, p.383а].

Нивх. *ч'едь*, вост.-сах. *к'ауд* 'быть сухим' – айн. *chire* 'сушить на солнце' [Batchelor, 1905, p.76б]. Ср. эвенк. *са:пча* 'мясо, вяленое на солнце' [Сравнительный словарь, 1977, с.64б].

Нивх. *ч'едф* 'суша' – айн. *shiri* 'земля' [Batchelor, 1905, p.415а].

Нивх. *ч'иньх* 'голень' – айн. *chikiri* 'leg' [Batchelor, 1926, p.55б], *chinika* 'step', 'legs' [Batchelor, 1905, p.71б]. Ср. эвен. чимңэ:к 'лодыжка' [Сравнительный словарь, 1977, с.395а (в статье чимки)].

Нивх. *ч'иңгрьдь* 'мучиться, страдать' – айн. *синька* 'утомиться' [Добротворский, 1875, с.29б].

Нивх. вост.-сах. *ч'ирд* 'быть новым' – айн. *achiri* 'новый' [Batchelor, 1905, p.53а].

Нивх. *ч'о* 'рыба' – айн *t'en* [Сем, 1973, с.294]. [= *чеп*]. См. Сем, 1973, с.294: айн. ~ нан. *тако* 'муksун'– Ср. эвенк. и др. *сузанна* 'лосось' [Сравнительный словарь, 1977, с.118б].

Нивх. *ч'око* 'долото' – айн. *соро* 'струг' [Добротворский, 1875, с.308].

Нивх. *ч'олңи*, вост.-сах. *тлаңи* 'олень' – айн. *тунакай* [см. выше]. Ср. эскимосск. *туңту* 'дикий олень'.

Нивх. *ч'у* 'семейство, семья' – айн. *tuuo* 'семья' [Batchelor, 1926, p.493б].

Нивх. *ч'у* 'фарватер' – айн. *chu* 'течение реки', 'river current' [Batchelor, 1938, p.93а].

Нивх. *ч'удь* 'мочиться' – айн. *chiwe* [Batchelor, 1938, p.96б] *chu* 'мочиться' [Batchelor, 1938, p.94б].

Нивх. *ыһ,рдь* ‘быть черным’ – айн. *ekuroki* ‘черный’ [Batchelor, 1905, p.101a].

Нивх. *ылч*’, вост. сах. *алч*’ ‘раб’ – айн. [Добротворский, 1875, с.379] *усу* ‘раб, слуга’. Ср. нег. *олчи, элчи*, орок. *экчи*, орок. *элчу, элту*, ульч. *элчу*, нан. *элчи* слуга, работник, раб [Сравнительный словарь, 1977, с.9916], ма. *олзи* ‘пленник, военная добыча’ [Сравнительный словарь, 1977, с.136]. См. Золотарев, 1939, с.195; ульч. ~ ма. ~ нивх.; Крейнович, 1955, с.159: нивх. < нан., ма.; Цинциус, 1983, с.95. Айнская форма имеет вид. характерный для более ранних заимствований из тунгусо-маньчжурских языков, чем нивхская.

Нивх. *эвдь/подь* ‘взять’ – айн. *уф* ‘взять, брать, схватить, поймать’ [Добротворский, 1875, с.383].

Нивх. *эһ,дь*, аост.-сах. *эһ,д* ‘возвращаться к жилью’ – айн. *eiwak* ‘возвращаться к жилью’ [Batchelor, 1905, p.866].

Нивх. *эһ,здь/к’ездь* ‘беспокоиться’ – айн. *ekosti* – ‘оставаться на попечении другого’ [Batchelor, 1905, p.1006].

Нивх. *эртъ* ‘просить’ – айн. *ekoramkuru* ‘просить’, ‘спрашивать’ [Batchelor, 1905, p.1006].

Нивх. *эмс* ‘коренной зуб’ – айн. *ита* ‘зуб’. [Batchelor, 1926, p.180a].

Нивх. *эс* ‘лыжные крепления’ – айн. *ситу эсоа* ‘петля лыж’ [Добротворский, 1875, с.405]. Ср. орок. *и:эс* ‘охотничье снаряжение’ [Сравнительный словарь, 1975, с.3366], вероятно, < нивх. Ср. мансийск. *ёса* ‘лыжа’.

Нивх. *эурыдь/ыурыдь* ‘использовать’ – айн. *eiwange* ‘использовать’. [Batchelor, 1905, p.97a].

Нивх. *юру* ‘самострел’ – айн. *јури* ‘лук на выдру’. См. Крейнович, 1955, с.152 прим.: нивх ~ айн.

Нивх. *яқть/ақть* ‘резать что-л.’ – айн. *уак, уаку* ‘to break’ [Batchelor, 1905, p.5196].

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Итак, в ходе проведенного исследования выяснилось, что количество параллелей в лексике нивхского и айнского языков намного, в десятки раз превышает число фактов, ранее отмечавшихся в литературе. Из собранного материала вытекают следующие выводы:

1. Нивхско-айнские лексические изоглоссы отражают все возможные связи между языками Северо-Востока Азии и Азиатско-Ти-

хоокеанского региона, соотносящиеся с процессами этногенеза, культуругенеза и этнической истории народов Приамурья, Сахалина, Охотоморского бассейна и прилегающих к нему территорий. Они связаны со следующими частными явлениями и процессами:

а) Распространение культурной терминологии тюркского, монгольского, китайского происхождения через посредство маньчжурского и тунгусских языков Приамурья в нивхский язык и айнский язык;

б) Проникновение лексики, заимствованной нивхским языком из тунгусо-маньчжурских языков, в айнский язык;

в) Проявления чукотско-камчатского и фрагментов эскалеутского субстрата, отмечаемого в Приамурье и, вероятно, на Сахалине, во все языки данного ареала. а именно в тунгусо-маньчжурские, нивхский и айнский.

2. Нивхско-айнские изоглоссы, не имеющие параллелей или имеющие разрозненные параллели в тунгусо-маньчжурских языках, в основной массе являются айнскими заимствованиями в нивхском языке. Во многом именно эти факты определяют специфику лексического состава нивхского языка, постоянно принимаемого за язык-изолят.

Разброс фонетических соответствий между айнскими и нивхскими словами является ожидаемым, поскольку межъязыковые заимствования относятся к разным периодам и разным этапам фонетической эволюции нивхского, и вероятно, также и айнского языка.

В массиве выявленных изоглосс можно выявить несколько хронологических уровней, отражающих контакты алтайских языков и языков, расположенных ныне между монгольскими языками и айнским языком. К одному из ранних этапов этих контактов относится распространение терминологии, связанной со стрельбой из лука, орудиями охоты, атрибутами шаманства, направленность этого процесса определяется пока гипотетически и не будет иметь однозначного решения. Какой-то пласт лексики, показывающий связи айнского и нивхского языков с чукотско-камчатскими и эскимосско-алеутскими языками, связанный с приморским ландшафтом и фауной, возможно, соотносится с носителями охотской культуры и просматривается в хронологических рамках. Позднейшие контакты и их языковые манифестации соотносятся с тем уровнем развития культуры тунгусо-маньчжурских народов Амура, нивхов и айнов, какой мог быть характерен для периодов XIII-XIX веков.

Нивхско-айнские изоглоссы и их вторичные проявления, например, в виде отражений нивхских заимствований в тунгусо-маньчжурских языках [больше всего таких фактов в орокском], в отношении представления внешнего облика слов подтверждают сделанную нами реконструкцию архаического состояния нивхского языка, которая основывалась на дивергенции нивхских диалектов и лексических схождениях нивхского и тунгусо-маньчжурских языков. Предположение о тунгусо-маньчжурском характере нивхского языка, который испытал в своей эволюции сильное айнское влияние, находит свое подтверждение в мнимости эксклюзивной специфики лексического состава нивхского языка, которая определяется как раз заимствованиями из айнского языка и разрозненными субстратными элементами, а также спецификой тех форм, которые принимают общеалтайские и общетунгусо-маньчжурские лексические единицы в нивхском языке. Нивхско-айнские лексические параллели наглядно демонстрируют следующие явления нивхской реконструкции:

1) отражение общенивхского характера вокализма, в большей степени сохранившегося в неизменности в амурском диалекте нивхского языка. Заимствования их восточносахалинского диалекта в айнский язык весьма немногочисленны;

2) отпадение начальных гласных в нивхских словах как факт их дефонологизации – явное следствие влияния айнской морфологии с избытком моновокалических префиксов;

3) вторичный характер групп согласных в нивхском языке, образовавшихся в результате синкопы гласных непервых слогов;

4) вторичность нивхских придыхательных согласных, которые в ряде случаев восходят к комплексам C[v]-s-[v] после синкопы гласного первого слога, ср. нивх. т'аф 'воздух' – айн. *tasu* 'дыхание, воздух'. Любопытно, что нивхские придыхательные согласные вследствие ограничений на их встречаемость до сих пор могут рассматриваться как бифонемные образования – сочетания смычных с согласным *h*.

5) Перебои начальных губных и заднеязычных, возможно, вследствие модификации группы *h[v]p[v]- в начале слова при синкопах гласных первого слога или обоих слогов.

Как заимствованные слова, проникшие в нивхский язык через посредство тунгусо-маньчжурских языков, так и собственно нивхские и айнские слова, попадающие в те тунгусо-маньчжурские языки, которые ныне непосредственно соприкасаются с нивхским языком, отра-

жают разные хронологические состояния этих языков, и этот материал мог быть использован для верификации тунгусо-маньчжурской и нивхской реконструкций. С хронологической и глоттогенетической точек зрения в нем отражаются следующие исторические периоды:

1) Конец-середина II тысячелетия до н.э. – предполагаемое время отделения нивхов от тунгусо-маньчжурской группы по данным глоттохронологии;

2) Конец II-начало I тысячелетия до н.э. – начало дифференциации тунгусо-маньчжурской группы и формирование маньчжурской ветви тунгусо-маньчжурских языков;

3) Конец I тысячелетия до н.э. - начало I тысячелетия н. э., период дифференциации севернотунгусской и южнотунгусской ветвей тунгусских языков;

4) Период от середины I тысячелетия н.э. до начала II тысячелетия н.э. – время отделения эвенского языка от эвенкийского и дифференциации южнотунгусской ветви на отдельные группировки [орочско-удэгейскую. и ульчско-нанайскую], непосредственно предшествовавший диалектному разделению нивхского языка;

5) Период от начала XIII века – от перемещения части нивхов на Сахалин до начала XVII века – до времени появления на Сахалине тех групп, на основе которых сложился этнос ороков.

6) Период XVII-XX вв. – период становления сахалинского языкового ареала, включающего сахалинские территориальные варианты нивхского и айнского языков, орокский язык и сахалинский диалект эвенкийского языка.

О том, в какой мере материал нивхско-айнских лексических изоглосс может быть полезным при дальнейшем изучении истории айнского языка, говорить пока трудно.

Выводы и заключения этногенетического и этноисторического характера, сделанные на основе рассмотренного выше лингвистического материала, в целом не противоречат идеям и концепциям этнической истории Приамурья и Сахалина, высказывавшимся археологами и этнографами. Представленный материал в значительной мере изменяет лишь представления об этногенезе и этнической истории нивхов, да и то только в том направлении, какое было обозначено М.Г. Левиным еще в 1950-е годы, и объем знаний о нивхско-айнских связях и их роли для эволюции нивхского языка. Мы пока не можем решить айнскую проблему и указать на ту семью или группу языков,

в которую мог бы входить айнский язык, хотя и ясно, что такой поиск можно вести только среди языков обитателей островов южной части Тихого океана. Что же касается проблемы родственных связей нивхского языка, то по крайней мере нам данная проблема представляется решенной [Бурыкин, 2012] – нивхский язык составляет обособленную ветвь тунгусо-маньчжурских языков.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

- Аникин А.Е.** Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. Новосибирск, 2000.
- Бертагаев Т.А., Панфилов В.З.** Нивхско-монголо-тюркские связи // Проблемы алтаистики и монголоведения / тезисы докладов и сообщений Всесоюзной конференции. Элиста, 1972. С.5-6.
- Бурыкин А.А.** Происхождение чередований начальных согласных в нивхском языке // Языки Сибири и Монголии. Новосибирск, 1987. С.185-190.
- Бурыкин А.А.** Тунгусо-маньчжуро-нивхские лексические параллели и история нивхского вокализма. // Лингвистические исследования 1987. Общие и специальные вопросы языковой типологии. М., 1987. С.46-54.
- Бурыкин А.А.** Эскимосско-алеутские субстратные элементы в лексике языков Охотского побережья // Тезисы конференции аспирантов и молодых научных сотрудников ИВ АН СССР. Т.П. Языкознание, литературоведение. М., 1987. С.26-29.
- Бурыкин А.А.** Тунгусо-маньчжуро-нивхские связи и проблема генетической принадлежности нивхского языка // Вопросы лексики и синтаксиса языков народов Крайнего Севера. Межвузовский сборник научных трудов. Л., 1988. С.136-150.
- Бурыкин А.А.** Фрагменты сравнительно-исторической грамматики нивхского языка. Т.1. Местоимения. // Тезисы конференции аспирантов и молодых сотрудников ИВ АН СССР. Языкознание. М., 1988. С.20-23.
- Бурыкин А.А.** Фрагменты сравнительно-исторической грамматики нивхского языка. Т.П. Словообразовательные и словоизменительные суффиксы // Тезисы конференции аспирантов и молодых сотрудников ИВ АН СССР. Языкознание. М., 1988. С.23-25.
- Бурыкин А.А.** Тунгусо-маньчжуро-нивхские лексические параллели и история нивхского вокализма. // Лингвистические исследования 1989. Структура языка и его эволюция. М., 1989. Т.П. С.45-49.
- Бурыкин А.А.** Фрагменты сравнительно-исторической грамматики нивхского языка. III. // V Всесоюзная школа молодых востоковедов. Тезисы. Т.П. Языкознание. М., 1989. С.200-202.
- Бурыкин А.А.** Названия металлов в нивхском языке // Кюнеровские чтения [2001-2004]. Краткое содержание докладов. СПб., Кунсткамера, 2005. С.177-185.
- Бурыкин А.А.** Этногенез нивхов, межэтнические связи в Приамурско-Сахалинском регионе и проблема генетической принадлежности нивхского языка // Лев Штернберг – гражданин. учёный, педагог. К 150-летию со дня рождения. СПб, Кунсткамера, 2012. С.275-286.

- Володин А.П.** Мысли о палеоазиатской проблеме // Вопросы языкознания, 2001, № 4. С.129-141.
- Добротворский М.М.** Аинско-русский словарь. Казань, 1875. [на обложке – 1876].
- Золотарев А.М.** Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Косарев В.Д.** Айнско-русский словарь. URL: [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.icrap.org/ru/slovar-Ainu-7-1.html>.
- Крейнович Е.А.** Выражение пространственной ориентации в нивхском языке // Вопросы языкознания, 1960, № 1. С.78-89.
- Крейнович Е.А.** Нивхский [гиляцкий] язык // Языки и письменность народов Севера, вып. III. Л., 1934. С.181-222.
- Крейнович Е.А.** Фонетика нивхского [гиляцкого] языка. Л., 1937.
- Крейнович Е.А.** Гиляцко-тунгусо-маньчжурские параллели // Доклады и сообщения института языкознания АН СССР. – 1955. № 8. С.135-167.
- Крейнович Е.А.** Выражение пространственной ориентации в нивхском языке // Вопросы языкознания, 1960 № 1. С.78-89.
- Крейнович Е.А.** Нивхгу. М., 1973.
- Крейнович Е.А.** Об ареальном выпадении сонантов в нивхском языке.//Ареальные исследования в языкознании и этнографии./ Тезисы докладов. Л., 1975. С.52-53.
- Крейнович Е.А.** Из истории заселения Охотского побережья [по данным языка и фольклора эвенских селений Армань и Ола] // Страны и народы Востока, Вып. XX. М., 1979. С.186-201.
- Крейнович Е.А.** Исследования и материалы по юкагирскому языку. Л., 1982.
- Левин М.Г.** Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока, М., 1958.
- Мудрак О.А.** Юкагиры и нивхи [проблема палеоазиатов] // Проблемы изучения дальнего родства языков на рубеже третьего тысячелетия. М., 2000. С.133–148.
- Осипова М.В.** Этнолингвистические контакты коренных народов Амура и Сахалина // Россия и АТР, 2009, № 1. С.100-108. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rfat.ru/2009/1/100-108.pdf>.
- Отанна Г.А.** Лексические особенности восточно-сахалинского диалекта нивхского языка //Лингвистические исследования 1976. Вопросы лексикологии, лексикографии и прикладной лингвистики. М., 1976. С.161-172.
- Панфилов В.З.** Грамматика нивхского языка. М.-Л., 1962. Ч.1.
- Панфилов В.З.** Нивхско-алтайские языковые связи // Вопросы языкознания. 1973, № 1. С.3-12.
- Певнов А.М.** Нивхский и тунгусо-маньчжурский языки: проблемы контактов // Б.О. Пилсудский – исследователь народов Сахалина: / Матер. междунар. науч. конф. 31 октября – 2 ноября 1991 г., Южно-Сахалинск. Т. 2. Южно-Сахалинск, 1992.С.25-29. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.icrap.org/ru/PevnovK2-1.html>.
- Савельева В.Н.Таксами Ч.М.** Русско-нивхсий словарь. М., 1964.
- Савельева В.Н., Таксами Ч.М.** Нивхско-русский словарь. М., 1970.
- Сем Л.И.** Материалы по языку сахалинских айну // Материалы по истории Дальнего Востока [история, археология, этнография, филология]. Труды Института истории, археологии и этнографии народов дальнего Востока. Т. IX. Владивосток, 1973. С.289-296.

- Симонов М.Д.** Еще раз о происхождении настоящего времени на –ра в тунгусо-маньчжурских языках // *Linguistic and Oriental Studies from Poznan*. Poznan, 1999. S.17-24.
- Симонов М.Д.** Этимология личных аффиксов эвенкийского презенса в свете новых полевых данных // *Языки народов Сибири*. Кемерово, 1977. С.110-112.
- Смоляк А.В.** Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. Середина XIX-начало XX вв. М., 1975.
- Смоляк А.В.** Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина. Этногенетический аспект. М., 1984.
- Соколов А.М.** Айны: от истоков до современности [Материалы к истории становления айнского этноса]. СПб., 2014.
- Спеваковский А.Б.** Айнская терминология родства // *Советская этнография*, 1986, № 2. С.45-56.
- Сравнительный словарь** тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Л.: Наука, 1975. Т.1. 672 с.
- Сравнительный словарь** тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Л.: Наука, 1977. Т.II. 992 с.
- Таксами Ч.М.** Словарь нивхско-русский и русско-нивхский. Л., 1983.
- Цинциус В.И.** О роли сопоставительной типологической характеристики отдельных уровней языковой структуры при решении вопроса – является ли связь между языками ареальной или генетической [по материалам языков тунгусо-маньчжурских и нивхского] Генетические, ареальные и типологические связи языков Азии. Тезисы докладов. М., 1974, С.82-85.
- Цинциус В.И.** О роли сопоставительной типологической характеристики отдельных уровней языковой структуры при решении вопроса – является ли связь между языками ареальной или генетической [по материалам языков тунгусо-маньчжурских и нивхского] Генетические, ареальные и типологические связи языков Азии. М., 1983, С.92-102.
- Цинциус В.И.** Этимологии алтайских лексем с анлаутными придыхательными смычными губно-губным *р' и заднеязычным *к' // *Алтайские этимологии*. М., 1984. С. 17–130.
- Штернберг Л.Я.** Айнская проблема // *Сб. Музея антропологии и этнографии*. Л., 1929. Т. VIII. С.334-374.
- Штернберг Л.Я.** Айнская проблема // Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Сборник статей и материалов. Хабаровск, 1933.
- Austerlitz, R.** On the vocabulary of Nivkh shamanism: the etymon of qas [“drum”] and related questions // *Shamanism in Eurasia*. Parts 1 and 2. Göttingen, Edition Herodot.1984: p. 231-241.
- Bachelor J.** An Ainu-English-Japanese Dictionary - including a Grammar of the Ainu Language Author: John Batchelor Publication: Methodist Publishing House, Second Edition, Tokyo, 1905.
- Bachelor J.** An Ainu-English-Japanese Dictionary. Third Edition, London-Tokyo 1926.
- Bachelor J.** An Ainu-English-Japanese Dictionary. 4th edition / By John Bachelor. Tokyo, 1938.
- Grube W.** Giljakisches Worterwerzeichniss nebst grammatischen Bemerkungen. [in the series L. von Schrenck's «Reisen und Forschungen im Amur-Lande,» Anhang zum III Bande], St. Petersburg, 1892.

Ivanov, V.V. On possible areal terms for the shaman's drum. //Shamanism in Eurasia. Parts 1 and 2. Göttingen, Edition Herodot.1984: p. 242-243.

La Fuente Alobso de – Once again on Ainu kaco and Nivx q'as-x'as- //Studia Etynologica Cracovencia, 12< 2007. P.6-9.

Shirokogoroff S.M.A Tungus Dictionary. Tokyo, 1944.

Vovin, Alexander A Reconstruction of Proto-Ainu. — Leiden: E. J. Brill, 1993.

А.М. Певнов

О НИВХСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЯХ В ОРОКСКОМ ЯЗЫКЕ¹⁷

Ороки (уильта, уйльта, ульта¹⁸) – крайне малочисленный народ, живущий только на Сахалине (нивхи являются также континентальными жителями). Отсутствие ороков на континенте может свидетельствовать о том, что их этногенез происходил на Сахалине.

Традиционным занятием ороков является оленеводство в сочетании с рыболовством и охотой, в том числе и на морских животных.

Ороки живут в основном в посёлке Вал и в городе Поронайске. Согласно переписи населения 2002 года, ороков насчитывалось 346 человек. Перепись 2010 г. зафиксировала 295 ороков, в т.ч. 259 на Сахалине.

Орокский язык представлен двумя диалектами – северным и южным (об их различиях см. [Кегамі, 2001, р. 247-283]). Диалекты эти довольно близки друг другу, во всяком случае, диалектные различия не препятствуют взаимопониманию.

¹⁷ Статья написана при финансовой поддержке РГНФ, проект «Исторические контакты исчезающего орокского языка», тип проекта: «а(ф)», номер проекта: 16-04-50123..

¹⁸ Этноним «ороки», бывший до определённого времени общепринятым в лингвистике и этнографии, используется в данной статье по двум причинам: во-первых, в научных работах крайне нежелательно «обновлять» названия народов и языков, а во-вторых, термин «уильта» («уйльта», «ультта») не очень пригоден для образования необходимых в письменной и устной речи форм («уильтинский», «уильтский», «уильты»?).

В генетическом плане в тунгусо-маньчжурской языковой семье орокский ближе всего к ульчскому (а вместе с ульчским – к нанайскому). Можно сказать, что орокский представляет собой исторический вариант ульчского языка с большим количеством инноваций на всех уровнях: на фонетическом, грамматическом и лексическом. Необходимо иметь в виду, что по своему физическому типу и по традиционной культуре ороки существенно отличаются от ульчей и это, скорее всего, свидетельствует о былом переходе предков ороков или какой-то части их предков с одного языка на другой. Этим другим и был исторический вариант ульчского. Что касается более раннего, «доульчского» языка предков ороков, то пока трудно сказать что-либо определённое по этому поводу.

Эвенкийский язык, естественно, оказал некоторое влияние на орокский¹⁹. Следует иметь в виду, что предки ороков не заимствовали оленеводство у эвенков или у эвенов: историческая фонетика тунгусо-маньчжурских языков позволяет говорить о том, что оленеводство ороков весьма древнее: например, оленеводческие термины с начальным *x* (*xakta* ‘кастрированный олень’, *xamatana* < **k^hama-rkaana* ‘самец домашнего оленя 5-6 лет (буквально: задний, т.е. более ранний)’) явно не эвенкийского и не эвенского происхождения, поскольку во всех тунгусо-маньчжурских языках, кроме нанайского, ульчского и орокского, этот начальный *x*- (**k^h-*) отпал в весьма раннюю эпоху²⁰.

¹⁹ Влияние эвенкийского и эвенского языков на орокский требует специального изучения.

²⁰ Орокские слова и слова других тунгусо-маньчжурских языков приведены за некоторыми исключениями в той транскрипции, которую использовал в своих работах проф. Икэгами (иначе говоря, значительная часть примеров мною транслитерирована). В этой транскрипции графемами *ç*, *j* с гачеком, а также *ɲ* обозначаются соответственно среднеязычный смычный глухой, среднеязычный смычный звонкий и среднеязычный смычный назальный; необходимо иметь в виду, что в данной статье вместо *j* с гачеком будет *j* с перевёрнутым гачеком (т.е. *ɟ*), а вместо *ɲ* используется *ɳ* со значком палатализации (т.е. *ɳʷ*). Графемой *e* передаётся закрытый гласный наподобие русского *e* в слове *дети*; графемой *ə* обозначается гласный среднего ряда среднего подъёма; графемой *ø* передаётся гласный относительно более высокого подъёма, чем *o*, при этом оба гласных (т.е. *o* и *ø*) противопоставлены друг другу в рамках сингармонизма (первым это заметил проф. Икэгами, см. его статью «On the Vowel Phoneme *ö* in the Orokko Dialect of Tungus» [Ikegami, 2001, p. 136-140]); долгие фонемы – как гласные, так и согласные – обозначаются удвоенными графемами.

Орокские примеры из «Сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков» даны в статье с аббревиатурой «ССТМЯ». Примеры с пометой «И.» (Икэгами) взяты из словаря [Ikegami, 1997] и относятся к южному диалекту. Примеры с пометой

Лексических заимствований из русского языка в орокском мало. Думаю, причина заключается в том, что язык на грани смены его другим языком перестаёт из него заимствовать, а также вообще изменяться (имеются в виду изменения в языковой системе). Приведу несколько заимствований в орокском из русского языка (примеры взяты из словаря [Ikegami, 1997], в котором автор указывает источник их заимствования): *marisseena* '(авто)машина', *kattooska* 'картошка', *saakari* 'сахар' (наряду с заимствованным из японского языка *satu* 'сахар'), *gumaska* 'деньги'²¹, *karumaanu* 'карман', *meela* 'мыло', *čaanikka* 'чайник', *čoompira* 'шомпол', *puuntu* 'весы' (< русск. *фунт*), *saldaa* 'солдат', *warinaakka* 'беглый каторжник' (< русск. *варнак*).

Буквально единичны лексические заимствования в орокском языке из айнского и японского: орок. *masaari* 'топор' (< яп. [Ikegami, 1997, p. 118]), орок. *oččii* 'поднос' (< айн. < яп. [Ikegami, 1997, p. 145]), орок. *sittoo* 'бочка (японская)' (< айн. [Ikegami, 1997, p. 188]).

Большой интерес представляют орокские слова неизвестного происхождения, причём слов таких немало и они не имеют соответствий в других тунгусо-маньчжурских языках²². Разумеется, слова неизвестного происхождения есть в любом языке. Однако в орокском они привлекают внимание ещё и потому, что определенная их часть, будучи весьма употребительными, не относится к терминам культуры или к названиям местных географических реалий, например: *səgdə-* (И.)²³ 'лететь', *isu-* (И.) 'вернуться', *kaapa-* (И.) 'подниматься в гору, влезать (напр. на дерево)', *əksə-* (И.) 'положить', *mətələ-* (И.) 'бро-

«О.» (Озолиня) заимствованы из словаря [Озолиня, 2001]. Мои собственные записи (с пометой «П.» (Певнов)) сделаны в основном в 2010 г. и в 2013 г. на Сахалине в посёлках Вал и Ноглики на северном диалекте орокского языка (моими помощниками были Е. А. Бибикова и И. Я. Федяева, хотел бы поблагодарить их за терпение и труд).

²¹ Аналогичное название бумажных денег (рубля) есть в негидальском (*gumaaska* ~ *taaska*, напр.: *ijəyin taaska* 'девять рублей'), ороцком (*gumaska* 'рубль' [Аврорин, Лебедева; 1978, с. 175]) и нивхском (*kumusk* 'бумажные деньги' [Нивхско-русский словарь, 1970, с. 124]). М. Фасмер приводит слово *гумáга* в качестве «народного» варианта слова *бумага* [Фасмер, 1964, т. I, с. 240].

²² Следует сказать, что объём лексики неизвестного происхождения имеет тенденцию уменьшаться за счёт обнаружения ранее не известных заимствований из нивхского языка.

²³ В кратком обзоре слов неизвестного происхождения отсутствие помет «ССТ-МЯ», «И.», «О.», «П.» не означает отсутствия аналогичного, причём в некоторых случаях отличающегося по звучанию или значению орокского слова в соответствующих словарях или экспедиционных материалах.

силь', *təjdu-* (И.) 'надеть', *kəən-* (южный диалект; И.) 'разговаривать', *lædən-* (северный диалект; О.) 'говорить, разговаривать', *xəwəči-* (И.) 'звать', *iida-* (северный диалект; П.) 'не мочь (физически что-либо сделать)', *seexa* (И.) 'простуда', *əsarəi* (И., О.) 'беременная', *kotoo* (И.) 'палец (на руке и на ноге)', *filata* (И.) 'пот', *xoombo* (южный диалект; И.) 'горло, гортань', *itoo* (< **itoko*, ср. форму винительного падежа *itokkoo* [Ikegami, 1997, p. 82]) (И.) 'подарок', *itoloo-* (О.) 'подарить', *oo* (И.) 'угол (внутренний и внешний)', *taldaa* (*taldaan-*) (И.) 'середина', *otu* (северный диалект; ССТМЯ, О., П.) 'самый (самый первый, самый младший и т.д.)', *mali* (И.) 'один из пары'²⁴.

Любопытно, что среди орокских слов неизвестного происхождения есть термины, относящиеся к оленеводству: *jaandu* (северный диалект; ССТМЯ) 'пастбище', *joonopu* (южный диалект; И.) 'остол (палка для торможения нарты)²⁵, *lillu* (ССТМЯ) 'ремень для привязывания нарты к дереву', *motolinga* (ССТМЯ) 'комоль, безрогий (об олене)', *niw-* (ССТМЯ) 'кормить, подкармливать оленей', *saruka* (ССТМЯ) 'загородка для оленей', *xəəkə* (ССТМЯ) 'олень-полукровка (помесь домашнего с диким)' и т.д.

Наряду с оленеводческими терминами в орокском есть некоторое количество слов, связанных по своему значению с морем, причём никаких соответствий этим словам в других языках пока обнаружить не удалось, например: *as'gottui* (ССТМЯ), *askuttu* (И.) 'осьминог', *lukku* (ССТМЯ) 'маленькая нерпа', *maduruku* (ССТМЯ) 'верёвка из морской травы' (*madurukku* (И.) 'верёвка из соломы'), *natalboori* (ССТМЯ, И.) 'морская звезда', *ɲana* (ССТМЯ) 'копье (бить нерпу, с древком метра в три)', *oqqorosi* (ССТМЯ) 'акула' (*okkorosi* (И.) 'вид акулы'), *sauna* (ССТМЯ) 'задние лапы морского зверя', *taxakka* (И.) 'краб'²⁶.

²⁴ В результате грамматикализации слова *mali* 'один из пары' в орокском языке появился аффикс со значением 'только': *Məəri-məli ajawwookki biččini* '**Только** себя любила'; *Xooni si ər gatačisee ačiraj-mali-mali?* 'Как это ты набрала (вместо ягод) **только мусор**?'; ... *ačiraj-mali-l-ba gata-či-si* '... (ты) собрала **только мусор**' (во втором предложении мы видим редупликацию аффикса; в третьем предложении *-mali-* функционирует определённо не как частица).

²⁵ Дз. Икэгами перевёл орокское *joonopu* так: «stick for steering a reindeer sledge» («палка для управления нартами») [Ikegami, 1997, p. 85].

²⁶ Из восьми приведённых здесь в качестве примеров «морских слов» пять состоят более чем из двух слогов. В этой связи уместно предложить следующий способ формального выявления лексических заимствований в тунгусо-маньчжурских языках (в том числе и в орокском): если «корневое слово» (т.е. слово,

Возможно, оленеводческие термины неизвестного происхождения предки ороков заимствовали ещё на континенте, а термины, имеющие отношение к морю, - из загадочного исчезнувшего языка сахалинских аборигенов.

При изучении орокско-нивхских параллелей существенны два вопроса: 1) направление заимствования (нивхский → орокский; нивхский ← орокский); 2) место заимствования (континент или Сахалин). О времени таких заимствований говорить пока рано, однако вряд ли языковые контакты ороков и нивхов происходили очень давно – скорее всего, речь может идти о нескольких последних столетиях.

Наиболее надёжным критерием определения направления заимствования, безусловно, является наличие словообразовательного аффикса в одном из сравниваемых слов (см. ниже о словообразовательном суффиксе *-q* в нивхском слове *vatq* ‘рукавицы’). Впрочем, этот критерий удастся применить сравнительно редко, поскольку и в нивхском, и в орокском довольно много слов, в которых невозможно выделить словообразовательный аффикс.

Менее надёжным критерием установления направления заимствования следует считать наличие параллели нивхскому слову только в орокском языке. Отсутствие соответствующих слов в родственных ему тунгусо-маньчжурских языках указывает, скорее всего, на то, что именно орокский заимствовал из нивхского, а не наоборот. При этом нельзя исключать возможность того, что оба языка – и нивхский, и орокский – могли заимствовать сравниваемые слова из какого-то третьего, нам не известного и уже исчезнувшего языка, на котором когда-то говорили на Сахалине.

Что касается вопроса о том, где было заимствовано то или иное нивхское слово, то решается он относительно просто: если соответствующего слова нет в генетически наиболее близком орокскому ульчском языке, то заимствование произошло на Сахалине. Не исключено, правда, что нивхское заимствование было утрачено ульчским, но сохранено орокским.

Лексических заимствований из нивхского языка в орокском значительно меньше, чем можно было бы ожидать, исходя из того, что и ороки, и нивхи являются на Сахалине непосредственными соседями.

совпадающее не только с основой, но и с корнем [Аврорин, 2000, с. 43]) включает более двух слогов, то это означает, что оно либо заимствовано, либо в нём имеется «скрытый», пока не обнаруженный словообразовательный суффикс.

Некоторые нивхские лексические заимствования в орокском языке относятся к континентальным, другие – к островным. Первые имеются, кроме орокского, также в некоторых родственных ему языках. Приведу примеры:

Орок. (И.) *taixunji* ‘бог моря’ (‘мифологический хозяин моря’. – А. П.), нег. *tajxuldin*²⁷ ‘дух-хозяин водной стихии и рыб’ [ССТМЯ, 1977, с. 152] (соответствующее слово, означающее ‘хозяйка моря и рыб’, есть в орокском языке [Аврорин, Лебедева; 1978, с. 229]), ср. нивх. *Tajŕŋand*²⁸ ‘хозяин моря, посылающий нивхам рыбу, тюленей’ [Крейнович, 2001, с. 505]. Л. Я. Штернберг отмечал, что по представлениям нивхов Млечный Путь – это след лыж хозяина моря *Taŕŋand* [Штернберг, 1908, с. 170]. Т. Хаттори, работавший с нивхами в районе Поронайска, приводит слово *tajŋŋant* ‘бог; создатель людей, Вселенной и всего, что в ней’ (*bal řajŋŋant* ‘бог горы (гор)’, *dol řajŋŋant* ‘бог моря’, *tly*²⁹ *řajŋŋant* ‘бог неба’) [Yamaguchi and Izutsu, 2004b, p. 55]. Интересно, что имя хозяина моря *Tajŕŋand* (*Tajŋŋant*) оформлено в нивхском языке как глагольное слово суффиксом *-nd* (*-nt*), на что обратил внимание Т. Хаттори в цитированной работе.

Орок. *tambakka*, *wambakka* (И.) ‘рукавицы (меховые)’, ульч. *wagbaŋi* ‘рукавицы (верх из рыбьей кожи, низ из собачьего меха)’, уд. *wambaxi* ‘рукавицы’, ср. нивх. (а.) *vamq* ‘рукавицы’³⁰. Интересно, что нивхское слово «дошло» даже до маньчжурского языка, ср. маньчж. *babuxa* ~ *babuxan* ‘перчатка’. Сравнимые слова интуитивно имеют общее происхождение, однако между ними нет закономерных звуковых соответствий. Свидетельством того, что приведённые слова тунгусо-маньчжурских языков имеют нивхское происхождение, является наличие в нивхском слове *vamq* ‘рукавицы’ словообразовательного суффикса *-q*, вероятно, представленного также в следующих нивх-

²⁷ Негидальское слово *tajxuldin* ‘хозяин рыбы’ записано Л. Я. Штернбергом [Штернберг, 1933, с. 547].

²⁸ Графемой ʄ в данной работе обозначается глухой коррелят *r*.

²⁹ В нивхских примерах в данной статье графемой *y* обозначается гласный среднего ряда среднего подъёма, аналогичный свойственному тунгусо-маньчжурским языкам гласному *э*; графема *y* латиницы соответствует графеме *ы* кириллицы в принятой ныне для нивхского языка системе письма, т.е. нивх. *tly* (на самом деле *tlə*) ‘небо’ в [Нивхско-русский словарь, 1970, с. 355] представлено как *тлы*.

³⁰ Отсутствие ссылки означает, что нивхский пример взят из словаря, составленного В. Н. Савельевой и Ч. М. Таксами [Нивхско-русский словарь, 1970].

ских названиях предметов одежды: *lar-q* 'рубашка; женское платье', *ha-q* 'шапка, любой головной убор', *o-q* 'шуба'.

Орок. (И.) *čilaŋai* 'северный ветер', ульч. *čilani* (в словосочетании *čilani xəduŋi* 'название северного ветра (дует правее³¹ *ooti*)'; буквально: ветер *čilani*. – П.) [Суник, 1985, с. 258], ср. нивх. (в.-с.) *tləŋ* ~ *tləŋi* 'восточный ветер' [Крейнович, 2001, с. 506]³². По моим данным орок. *čilaŋaj* означает 'восточный ветер', что совпадает со значением упомянутого нивх. (в.-с.) *tləŋ* ~ *tləŋi*, хотя понятно, что перевод на русский язык в таких случаях является весьма условным. В «Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков» приведены не только ульч. *čilaŋaj* 'ветер (северо-восточный с моря)' и орок. *čilanai* '1) ветер (южный); 2) юг', но также эвенк. (сахалинские говоры) *čalaŋ* 'ветер (западный)' [ССТМЯ, 1977, 380]³³. Что касается нивх. (в.-с.) *tləŋ* ~ *tləŋi* 'восточный ветер', то второй его вариант является омонимом нивхского восточно-сахалинского названия оленя (*tləŋi*); интересно, что в амурском диалекте нивхского языка олень называется *č^holŋi* [Нивхско-русский словарь, 1970, с. 451] – такие звуковые соответствия позволяют предположить, что когда-то и в амурском диалекте было название ветра определённого направления с начальным звуком *č^h*. Если такое предположение правильно, то и ульчское *čilani*, и орокское *čilaŋai* были заимствованы из языка амурских нивхов, причём тогда, когда и ульчский, и орокский ещё не были самостоятельными и относились к диалектному континууму, из которого со временем образовались нанайский, ульчский и орокский языки.

³¹ Так в оригинале.

³² У нивхов и у ороков, а также у родственных орокам народов Нижнего Амура не было названий стран света («восток», «юг», «запад», «север»), их в определённой степени заменяли слова типа «восточный ветер» (хотя на самом деле это, конечно, вряд ли ветер, дующий точно с востока); лишь в нанайском языке и отчасти в ульчском имеются названия стран света, причём слова эти были заимствованы из чжурчжэньского языка [Певнов, 1985, с. 106-108], что само по себе весьма важно, поскольку строго доказанных заимствований из чжурчжэньского в языках Приамурья нет, есть только значительное количество заимствований из маньчжурского.

³³ Сахалинское *čalaŋ* 'западный ветер' впервые записано Г. М. Василевич [Эвенкийско-русский словарь, 1958, с. 514], оно было включено как в «Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков» [ССТМЯ, 1977, с. 380], так и в «Глоссарий» в работе [Булатова, 1999, с. 112]; думаю, слово это было заимствовано сравнительно поздно сахалинскими эвенками у ороков (правда, в отношении точности передачи его значения у меня есть сомнения).

«Островных» заимствований из нивхского в орокском заметно больше, чем континентальных. По-видимому, уже на Сахалине из нивхского языка в орокский были заимствованы следующие слова:

орок. (И., О.³⁴, П.) *Doro* ‘Северный Сахалин’³⁵, ср. нивх. *Tro* ‘Тро (восточное побережье Сахалина)’ (именно так переведено нивхское слово в [Нивхско-русский словарь, 1970, с. 361]); вероятно, орок. *Doro* < нивх. *Tro*, если бы было иначе, то, например, стол по-нивхски назывался бы не *tyr*, а **try* (нивхское название стола заимствовано из тунгусо-маньчжурского источника, ср. ульч., нег., ороч., нан. *dərə* ‘стол’ < маньчж. *dərə* ‘стол’), иначе говоря, если **dərə* > *tər* (= *tyr*), то **Doro* должно бы было преобразоваться не в *Tro*, а в **Tor*;

³⁴ Следует иметь в виду, что «в основу «Орокско-русского словаря» был положен словарь «Сравнительного словаря ...», уточненный и проверенный в семантическом плане, что позволило сделать привлекаемые в качестве иллюстративного материала контексты» [Озолина, 2001, с. 6].

³⁵ В орокском языке слову *doro-nnee-ni* ‘ороки, живущие на севере Сахалина’ противопоставлено по значению слово *suu-nnee-ni* ‘ороки, живущие на Сахалине южнее’; согласно народной этимологии, последнее означает ‘люди солнца’. Действительно, солнце по-орокски называется *suun* (< **siyun*) или *suunə* (Дз. Икэгами перевёл второе слово как ‘солнечный свет’ [Ikegami, 1997, p. 194], однако мои информанты на севере Сахалина полагают, что на их диалекте слово *suunə* означает ‘солнце’). Красивая народная этимология, по всей видимости, неверна, поскольку в качестве имени собственного слово *Suu* употребляется в приводимых Дз. Икэгами орокских вариантах названия реки Поронай: *Sagji Suu*, *Sagji Suu unini*, *Daaji Sagji Suu* [Ikegami, 1997, p. 194]. Если переводить дословно, то эти названия означают соответственно ‘Старый Суу’, ‘река Старый Суу’, ‘Большой Старый Суу’. Однако первоначальным значением компонента *sagji* было не ‘старый’ – слова *sagji* (орок., нан.), *sagdi* (ульч.), *sagdi* (эвенк., нег.) относятся в тунгусо-маньчжурских языках к человеку (иногда к животным), но ни в коем случае не к неживым объектам – таким как река. В приведённых гидронимических словосочетаниях слово *sagji* когда-то имело, по-моему, значение ‘большой’, ср. ороч. *saagdi* ‘1) большой (по размеру, по значению), великий; 2) большой (по возрасту), старый; 3) старший’ [Аврурин, Лебедева; 1978, с. 220], уд. *sagdi* ‘большой’ [Шнейдер, 1936, с. 62]. Можно предположить, что при помощи словосочетания *Sagji Suu* (< **Sagdi Suu* ‘Большой Суу’) назвала реку Поронай некая орольская или, что менее вероятно, удэгейская группа населения, мигрировавшая на Сахалин, постепенно сменившая свой язык и вошедшая в состав ороков. Со временем исходное значение гидронима было забыто, но в процессе «забывания» произошло тавтологическое уточнение: двухкомпонентный гидроним некоторыми ороками (возможно, бывшими орочами) был расширен до трёхкомпонентного – *Daaji Sagji Suu*; самое интересное заключается в том, что орокским словом *daaji* ‘большой’ фактически перевели, продублировали утратившее своё значение неорокское (орочское?) по происхождению слово *sagji* (< **sagdi*) ‘большой’.

орок. (ССТМЯ, О.) *tawlu* 'пожар'³⁶, орок. (И.) *tawlu* 'лесной пожар', ср. нивх. (Поронайск) *tawlaŋ* 'дым (от пожара)' [Yamaguchi and Izutsu, 2004b, p. 55];

орок. (И.) *koŋ* 'лёд на реке', орок. (ССТМЯ, О.) *qo* 'весенний лёд', ср. нивх. (Поронайск) *qo* 'лёд весной' [Yamaguchi and Izutsu, 2004a, p. 30];

орок. (И.) *čonoŋ* 'угол (внутренний, напр., в доме) (форма винительного падежа *čonokkoŋ* [Ikegami, 1997, p. 35] указывает на то, что *čonoŋ* < **čonokoŋ*), орок. (ССТМЯ, О.) *čono*, *čonoŋo* 'угол'³⁷, ср. нивх. (а.) *t'on'x* 'угол'; интересно, что в орокском есть слово неизвестного происхождения, которое также обозначает угол, причём как внутренний, так и внешний: *oo* (И.)³⁸, *o* (ССТМЯ, О.);

орок. (И.) *lamu* 'небольшая волна', орок. (ССТМЯ) *lamu* 'волна (большая)', орок. (О.) *lamu* 'волна (морская)', ср. нивх. (Поронайск) *lam* 'небольшая волна' [Yamaguchi and Izutsu, 2004a, p. 30];

орок. (ССТМЯ, О.) *aami* 'кольцо, надевавшееся на большой палец при стрельбе из лука', ср. нивх. (в.-с.) *aŋm* 'кольцо, надевавшееся на палец при натягивании тетивы лука' [Крейнович, 2001, с. 487];

орок. (П.) *kalamuri* 'доска', ср. нивх. (в.-с.) *qalmr* 'доска' [Крейнович, 2001, с. 493];

орок. (ССТМЯ) *muskəri* '1) название дерева; 2) бат'³⁹, орок. (О.) *muskəri* '1) разновидность тополя; 2) бат (лодка)', ср. нивх. (в.-с.)

³⁶ Орок. *tawlu* 'пожар' ошибочно помещено в [ССТМЯ, 1977, с. 190] в одну словарную статью со словами, означающими 'огонь'. Огонь по-орокски называется *tawa*, элемент *-lu* формально совпадает с аффиксом со значением обладания ('имеющий ...'), форма **tawa-lu* 'с огнём' в принципе могла бы превратиться в *tawlu* '(лесной) пожар'. При кажущейся правдоподобности такая этимология исключена, потому что в [Озолиня, 2001, с. 333] имеется глагол (глагольная основа) *tawlu-* 'загореться, вспыхнуть'; эта глагольная основа не могла бы существовать, если бы сегмент *-lu* был суффиксом со значением обладания – существительные с этим показателем не транспонируются в глагольные основы.

³⁷ В «Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков» орок. *čono*, *čonoŋo* 'угол' сравнивается с удэгейским (хорский говор) *čoto* 'угол (внешний)' [ССТМЯ, 1977, с. 409], что неверно по причине отсутствия соответствия орокского *n* удэгейскому *t*.

³⁸ Дз. Икэгами перевёл орок. *oo* двумя японскими словами: *sumi* 'внутренний угол' и *kado* 'внешний угол' [Ikegami, 1997, p. 147].

³⁹ В «Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков» орок. *muskəri* ошибочно включено в словарную статью «МЭСУКТЭ виноград» [ССТМЯ, 1975, с. 572].

mus'kyr 'тополь' [Крейнович, 2001, с. 498]; слово *mus'kyr*, вероятно, является производным от *tu* 'лодка', поскольку сахалинские нивхи выдалбливали свои лодки из ствола тополя [Таксами, 1975, с. 66-67];

орок. (И.) *karka* 'луковица лилии (съедобная)', орок. (О.) *qarqa* 'кувшинка (съедобное растение)', ср. нивх. (в.-с.) *qarq* 'съедобная луковица дикой лилии' [Крейнович, 2001, с. 494], ср. также нивх. (а.) *qarq* 'синяя саранка' [Нивхско-русский словарь, 1970, с. 141];

орок. (П.) *čuu* 'фарватер'⁴⁰, ср. нивх. (в.-с.) *č'hi* 'фарватер' [Крейнович, 2001, с. 513];

орок. (И.) *panču* 'топор', ср. нивх. (в.-с.) *pand'u* 'инструмент, напоминающий топор' [Крейнович, 2001, с. 502]; в орокском отсутствует общетунгусоманьчжурское название топора (**sukə* < монг.), однако в этом языке представлены три заимствованных слова, обозначающие, вероятно, разные виды топоров: *toporo* (< русск. топор), *masaari* (< яп. *masakari*), *panču* (< нивх. (в.-с.) *pand'u*);

орок. (ССТМЯ, О.) *qaŋai* ~ *qaŋaj* 'навага', орок. (И.) *kaaŋai* 'какая-то рыба ('a kind of fish')', *kaaŋai ənini* 'треска' (буквально: мать рыбы *kaaŋai*. – П.), ср. нивх. (а.) *qaŋi* 'навага';

орок. (О.) *xairi*, *xajri* 'лососёвая икра, красная икра', орок. (ССТМЯ) *xairi* 'икра (рыбья, сушёная)', орок. (И.) *xairi* 'икра', ср. нивх. (а.) *həyr* 'икра' (на восточно-сахалинском диалекте икра называется *ŋauk*);

орок. (ССТМЯ) *xababi* '1) лёгкие; 2) внутренности'⁴¹, орок. (И., О.) *xababi* 'лёгкое, лёгкие', ср. нивх. (а.) *havaf* 'лёгкие';

орок. (И.) *ŋatuku* 'рука' (детское слово), ср. нивх. (в.-с.) *ŋat'x* 'нога' (орокское детское слово для ноги – *bəjiki*, ср. «взрослое» название ноги *bəgji*)⁴²;

⁴⁰ В «Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков» имеется словарная статья «**ЧУ фарватер**» [ССТМЯ, 1977, с. 410]; на мой взгляд, в этой статье допущены две ошибки: 1) вместо «Ороч. чу фарватер» должно быть «Орок. чу фарватер» (при этом гласный орокского слова, скорее всего, долгий); 2) нан. (найхинский говор и кур-урмийский «говор») *čora* 'фарватер' по формальным причинам не может быть связано с орокским (а на самом деле с орокским) *či* (*čuu*).

⁴¹ В «Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков» орок. *xababi* '1) лёгкие; 2) внутренности' помещено в словарную статью «КАПКАЛ- складывать вещи» [ССТМЯ, 1975, с. 376], что невозможно обосновать ни фонетически, ни семантически.

⁴² Удивительно, что нивхскому слову, означающему 'нога', соответствует орокское со значением 'рука' – стало быть, такое изменение семантики допустимо

орок. (ССТМЯ) *pulaqqar* '1) вдруг, сразу; 2) в то время как', орок. (И.) *pulakkaari* 'вдруг, сразу', орок. (О.) *pulaqqaar, pulaqqaari* '1) вдруг, сразу; 2) одновременно, в то время как', ср. нивх. (а.) *p^hlaqr* 'вдруг';

орок. (ССТМЯ) *saa! saa! saaya?!* 'где?! где?!', *saada* 'где', *saala* 'куда, до какого места', *saalada* '1) откуда; 2) с каких пор', *sare ~ sari* 'который', орок. (И.) *sari* 'который', *sala* 'куда', орок. (О.) *saada, saadu* 'где', орок. (П.) *saa?* 'где (находится)?' (вопросительная основа *sa-*. – П.), ср. нивх. (а.) *řa-g?* 'где?', *řa?* 'который?', *řain?* 'где?', *řaŋs?* 'сколько?' (вопросительная основа *řa-*. – П.); интересно, что основу *sa-* орокский язык заимствовал не из восточно-сахалинского, где соответствующая вопросительная основа представлена как *t^ha-*, а из какого-то варианта амурского диалекта, на котором, кстати, говорят на севере Сахалина;

орок. (ССТМЯ, О.) *udal ~ udala* 'лягушка'⁴³, орок. (И.) *udala* 'лягушка', ср. нивх. (а.) *ral* 'лягушка'; вероятно, архетипом нивхского названия лягушки следует считать **udal* или **udala* (ср. возможное аналогичное отпадение начального гласного в нивхском названии Амура *La*; допускаю, что нивхское *La* было заимствовано из чжурчжэньского или маньчжурского, где *ula* означает 'большая река' – например, маньж. *Saxal'an ula* 'Амур (буквально: чёрная (большая) река)', чж. *Xəlun ula* 'Амур' (ср. кит. *Xeilongjiang* 'Амур (буквально: (большая) река чёрного дракона)');

Удивительно, что при относительно слабом лексическом влиянии нивхского языка на орокский, в последнем есть нивхские заимствования, относящиеся к наиболее устойчивой лексике: *ŋojokko* 'яйцо' (ср. нивх. *ŋojeq* 'яйцо'), *koji* (северный диалект орокского языка) 'шея' (ср. нивх. *q^hos* 'шея')⁴⁴, *uniyəri* 'звезда' (ср. нивх. *in'yr* 'звезда', последнее

в детской речи. Ещё одно орокское детское слово – *ŋinaka ~ ŋanaka* 'щенок' – имеет эвенкийский по происхождению корень; наличие в детской речи заимствований свидетельствует о том, что родным языком некоторых орокских мам был эвенкийский, а также нивхский.

⁴³ Орокское *udal ~ udala* 'лягушка' ошибочно помещено в [ССТМЯ, 1977, с. 248] в словарную статью «УДУН дождь» – для этого нет формальных оснований (несоответствие гласных второго слога), да и семантические весьма ненадёжны ('дождь' > 'лягушка'?).

⁴⁴ Остаётся без объяснения, почему языки так охотно заимствуют слова, означающие 'шея', 'горло' – например, пратунгусо-маньчжурское **bilga* 'горло, глотка, пищевод' было заимствовано прачукотскокамчатским (ср. чук. *piŋun* '1) горло; 2) пищевод; 3) устье реки; 4) протока, соединяющая лагуну с морем', коряк.

сравнение приведено в [Kegami, 1997, p. 220]), *sa-* (вопросительная основа слов со значениями ‘который?’, ‘где?’, ‘куда?’, ‘откуда?’).

Интересно, что наряду с несколькими словами, принадлежащими к наиболее сохранным, устойчивым, орокский язык заимствовал из нивхского один суффикс, который по значению явно не относится к «грамматической периферии». Речь идёт о заимствовании орокского показателя императива 2-го лица *-ja* (множественное число *-ja-ltu*) из нивхского языка, ср. нивх. *-ja* (*vi-ja* ‘иди’, *bo-ja* ‘возьми’). Т. Цумагари называет орокскую форму императива на *-ja* «вежливой формой» [Tsumagari, 2009, p. 8]. По моим наблюдениям, эта форма императива имеет «разрешительно-согласительное» значение, напр.: *Gə ɲəpə-jə ɲəpə-jə* ‘Да ладно, иди, иди’ (из текста, продиктованного мне Е. А. Бибиковой в 2013 г.).

Таким образом, в количественном отношении влияние нивхского языка на орокский в целом было невелико (а в противоположном направлении минимально), однако заимствование редко заимствуемого (некоторые слова базисной лексики, показатель императива) даёт основание с большей серьёзностью и вниманием относиться к нивхско-орокским этническим и культурным историческим контактам.

СОКРАЩЕНИЯ:

- а. – амурский диалект нивхского языка
- в.-с. – восточно-сахалинский диалект нивхского языка
- кит. – китайский язык
- маньчж. – маньчжурский язык
- нан. – нанайский язык
- нег. – негидальский язык
- нивх. – нивхский язык
- орок. – орокский язык
- ороч. – орочский язык
- русск. – русский язык

pilyun ‘1) горло; 2) устье; 3) ствол ружья’), в то время как название горла (обычно дыхательного) в эвенкийском, эвенском, негидальском, ульчском и нанайском языках (**kawka*) заимствовано из чукотско-камчатских (ср. коряк. *kawkaw* ~ *kewkew* ‘хрящ’, чук. *kewkew* ‘1) хрящ; 2) дыхательное горло’; корякское и чукотское слова образованы, по всей видимости, посредством редупликации корня (что типично для этих языков), поэтому направление заимствования совершенно очевидно – из чукотско-камчатских в тунгусо-маньчжурские).

ССТМЯ – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков
уд. – удэгейский язык
ульч. – ульчский язык
чж. – чжурчжэньский язык
эвенк. – эвенкийский язык
яп. – японский язык

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

- Аврорин В.А.** Грамматика маньчжурского письменного языка. СПб.: Наука. 2000. 239 с.
- Аврорин В.А., Лебедева Е. П.** Ороцкие тексты и словарь. Л.: Наука. 1978. 264 с.
- Булатова Н.Я.** Язык сахалинских эвенков. СПб.: Б.&К. 1999. 115 с.
- Крейнович Е.А.** Нивхгу. Южно-Сахалинск: кн. изд., 2001. 520 с.
- Нивхско-русский словарь.** Составили В. Н. Савельева и Ч. М. Таксами. М.: Советская энциклопедия. 1970. 536 с.
- Озолиня Л.В.** Орокско-русский словарь. Новосибирск: Изд-во СО РАН., 2001. 420 с.
- Певнов А.М.** Чжурчжэньские названия стран света // Арсеньевские чтения: Тезисы докладов. Уссурийск, 1985. С. 106-108.
- Сравнительный словарь** тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Т. I. Л.: Наука. 1975. 672 с.
- Сравнительный словарь** тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Т. II. Л.: Наука. 1977. 992 с.
- Суник О.П.** Ульчский язык. Л.: Наука. 1985. 263 с.
- Таксами Ч.М.** Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Середина XIX – начало XX в. Л.: Наука. 1975. 238 с.
- Фасмер М.** Этимологический словарь русского языка. Т. I. М.: Прогресс. 1964. 562 с.
- Чукотско-русский словарь.** Составили Т. А. Молл, П. И. Инэнлиэкэй. Под редакцией П.Я. Скорика. Л.: Учпедгиз. 1957. 194 с.
- Шнейдер Е.Р.** Краткий удэйско-русский словарь. М.-Л.: Учпедгиз. 1936. 148 с.
- Штернберг Л.Я.** Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. 232 с.
- Штернберг Л.Я.** Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. 740 с.
- Эвенкийско-русский словарь.** Составила Г. М. Василевич. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей. 1958. 802 с.
- Ikegami Jirô.** A Dictionary of the Uilta Language Spoken on Sakhalin. Sapporo, «Hokkaido University Press». 1997. 292 p.
- Ikegami Jirô.** Researches on the Tungus Language. Tokyo, «Kyûko Shoin». 2001. 457 p.
- Tsumagari Toshiro.** Grammatical Outline of Uilta (Revised). // Journal of the Graduate School of Letters, Sapporo, Hokkaido University. Vol. 4. 2009. Pp. 1-21.
- Yamaguchi Kazuhiko and Izutsu Katsunobu** (eds.). Basic Vocabulary of the Nivkh Language (Poronaisk Dialect) // Bulletin of the Hokkaido Museum of Northern Peoples 13. Publication Series of Hattori Bunko 1. Abashiri, 2004 a. Pp. 23-35.
- Yamaguchi Kazuhiko and Izutsu Katsunobu** (eds.). Nivkh-English Lexical Materials (Poronaisk Dialect) // Bulletin of the Hokkaido Museum of Northern Peoples 13. Publication Series of Hattori Bunko 2. Abashiri, 2004 b. Pp. 36-58.

В.А. Тураев

ЭТНОЯЗЫКОВЫЕ ПРОЦЕССЫ НА РОССИЙСКОМ ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ В XVII-XX ВЕКАХ

Этнокультурное взаимодействие коренных народов с русскими, ставшее со второй половины XIX века весьма интенсивным и на юге Дальнего Востока, не могло не вызвать к жизни разнообразные лингвистические явления. Языковые контакты в зависимости от их характера и интенсивности могут иметь разные последствия: лексические заимствования, явления интеграции (употребление слов одного языка в другом) и интерференции (частичное совпадение единиц двух языков), различные виды билингвизма и многоязычия, свитчинг (употребление во время одного речевого акта двух языков), полная утрата (смена) языков. Все эти явления в той или иной степени проявились и в этнокультурных контактах на российском Дальнем Востоке.

Преобладающей тенденцией, безусловно, является проникновение в языки аборигенов русской лексики, при этом степень таких заимствований зависела как от продолжительности и интенсивности языковых контактов, так и от характера этнических отношений вообще. Некоторое представление о значимости последнего обстоятельства может дать ситуация с заимствованием русских слов в языках коренных народов Аляски, которая, как известно, долгое время была частью российской территории. Так, например, в современном алеутском языке продолжает сохраняться около 400 русских заимствований, в то время как в языке тлинкитов их всего 9. Это соотношение, по мнению М.Э. Краусс, «является лингвистическим отражением сопротивления, оказанного тлинкитами русским» [Краусс, 1981, с.157]. Как нам представляется, подобную ситуацию можно экстраполировать и на отношения русских с чукчами, которые по большому счету начались лишь в XX веке. Не менее любопытен и такой аспект. Как известно, контакты русских с эскимосами Чукотки до конца XIX века были эпизодическими, в этот период они гораздо чаще общались с американскими китобоями и торговцами. Как следствие – практически все заимствованные европейские торговые термины в языке сибирских эскимосов являются американскими, в то же время в языке

алюскинских эскимосов, которые впервые знакомились с европейской торговлей через русских, они по преимуществу русские. М.Э. Краусс приводит такие примеры: масло на языке алюскинских эскимосов – *maasslag*, а на языке сибирских – *para*, мыло на языке алюскинских эскимосов – *miilag*, а на языке сибирских – *suupa*.

На российском Дальнем Востоке процесс русских заимствований наиболее интенсивно шел в поселениях смешанного типа, где коренные народы на протяжении длительного времени жили вместе с русскими. Особенно много таких селений было на Камчатке. В конце XIX века из 63 камчатских 33 имели смешанное ительменско-русское население. В результате такого сожительства словарный состав ительменского языка обогащался за счет многочисленных русских заимствований, в т.ч. таких которые были характерны для русского языка в XVII–XVIII веках.

Основной приток русизмов в аборигенные языки Северо-Востока начинается с конца XVIII века. Длительные языковые контакты с русскими, а соответственно и более многочисленные заимствования, кроме ительменов были характерны для некоторых групп юкагиров, эвенков, эвенов и коряков на Охотском побережье. При этом большинство заимствованных слов на начальном этапе были существительными, определявшими новые предметы материальной культуры, которые входили в житейский обиход, предметы торговли, названия должностных лиц, географические названия, часть заимствований касалась реалий, относящихся ко времени христианизации коренного населения. Позднее в аборигенные языки входил пласт слов, отражавший культурные изменения – школа, учитель и др. Основным каналом заимствования на протяжении нескольких веков было восприятие русских слов на слух, по этой причине они нередко сильно искажались, но большинство русских заимствований бытует без изменения семантики.

Поскольку этнокультурное взаимодействие русских с разными этническими группами происходило неравномерно, то и число русских заимствований в территориальных диалектах и говорах аборигенных языков может существенно отличаться. Так, например, из 369 русизмов, выявленных Н.Е. Захаровой в эвенкийском языке, 214 (58%) встречаются, главным образом, в бытовой лексике языка эвенков Якутии, которые имели с русскими более длительное и интенсивное общение [Захарова, 2008, с.119].

Для большинства народов юга Дальнего Востока, а также народов, занятых оленеводством, основной пласт языковых заимствований приходится на советский период. Особенно это касается технической, политической и социально-экономической терминологии, которая в аборигенных языках почти полностью отсутствовала и усваивалась в основном в годы советской власти. В местных языках закрепились сотни слов из различных областей общественной жизни: общественно-политические термины (партия, совет, колхоз, съезд и др.), термины, связанные с производством (бригада, звено), названия учреждений (райком, институт, сельсовет), виды транспорта (самолет, трактор, вездеход), многочисленные военные термины, меры длины и веса, наименование профессий и т.п. В чукотском языке, кроме того, заимствованными являются названия всех дней недели кроме воскресенья.

С переходом на оседлый образ жизни и изменением формы хозяйствования, русские заимствования стали проникать в лексику даже такой специфической области как оленеводство (олeneвод, стадо и др.). Особенностью заимствованных в советское время слов является то, что в их фонетическом облике не произошло изменений. Их произношение приближается обычно к русскому. Характерная особенность русских заимствований состоит еще и в том, что русские слова, приобретенные в качестве синонимов, постепенно вытесняют собственные однозначные слова. Так, например, практически у всех народов Дальнего Востока есть свои названия рыболовных сетей, однако предпочтение повсеместно отдается русскому слову «сеть».

В советский период большое распространение получили лексические заимствования нерусских по происхождению слов, пришедшие в аборигенные языки через русский (интернационализмы).

Не избежал заимствований и русский язык. В русские диалекты и говоры Дальнего Востока вошло довольно много слов аборигенного происхождения. Одни из них (яранга, унты, торбаза, чум, чавыча и др.) постепенно вошли в русский литературный язык и стали широко известны на территории всей страны. Другие бытуют в языке местных русских, вошли в лексический фонд местных говоров русского языка. Одновременно из речи русских переселенцев исчезали слова, для которых в новой реальности не было предметной опоры и появлялись заимствованные, обозначающие новые для русских явления. Раньше всего заимствовались названия бытовых предметов, которые, отлича-

ясь приспособленностью к местным условиям, быстро вошли в жизнь русских: аргабас – ветхая одежда (из як.), алгажни – скребок для обработки шкур (из юк.), недресь – шкура оленя (из эвенк.), агеда – дорожные сапоги (из юк.), дюкак – сосед (из якут.), ураса – жилище конусообразной формы, хотон – помещение для скота (из якут.) и т.п. [Аникин, 2000]. Заимствуя названия тех или иных предметов, одним из них русские давали свои названия (дундук, бродки, куклянка и др.), у других оставляли первоначальное обозначение, лишь видоизменив на русский лад произношение: эгедэ – агеда; утэннгэ – утунга (торф); варзин – вардина (жердь); кенур – кинара (ремень); мавут – маут (аркан); мэкун – макун (багор, крючок) и т.п. [Чикачев, 1998, с.20–21]. Еще один вид заимствований – названия реалий чужой культуры, с которыми русские столкнулись в аборигенной среде: нимат – обычай делиться с соседями добычей (из эвенк.), шаман и др.

Яркой иллюстрацией механизма таких заимствований может быть история появления в лексике русских переселенцев на Амуре, а через них и в русском литературном языке, нанайского слова *кета* – название рыбы из семейства лососевых. В нанайском языке для обозначения есть другое слово – дава, словом *киата* нанайцы называют лишь так называемую «снулую» рыбу – уже оттаившую икру, которая после этого погибает. Русские на своей родине не сталкивались с таким явлением, следовательно, и основания для различия «снулой» и живой рыбы у них не было. Вот почему в лексику русских переселенцев вошло не слово дава, а киата, означающее необычное для переселенцев явление. Такое же переосмысление в говорах Сибири произошло в заимствованном из монгольских языков слове *чалдон*. В монгольских языках оно имело значение «бродяга», в сибирских русских говорах – «коренной сибиряк, старожил» [Федоров, 1982, с.81–89].

В бассейне Амура язык местных русских чаще всего пополнялся словами, заимствованными из нанайского языка, как наиболее распространенного на этой территории. Так, например, широко известная на Амуре плавная рыболовная сеть дяхарико на языке местных русских звучит как захарка. Другое нанайское слово ангалаори (ловить рыбу подо льдом сеткой анга) заимствовано местными русскими в виде ангальить с тем же значением. Широкую известность и употребление на всем Дальнем Востоке получило нанайское слово тала – блюдо из сырой рыбы [Оненко, 1967, с.55].

В результате взаимодействия русского и местных языков, сложились, как своеобразный языковой компромисс, говоры русских старожилов. В зависимости от числа выходцев из различных районов европейской России местные русские говоры формировались по-разному. Большинство старожильческих говоров Дальнего Востока сложились на севернорусской основе.

Было бы, однако, неверным рассматривать их формирование только как результат языкового взаимодействия на Дальнем Востоке. Определенная часть их лексики была почерпнута казаками во время продвижения на Дальний Восток из финно-угорских языков: вадига – глубокое тихое место (из коми-зырян.), лыва – лужа (из карельск.), хивус – сильный мороз (из коми), едома – возвышенность (из финск.) и др. [Федоров, 2000, с.57].

На Северо-Востоке выделены четыре группы русских говоров – нижнеколымская, среднеколымская, анадырско-охотская и индигирская [Зотов, 1984, с.88], каждая из которых имеет свои особенности. Характерная особенность нижнеколымского говора, возникшего в результате взаимодействия русского и юкагирского языков, – так называемое «сладкозвучие». Оно выражается в произношении «л» и «р» перед гласными как «й»: гойова вместо голова, хойосо вместо хорошо, найта вместо нарта, ййба вместо рыба; р перед твердыми согласными и гласными произносится как й: дойога вместо дорога, хойосо вместо хорошо; мягкие гласные, следующие за р, превращаются в ряде случаев в твердые: робаты вместо ребята. Звуки ч, ш, щ, ж по большей части заменяются звуками ц, с, з (чима вместо зима). Эта особенность, хотя и в меньшей степени, свойственна и среднеколымскому говору, который «вобрал в себя много якутских слов, приобрел некоторую якутскую фразировку и не совсем свойственное русской речи построение» [Рябков, 1887, с.16]. В низовьях Индигирки под воздействием юкагирского и эвенского языков сложился шаркающий говор: вместо свистящих «с» и «з» произносят шипящие: вешело вместо весело, жипун вместо зипун. Мягкий согласный «т» заменяется «ч», а шипящие звуки – свистящими: чело вместо тело, чихо вместо тихо, сапка вместо шапка, зивот вместо живот.

Под воздействием чуванского (юкагирского) языка сформировался марковский говор на Чукотке, по своим особенностям он близок колымским говорам. Близость эта, скорее всего, связана с переселе-

нием части колымских жителей на Анадырь в начале XIX века. Одна из особенностей марковского говора – выпадение интервокального «е»: знашь (знаешь), быват (бывает). Другая характерная черта – мягкое цоканье: цяй (чай), целовек (человек), чернота (чернота) и т.п. В марковском говоре личное местоимение третьего лица «они» имеет форму «оне», отсутствует дифференциация значения «кто» и «что». Местоимение «кто» часто употребляется при указании на неодушевленные предметы: коо говоришь (что говоришь), коо купишь (что купишь). Прилагательные именительного падежа единственного числа мужского рода оканчиваются не на «ый-ий», а на «ой»: русской (русский), красной (красный). В сочетании прилагательного с именем существительным среднего рода прилагательное используется в женском роде: «большая село», «маленькая ведро». Весьма характерны такие словесные выражения как «солить рыба», «зажечь свечка» и т.п. Характерны многочисленные лексические заимствования из языков соседних народов, а также усвоенные русскоговорящими предками чуванцев еще до прихода на реку Анадырь: урун – кровать (из якут.); глыза – кусок сахара; забуз – правда; гат – грязь; едушка – еда (главным образом рыба, из языка русских индигирщиков) и др.

У различных групп старожильческого населения Камчатки к концу XVIII в. на основе северорусского диалекта, на котором говорили первые покорители Камчатки, и местных ительменских языков сформировался так называемый камчадальский язык («камчатское наречие» русского языка). Исследователи выделяют в нем четыре говора: елизовский, долины реки Камчатки, большеерецкий и тигильский [Браславец, 1968а, с.92, 114]. На камчадальском языке до конца XIX в. говорили и даже писали многие камчатские жители. Наряду с русским языком им широко пользовались даже семьи офицеров и чиновников.

К. Дитмар характеризовал камчадальский язык как «необыкновенно неуклюжую русскую речь» с выражениями и словами более свойственными старинному русскому языку: «дивно» вместо «много», «шибко» вместо «очень», «мало-мало» вместо «так себе» [Дитмар, 2009, с.251]. Еще одной особенностью камчадальского языка было наличие вводных слов «однако», «видишь ты», а также повсеместное употребление частицы «ка» – «здесь-ка» вместо «здесь», «тама-ка» вместо «там». Зафиксирован и еще целый ряд особенностей «камчатского наречия». Гласный «и» в нем имеет более широкое образование, иногда совпадая с «э»: ресоват вместо рисовать, жапэрал вместо за-

пирал. Примечательная особенность говора камчадалов и камчатских русских – отвердение плавного «р» и его картавое произношение: прамо вместо прямо, тыпэр вместо теперь. Засвидетельствовано раздвоение артикуляции губных: хрибйот вместо хребет, овйос вместо овес, рэбйонок вместо ребенок [Браславец, 1968, с.15–106].

Камчадалская лексика использовалась, главным образом, для обозначения понятий, связанных с традиционным природопользованием, местных орудий рыболовства, деталей собачьей упряжи, в домашнем быту: «прикопотки» – летние чулки, носимые с торбазами, «пузанки» – мелкие гольцы, сваренные с потрохами, «кирижа» – блюдо из вареной рыбы, жира и шикши, «переножить» – ходить за зверем на лыжах по первому снегу, «здор» – жирное мясо, мозги и др. [Коллегов, 2011, с.118–119].

На говоры русского населения охотского побережья Магаданской области сильное влияние оказали корякский, эвенский и якутский языки. К. Дитмар писал о языке русских гижигинцев: «язык пересыпан чуждыми словами и оборотами, искажен инородным говором. Особенно распространены языки корякский и тунгусский, все жители не только понимают, но и бегло говорят на них» [Дитмар, 2009, с.333]. Старинный русский язык охотских камчадалов в настоящее время помнят лишь жители старшего возраста, однако, отдельные слова и выражения проникли и в современную речь: ара – рыба, отметавшая икру; казак – самец кеты; мама кайбудь? – мама здорова?

После того как Приамурье стало частью Российского государства, началось формирование амурских говоров русского населения. Поскольку первыми русскими здесь были забайкальские казаки, то образовался сплав забайкальских говоров, в которых преобладали северно-русские черты. Эти говоры также имеют фонетические, морфологические и прочие особенности – переход «е» в ударное «о» (пещёра, блёсна), произношение «и» вместо «е» (сивер), «о» или «а» вместо «е» (доржит, дёржит, задарживать) и т.п.

В настоящее время говоры русского старожильческого населения почти исчезли, во всяком случае, как средство общения они не существуют. Их повсеместно заменил литературный язык, хотя еще совсем недавно русские колымчане, например, откровенно смеялись над теми, кто говорил без «сладкозвучия», а о себе они говорили: «Какие мы юские – мы походчане, койимский найод» [Чи-

качев, 2007, с.220]. Вышел из употребления марковский говор, его особенности помнят сегодня несколько человек, хотя еще в 1930-е годы борьба учителей с диалектным произношением марковцев нередко воспринималось ими как посягательство на родной язык. В то же время отдельные элементы этих говоров (заимствованные слова, особенности произношения отдельных слов и звуков, частицы, особая интонация и др.) в той или иной степени сохраняются и в зависимости от ситуации могут использоваться как культурная ценность или средство этнической идентификации [Вахтин, 2001]. В языке русских, родившихся и прошедших социализацию на юге Дальнего Востока, до сих пор можно наблюдать фонетические особенности, свойственные в прошлом русским амурским говорам. Несмотря на вытеснение местных говоров русским литературным языком в глазах русских старожилов они не потеряли своей значимости. Так, например, более 42 % русских старожилов нижней Колымы в 2013 г. продолжали считать родным языком местный говор, более 80 % были убеждены, что для сохранения традиционной культуры поддержку в первую очередь необходимо оказывать местнорусскому говору [Антонов, 2014, с.125].

Лексические заимствования русскими Дальнего Востока не ограничиваются словами аборигенного происхождения. Обширные лексические пласты усвоены из языков наших восточных соседей – китайцев, корейцев, а в последние десятилетия и японцев. Первенство в этом отношении, безусловно, принадлежит маньчжурской и китайской топонимике. Китайские названия рек, гор и других географических объектов стали появляться на русских картах 60-х годов XIX века как следствие пребывания китайских отходников на российском Дальнем Востоке. К концу этого столетия китайские топонимы широко распространились на юге региона, стали вытеснять аборигенные названия и вошли в широкое употребление русскими жителями. Увеличение числа китайских географических названий на Дальнем Востоке наблюдается с севера на юг. На Амуре их немного, а вот карта Южно-Уссурийского края, составленная в 1888-1893 гг., изобилует китайскими названиями. Из 28 названий объектов в долине реки Сучан половину составляли китайские гидронимы. В долине реки Даубихэ из 40 географических объектов 27 названы по-китайски. Из 30 притоков реки Улахэ 29 имели китайские названия. Всего на юге Дальнего Востока было зафиксировано 620 китайских топонимических объектов, а

с учетом их многократного повторения в различных районах – более тысячи [Соловьев, 1975].

Китайская топонимика, став частью речевого общения и уже не воспринимавшаяся как китайская, благополучно существовала до рубежа 1960 – 1970-х годов, когда отношения между СССР и Китаем чрезвычайно обострились. В ответ на территориальные притязания китайских лидеров началась борьба со всем, что хотя бы отдаленно свидетельствовало о былом китайском присутствии на российском Дальнем Востоке. В начале 1970-х гг. все районы, населенные пункты и физико-географические объекты, в основе которых лежала китайская или китаизированная топонимика были переименованы. За прошедшие годы новые названия прижились, но китайская топонимика не исчезла из памяти. И сегодня многие дальневосточники, особенно старожилы, по-прежнему пользуются старыми названиями: бухта Шамора (Лазурная), мыс Тавайза (Муравьиный), река Сица (Тигровая) и др. Любопытно, что русские на охотском побережье Магаданской области игнорирует многие названия, данные географическим объектам в последние десятилетия топографами, предпочитая пользоваться привычной эвенской топонимикой: Туромча (Старт), Омкучан (Финиш) и др.

Языковая ситуация на Северо-Востоке к моменту прихода русских отличалась лингвистической пестротой. Территориальных вариантов (диалектов), пожалуй, не имел только один язык – чукотский. Для всех других была характерна диалектная раздробленность. Первенство по этой части, видимо, принадлежит ительменскому языку, неслучайно некоторые исследователи даже считают его «конгломератом языков» [Скорик, 1977, с.27–36]. Значительным числом диалектов отличался корякский язык. Г.В. Стеллер выделял в нем три диалекта, на самом деле их было гораздо больше: чавчувенский (язык коряков-оленьеводов), алуторский (ряд исследователей считает его самостоятельным языком), паренский, итканский, апукинский, паланский и др. До 20 диалектов и говоров, объединяемых в три наречия (восточное, среднее и западное), насчитывается в эвенском языке. Еще больше их в эвенкийском. Достаточно сказать, что только у восточных эвенков их более 20: олекминский, тунгирский, учурский, зейский, селемджинский, аянский, тугурский и др.

В XVII в. все эти говоры и диалекты еще сохраняли тесную связь с общетунгусским языком. Наряду с этим шел процесс выделения в

качестве самостоятельного языка эвенов. Особенности, отделявшие его от эвенкийского (сокращение суффиксов, усечение конечного согласного в корне, появление новых глагольных форм и др.), стали заметны уже в начале XVIII века. Широкое расселение тунгусов по Северо-Востоку, ассимиляция ими местных народов не могли не сопровождаться и дальнейшими фонетическими и лексическими изменениями. В их языке появились не характерные для эвенкийского языка звуко сочетания, заменялись некоторые общетунгусские слова. К XX веку язык эвенов изменился настолько, что стал малопонятен для эвенков и лишь в отдельных районах Колымы и Индигирки еще сохранял былую общность с эвенкийским [Василевич, 1958, с.92–106].

Не отличались языковой монолитностью и народы юга Дальнего Востока. В негидальском языке, в соответствии с двумя этнографическими группами негидальцев, существует два диалекта – верховский и низовский. Не исключено, впрочем, что в XVII веке предки современных негидальцев в языковом отношении были более монолитны. Появление диалектов – результат их тесных этнокультурных и языковых контактов с амурскими народами, прежде всего ульчами и нивхами. Диалектная картина нанайского языка представлена 10 диалектами в составе трех наречий. У нивхов исследователи выделяют три диалекта – амурский, северосахалинский и восточносахалинский. Столько же диалектов было в прошлом и в ороцком языке – тумнинский, хадинский и хунгарийский.

Далеко не все аборигенные языки или их диалекты, бытовавшие на Дальнем Востоке к приходу русских, дожили до наших дней. К настоящему времени на Северо-Востоке исчезли восточный и южный ительменские языки, старосиреникский у эскимосов, омокский, ходынский, анаульский у юкагиров. На юге Дальнего Востока России исчезли два языка – даурский, айнский. К настоящему времени утратил диалекты язык ороков (уильта), хотя еще в 1960 годы исследователи фиксировали у них два диалекта – северный (восточно-сахалинский) и южный (поронайский) [Сем и др., 2011]. Исчезновение языков (диалектов) связано с двумя основными причинами – исчезновением их носителей в результате военных столкновений с казаками, межэтнических конфликтов, высокой смертности от эпидемий и ассимилятивными процессами. Даурский и айнский языки исчезли в результате переселения их носителей в XVII веке (в Китай) и после второй мировой войны (в Японию).

Любопытную трансформацию претерпел чуванский язык. Будучи одним из языков юкагирской группы, он к середине XVIII века исчез, чтобы к настоящему времени вновь вернуться к жизни, но уже совсем в другом качестве. Чуванским языком сегодня считается либо один из говоров чукотского языка (у оленеводов), либо один из диалектов русского языка на Северо-Востоке – марковский говор.

Важной особенностью этноязыковых процессов в XVIII-XIX веках на Дальнем Востоке стало широкое распространение якутского языка, в т.ч. у русских. В конце XIX века И.И. Майнов писал о русских крестьянах Амгинской слободы, что они «не могли с полной свободой выражать свои мысли иначе, как по-якутски, сохранившихся в их памяти русских слов было достаточно только для простейших торговых сделок или для объяснения с начальством» [Майнов, 1898, с.166]. Лучше, чем родной, знали якутский язык русские Среднеколымска, предпочитавшие говорить между собой на якутском языке. По сообщениям И.А. Худякова (1868) русские крестьяне в Верхоянском округе «совсем позабыли русский язык и не слова не понимают по-русски». В 1897 г. во время первой всероссийской переписи русские усть-оленьского крестьянского общества, владевшие только якутским языком, показали свою этническую принадлежность как «крестьяне». Родной язык и культурные особенности они утратили еще в XVIII веке. В начале XIX века перешли на якутский язык русские усть-янского крестьянского общества. Вместе с языком к моменту переписи 1897 г. у них стали исчезать и русские имена: Семен стал Мокколоном, Гавриил – Сыллыхом, Григорий – Кубагаем и т.п. [Гурвич, 1966, с.196–197].

Широкое распространение получил якутский язык среди русских в Якутске. По свидетельству Ф.П. Врангеля (20-е гг. XIX в.), в высших кругах здешнего русского общества он играл такую же роль, как французский в российских столицах. Распространению якутского языка, по его мнению, способствовали особенности воспитания русских детей в Якутске: «ребенка с малолетства отдают обыкновенно какой-либо якутке, которая, вскормив посильно и по крайнему своему разумению, года через два или три возвращает воспитанника, конечно, уже несколько обьякученного, родителям» [Врангель, 2010, с.136–137].

Наибольшее влияние якутский язык оказал на язык эвенков и эвенов. Массовая миграция якутов в XVIII – первой половине XIX вв.

привела к ассимиляции ими значительной части алдано-майских эвенков. И.И. Майнов писал по этому поводу: «Смешение с якутами в этой местности происходило так давно и в таких широких пределах (нередко случаи повторительных, тройных и четверных помесей), что ныне в массе населения решительно преобладают особи с чисто якутским типом лица» [Майнов, 1898, с. VI]. Интенсивно шло объякучивание у оленекских эвенков. Этот процесс начался, скорее всего, еще в XVIII в. В 70-е годы XIX в. здешние эвенки сообщали А.Л. Чекановскому, что язык, обычаи и образ жизни якутов хорошо усвоили еще их деды [Василевич, 1962, с. 54].

Двуязычие – удел любой меньшей по численности этнической общины, оказавшейся в иноэтническом окружении, в новых социально-экономических и бытовых условиях. Желание быть понятыми своими более многочисленными соседями, с которыми связывают тысячи житейских ситуаций, заставляет активно осваивать язык этнического большинства. С другой стороны, двуязычие, как правило, предшествует утрате меньшинством своего языка. Переход коренных народов на русский язык с последующей утратой родного языка повсеместно происходил через этап двуязычия. Наиболее отчетливо этот процесс имел место у ительменов, некоторых групп юкагиров на Нижней Индигирке. Период двуязычия был характерен и для отдельных групп русских, оказавшихся в якутоязычном окружении, в процессе их перехода на якутский язык. На якутском языке на большей части Якутской области до конца XIX века кроме русских, говорили эвенки, эвены, верхнеколымские юкагиры, смешанное в этническом отношении население Охотского побережья. Можно без преувеличения сказать, что якутский язык в этот период был здесь языком межнационального общения. Единственной относительно свободной от якутского языка территорией были низовья Колымы и северная часть Верхоянского округа, где русские старожилы не только не утратили родного языка, но и сумели навязать его юкагирам и чуванцам. Правда, в результате сильно изменился и сам русский язык, о чем уже шла речь выше.

В настоящее время степень бытования эвенкийского языка в Якутии различна. В одних улусах (Оленекский, Усть-Майский и др.) отмечена полная его утрата, в других (Нерюнгринский) якутский и эвенкийский сосуществуют, но преобладает все-таки эвенкийский язык, наблюдается и взаимопроникновение языков (Алданский, Олек-

минский улусы). Во всех тематических группах эвенкийской лексики присутствуют якутские слова. Из 567 зафиксированных Н.Е. Захаровой в эвенкийском языке якутских слов семантические отклонения наблюдаются у 57, что составляет лишь 10% [Захарова, 2008, с.120]. Значит, большинство их бытует в эвенкийской речи без изменения семантики. Широко используется якутский язык и за пределами Якутии. На нем говорят многие эвенки Аяно-Майского района Хабаровского края и Селемджинского района Амурской области. Якутский язык по степени распространения среди эвенков и эвенов, живущих в Якутии, в ближайшие годы, видимо, сравняется с русским. В 2010 г. русским языком в Якутии владело 90 % эвенков, а якутским 80%, у эвенов соответственно 91% и 76%.

За пределами Якутии все большее распространение у коренных народов получал и русский язык. И.С. Гурвич цитирует безымянного автора, описывавшего Камчатку в 20-е гг. XIX века: «Нынешние жители совершенно почти обрусели и все без изъятия говорят по-русски, не оставляя и своего языка» [Гурвич, 1966, с.181]. Столь категорическое утверждение было не совсем верным. По замечанию К. Дитмара, двуязычие не было повсеместным явлением в долине реки Камчатки даже в середине XIX века. В Кирганиках, Машуре, Козыревске и других селах ительмены еще пользовались преимущественно родным языком. В Толбачиках женщины совсем не знали русского языка. К этому времени в основном перешли на русский язык лишь жители поселков вокруг Петропавловска, двуязычными были ительмены в среднем течении реки Камчатки, на западном побережье в основном сохранился родной язык при очень слабом знании русского.

Расширение этнокультурных контактов в XVIII-XIX вв., распространение якутского и русского языков обусловило появление в отдельных районах Дальнего Востока многоязычия. В середине XIX века подлинными «полиглотами» принято было считать нивхов. Из-за своеобразия их языка соседние народы не могли освоить нивхскую речь. Из всех народов, с которыми общались нивхи, их языком владели только ороки. А.В. Смоляк считала это обстоятельство свидетельством очень давних связей двух этих народов [Смоляк, 1975, с.181]. Ликвидировать языковые барьеры приходилось самим нивхам. На Нижнем Амуре многие из них владели негидальским и ульчским языками, на Сахалине – эвенкийским, айнским и орокским. Наиболее известным носителем такого многоязычия принято считать нивха По-

звейна, оказывавшего различные услуги экспедиции Г.И. Невельского. Кроме языка своих родителей (нивхского и эвенкийского) он мог говорить на якутском и китайском языках. В низовьях Амура языком межэтнического общения в том или ином районе становился обычно язык преобладающего народа. Так, в верхнем течении Амгуни все живущие здесь народы говорили по-негидальски. Орочи Тумнина общались со своими соседями по-нанайски, в то время как орочи с других рек этого языка не знали. По наблюдениям Б. Куфтина, орочи лучше понимали нанайцев, чем очень близких им по культуре удэгейцев. К началу XX в. многоязычие в бассейне Нижнего Амура пополнилось еще одним языком – русским. По данным В. Солярского, в начале XX в. по-русски говорили почти все мужчины-нанайцы, негидальцы, часть ульчей, большая часть нивхов, орочи Тумнина.

Как следует из материалов последних переписей, в ряде районов Дальнего Востока многоязычие продолжает сохраняться и сегодня, хотя уже и не в тех масштабах. Многие эвены и эвенки, живущие в якутском окружении, кроме родного и русского языка владеют якутским, некоторые юкагиры владеют родным, якутским, русским и чукотским языками, у удэгейцев есть люди, владеющие кроме родного и русского нанайским языком. В Якутии самым многоязычным, пожалуй, является Олекминский улус, в котором наблюдается якутско-русское, русско-якутское, татарско-русское двуязычие, эвенкийско-якутско-русское трехязычие [Аргунова и Васильева, 2000, с.225].

Вектор этноязыковых процессов кардинально изменился в XX веке, когда русские на Дальнем Востоке стали преобладающей частью населения. Любопытные данные о степени распространения русского языка среди аборигенных народов Сибири и Дальнего Востока к середине 1930-х годов содержатся в фонде Главного управления Северного морского пути Российского государственного архива экономики (бывший ЦГАНХ). Согласно этим сведениям, в 1936 г. были «знакомы с русским языком» все ительмены, алеуты, оседлые эвены и эвенки Охотского побережья, 75% нанайцев, 70% амурских нивхов, 60% нивхов Сахалина, эвенков и эвенов Якутии, 40% удэгейцев, 30% коряков, 25% эскимосов и 20% чукчей [РГАЭ. Ф.9570. Оп.2. Д.3458. Л.72].

Начиная с 1960-х гг. этноязыковые процессы у коренных народов приняли характер языковой ассимиляции. Это хорошо видно на примере уменьшения роли родного языка. У нанайцев доля считаю-

щих свой язык родным сократилась в 1959-1989 гг. с 87% до 44%, у эвенов – с 81 до 44, у эскимосов – с 84 до 52, у нивхов с 76 до 24, у орочей с 68 до 18 и т.п. [Национальный состав, 1991, с.22]. Распространению русскоязычия способствовал рост образовательного уровня коренных народов. Лица со средним и высшим образованием, а таких становилось все больше и больше, владеют русским языком, как правило, свободно.

У большинства народов языковой сдвиг сопровождается потерей языка своей национальности. Как следует из материалов переписи 2002 г. у чукчей родным языком владело лишь 45,7% охваченных переписью и это самый высокий показатель среди коренных народов Дальнего Востока. Далее идут эвены – 32,6%, коряки – 31% и юкагиры – 27,5%. На юге Дальнего Востока самый высокий процент владения родным языком у нанайцев – 26,5. У остальных народов эти показатели колеблются от трех с небольшим (ительмены, ороки) до 17 % (эвенки). По отдельным территориям проживания показатели владения родным языком могут отличаться. Так, например, у чукчей в Корякском округе родным языком владел 61%, у эвенов Хабаровского края – 40,4%, у эвенков Амурской области – 55,4%.

По данным переписи 2010 г. показатели владения родным языком у коренных народов Дальнего Востока еще более снизились и составляют у чукчей 28,7%, у эвенов – 22,5, у коряков – 18,3, у нанайцев – 6, у нивхов – 3,9. Появились народы, у которых число владеющих английским и немецким языками выше, чем родным. Следствием исчезновения родного языка из реальной жизни является быстрое падение его роли в качестве идентифицирующего фактора. Как показали этносоциологические исследования среди дальневосточных эвенков, этнообъединяющее значение родной язык имеет лишь для трети респондентов, да и для них он в большей степени – лишь символ этнической идентичности, чем существенный фактор [История и культурв Дальневосточных эвенков, 2010, с.297]. В эвенкийских селах, где язык сохраняется лучше, выше и его консолидирующая роль.

По оценке специалистов, все аборигенные языки Дальнего Востока принято относить к категории больных. Фактически мертвыми являются алеутский и керекский языки. Смертельно больны языки ороков, негидальцев, ительменов и удэгейцев. Серьезно больны эскимосский, юкагирский, нивхский, корякский, хронически больны орочский и ульчский [Языки. 2002, с.10].

Социально-исторические и политические причины разрушения языковой среды в XX веке хорошо известны. Определяющими факторами этноязыковой ситуации с начала 60-х годов стали ликвидация «неперспективных» поселений, переселение аборигенов в многонациональные поселки, укрупнение коллективных хозяйств и рост численности приезжего населения.

Укрупнение сел имело два серьезных негативных последствия для этноязыковой сферы. Насильственное переселение из родных мест привело к повышенной смертности лиц старших возрастов. В первые годы после переселения она фиксировалась практически у всех народов Дальнего Востока. Преждевременный и почти одновременный уход из жизни бабушек и дедушек – главных носителей родного языка не мог не сказаться на характере внутрисемейного языкового общения. Исчезла необходимость говорить на родном языке с родителями, которые в массе своей не знали русского языка.

Изменился и характер языкового общения в производственной сфере. Объединение колхозов в более крупные многоотраслевые хозяйства, последующее преобразование их в совхозы коренным образом изменило этническую структуру административно-управленческого персонала. Руководителями первых национальных хозяйств до конца 50-х годов были, как правило, представители местных народов, либо русские старожилы, знавшие язык, традиции и культуру аборигенов. Теперь к руководству пришли совсем другие люди, более грамотные, но весьма далекие от местной жизни. В этих условиях производственное двуязычие, столь характерное для первых аборигенных колхозов, повсеместно заменилось русскоязычием, родной язык был вытеснен вначале в моноэтнические коллективы (оленоводческие, зверобойные бригады), а затем и вообще из производственной сферы. Важным фактором распространения вначале национально-русского двуязычия, а затем и вытеснения родного языка вообще стала урбанизация, получившая широкое распространение в 70-е годы XX века.

Традиционная хозяйственная деятельность коренных народов долгие годы была своеобразным пристанищем родных языков, и всякие изменения в этой сфере мгновенно отражались на степени их бытования. У верхнебуреинских эвенков (Хабаровский край), например, оленеводство ликвидировали к концу 1960-х годов и уже к концу 1970-х родной язык сохранялся здесь менее, чем у половины

эвенкийского населения [Ермолова, 1991, с.119]. Обвальное падение в показателях владения родным языком, зафиксированное переписью 2010 года, тоже прямой результат деградации традиционных отраслей хозяйства, которая происходит последние 20 лет во всех районах Дальнего Востока.

Немалый вклад в процесс вытеснения родного языка и культуры внесла и советская школа. Школы-интернаты, ставшие основными учебными заведениями с середины 50-х гг., изначально ориентировались на овладение учащимися русским языком. Попытки детей разговаривать между собой на родном языке пресекались (считалось, что это мешает овладению русским языком). Над детьми, которые с трудом осваивали русский язык, смеялись учителя и товарищи. Все это вело к вынужденному отказу от родного языка. Эту тенденцию поддерживала и часть родителей, считавших хорошее знание русского языка важным условием благополучия своих детей.

К настоящему времени у большинства коренных народов Дальнего Востока бытование родных языков ограничивается преимущественно двумя сферами: семейное и бытовое общение лиц старших (иногда и средних) возрастов и обучение языку в детских садах и начальной школе. У чукчей, эскимосов, коряков, эвенов, некоторых групп эвенков на родном языке происходит общение внутри небольших производственных коллективов.

Письменность на родных языках, как сфера их бытования, характерна для немногих народов и в большинстве случаев имеет недолгую историю. На чукотском, корякском, эскимосском, ительменском, нанайском, нивхском, удэгейском, эвенкийском и эвенском языках письменность на латинской графической основе была создана в начале 30-х годов. Тогда же были опубликованы и первые издания на этих языках, главным образом учебной литературы. В 1937 г. латинскую графику заменили кириллицей, в связи с чем работы по разработке письменности у ительменов, нивхов и удэгейцев прекратились. У ительменов и нивхов они возобновились лишь в 80-е годы. У юкагиров письменность существует с 1969 года. В 70-е гг. на основе русской графики появилась письменность у ульчей. Проект письменности для негидальского языка был предложен в 1992 г. В 1993 г. он был утвержден администрацией Хабаровского края, но никаких изданий на нем так и не появилось. Бесписьменными продолжают оставаться орокский, орокский, чуванский, удэгейский языки.

По свидетельству лингвистов, появление письменности у некоторых народов в большинстве своем не привело к формированию литературных языков. Серьезным препятствием для их становления в таком качестве является сохраняющаяся диалектная раздробленность. По этой причине нередко приходилось менять сам литературный язык. Так, например, первоначально литературный язык у эвенков был создан на базе непского диалекта, а в 1962 г. в его основу был положен полигусовский говор подкаменно-тунгусских эвенков. Письменные языки, там, где они существуют, в большинстве своем так и не стали достоянием всего народа. Кроме того, в силу недолговременного существования они не оказывают значительного воздействия на диалекты, не влияют на их концентрацию [Эпова, 1985, с.50].

Сферой бытования родного языка письменность может считаться (и то в значительной степени условно) лишь у четырех народов Дальнего Востока – чукчей, коряков, эвенов и нанайцев. На их языках время от времени издается кроме учебной литературы общественно-политическая и художественная, в местных газетах публикуются отдельные, чаще двуязычные, странички. У других народов издание литературы на родных языках не идет дальше разовых акций. Так, например, у нивхов за последние годы изданы сказки в обработке В. Санги, двуязычный альбом Е.К. Ланиной «Нивхгу мролф тор» (Нивхские старинные традиции). У юкагиров на родном языке с 1969 г. осуществлено 10 изданий, у эскимосов за 60 лет существования письменности – около 90, главным образом учебники и учебные пособия [Языки. 2002]. Наблюдения показывают, что литература на родных языках, даже там, где она издается, не пользуется большим спросом у читателей. Читать предпочитают на русском языке. После развала СССР заметно сократилось использование родных языков на радиовещании и телевидении.

В начале 90-х годов во многих селах, где живут коренные народы, предпринимались попытки наладить преподавание родных языков в школе, однако, со временем этот энтузиазм начал угасать. Достаточно сказать, что даже в Якутии, где к изучению родных языков относились довольно серьезно, в середине 90-х гг. родные языки изучали в школе только 44,5% детей эвенов, 38,8% – эвенков, 45% – юкагиров. Эвены и эвенки не изучали родной язык в Булуномском, Жиганском, Анабарском, Усть-Майском и частично Оленекском улусах. Изучени-

ем родного языка были охвачены далеко не все даже якутские дети [Борисов, 1997, с.140].

Причин такого положения много. Серьезно затрудняет изучение родных языков скромное бюджетное финансирование, отсутствие соответствующих кадров, невысокий уровень языковой компетенции преподавателей там, где они есть. Кроме того, по мнению специалистов, работа школы в этом отношении малоэффективна, поскольку на родном языке почти не говорят в семьях. Изучение родного языка в школе в таких условиях приводит к тому, что ученик, завершив курс изучения родного языка, практически не может на нем общаться. Максимум, что можно ожидать в этом случае – это то, что дети, получив представление о языке предков, сохранят память о нем.

Важным фактором этноязыковой ассимиляции в XX в. стали и изменения в семейно-брачных отношениях. С ростом численности приезжих стали быстро расти и этнически смешанные семьи, в которых внутрисемейное общение возможно только на русском языке. Доля браков с приезжими у нанайцев в 1950-1990-х гг. выросла с 5,6 % до 63 % [История и культура нанайцев, 2003, с.58], у орочей – с 9 % до 82 % [История и культура орочей, 2001, с.31], амурских нивхов – с 12 % до 66 %, нивхов Сахалина – с 31% до 72 % [История и культура нивхов, 2008, с.51]. В Тугуро-Чумиканском районе Хабаровского края смешанные браки у эвенков стали определяющими в начале 80-х годов, в Аяно-Майском районе – с начала 90-х. У эвенков Верхнебураинского района за последние 20 лет вообще не заключено ни одного однонационального брака [История и культура дальневосточных эвенков, 2010, с.119]. На Северо-Востоке смешанные браки особенно распространены у ительменов. Их доля составляла более 85 % уже к началу 1980-х гг.

Ассимилятивное воздействие смешанных в этническом отношении семей на этноязыковую сферу будет возрастать. Это связано с устойчивой тенденцией к росту числа таких браков практически у всех коренных народов. Нельзя не учитывать и то, что новые семьи уже создают, и будут создавать в будущем в основном метисы во втором и третьем поколениях.

Росту смешанных браков во многом способствует и неблагоприятное соотношение полов. По данным переписи 2010 г. в Хабаровском крае, например, на 100 мужчин-эвенков в возрасте 20-34 года приходится 122 женщины. Такое же соотношение у нанайцев, почти такое

же (116) у нивхов. Получается, что для почти пятой части женщин у этих народов смешанный в этническом отношении брак – единственная возможность создать семью. Похожая картина и у других народов Дальнего Востока. В реальной жизни ситуация еще сложнее. При заключении браков в настоящее время важную роль играют психологические и культурные факторы. В целом социальный статус женщин у коренных народов выше, чем у мужчин, и далеко не каждая женщина соглашается связать свою жизнь с человеком, социально-культурные характеристики которого не соответствуют ожиданиям. Все это еще более усугубляет диспропорцию полов.

Языковую ассимиляцию принято считать важным этапом этнической ассимиляции вообще. Действительно, с утратой родного языка теснейшим образом связаны и потери многих других элементов этнической культуры. Вместе с тем, языковая ассимиляция далеко не всегда сопровождается ассимиляцией этнической. На чужой язык переходят многие народы, живущие в иноэтническом окружении. Достаточно вспомнить евреев, основным языком которых является господствующий язык того государства, в котором они живут. И это далеко не единичная ситуация. На английском языке, например, говорят многие народы, но от этого они не становятся англичанами.

Конечной стадией процесса ассимиляции является перемена этнического самосознания. Утрата языка, других элементов этнической культуры, столь характерные для народов Дальнего Востока в XX веке, не очень сказываются на их самосознании. Никто из них, говорящих только на русском языке, не перестает считать себя чукчей, эвенком, нанайцем и т.п.

Как показывают наши исследования, утрату родного языка аборигены переживают не так уж трагично. Среди молодежи это вообще не вызывает особых эмоций. С некоторой грустью об этом говорят люди старшего поколения, но и для них эти процессы не столь существенны. Причиной столь индифферентного отношения к проблеме языковой ассимиляции, на наш взгляд, является то, что коренные народы в условиях ассимилятивных процессов живут, по меньшей мере, 150 последних лет. Изменения, происходящие в языковой сфере по этой причине, воспринимаются не как ассимиляция, а как естественная этнокультурная и языковая эволюция. Некоторое беспокойство возникает лишь в периоды, когда количество накопившихся изменений неожиданно приобретает некое новое качество. Последний раз,

по нашим наблюдениям, это произошло в конце 1980-х гг., да и в этом случае оно было связано не столько с появлением новой качественной ситуации, сколько с процессом демократических преобразований, вызвавших заметный рост этнического самосознания.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

- Антонов Е.П.** Самосознание русских старожилов Нижней Колымы в контексте экономической и социокультурной трансформации // Известия ИГУ. Серия «История». 2014. Т. 7. С. 125.
- Аникин А.Е.** Этимологический словарь русских диалектов Сибири. М.; Новосибирск: Наука, 2000.
- Аргунова Т.В.** Васильева Р.И. Динамика этноязыковых процессов в современной социальной эволюции // Этносоциальное развитие Республики Саха (Якутия). Новосибирск: Наука, 2000. С.225.
- Борисов П.П.** Государственная языковая политика и языковая ситуация в общеобразовательных школах Республики Саха (Якутия) // Республика Саха (Якутия) на рубеже XX–XXI веков. Новосибирск: Наука, 1997. С.140.
- Браславец К.М.** Об источниках диалектологического изучения Камчатки // Народы Советского Дальнего Востока в дооктябрьский период истории СССР. Владивосток, 1968. С.15–106.
- Браславец К.М.** Диалектологический очерк Камчатки. Южно-Сахалинск, 1968а. С. 92, 114.
- Василевич Г.М.** К вопросу о тунгусах и ламутах Северо-Востока в XVII – XVIII вв. // Учёные записки Якутского филиала Института языка, литературы и истории. Якутск. 1958. Вып. 5. С. 92–106.
- Василевич Г.М.** Этнографические наблюдения и лингвистические записи А.Л. Чекановского // А.Л. Чекановский. Иркутск, 1962. С. 54.
- Вахтин Н.Б.** Языки народов Севера в XX веке. СПб., 2001.
- Врангель Ф. П.** Путешествие по Сибири и Ледовитому морю 1820–1824. М.: Эксмо, 2010. С. 136–137.
- Гурвич И.С.** Этническая история Северо-Востока Сибири. М., 1966. С.196–197.
- Дитмар К.** Поездки и пребывание в Камчатке в 1851 – 1855 гг. Исторический отчет по путевым дневникам. Петропавловск-Камчатский: «Новая книга», 2009. Ч.1. С. 251.
- Ермолова Н.В.** Современное этнокультурное развитие эвенков Амурской области // Этнокультурные процессы. Традиции и современность. Л., 1991. С.119.
- Захарова Н.Е.** Русские и якутские заимствования в эвенкийском языке // Эвенкийский этнос в начале третьего тысячелетия. Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2008. Вып.2. С.119.
- Зотов Г.В.** К проблеме диалектологии на Крайнем Северо-Востоке // Русские говоры Дальнего Востока. Хабаровск, 1984. С. 88.
- История и культура орочей:** историко-этнографич. очерки. СПб.: Наука, 2001. 176 с.
- История и культура нанайцев:** историко-этнографич. очерки. СПб.: Наука, 2003. 326 с.

- История и культура нивхов:** историко-этнографич. очерки. СПб.: Наука, 2008. 270 с.
- История и культура дальневосточных эвенков:** историко-этнографич. очерки. СПб.: Наука, 2010. 334 с.
- Коллегов В.Г., Селиванов Б.И.** Камчадалские заметки //Краеведческие записки. Петропавловск-Камчатский: Новая книга. 2011. Вып. 13. С.118-119.
- Краусс М.Э.** Языки коренного населения Аляски: прошлое, настоящее и будущее // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. М.: Наука, 1981. С. 157.
- Майнов И.И.** Некоторые данные о тунгусах Якутского края // Труды ВСО РГО. Иркутск, 1898. Т.13. Вып.2.
- Национальный состав** населения СССР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1991.
- Оненко С.Н.** Место и роль родных языков народов Сибири в современных условиях // Проблемы изучения национальных отношений в Сибири на современном этапе. Новосибирск, 1967. С.55.
- Рябков П.** Полярные страны Сибири (Заметки и наблюдения в Колымском округе) // Сибирский сборник. СПб., 1887.
- Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю.** Материалы по традиционной культуре, фольклору и языку ороков. Диалектологический орокско-русский словарь. Владивосток: Дальнаука, 2011. 156 с.
- Скорик П.Я.** К проблеме языковой общности аборигенов северо-востока Азии // Вопросы языкознания. 1977. №3. С.27–36.
- Смоляк А.В.** Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. М.: Наука, 1975. 232 с.
- Соловьев Ф.В.** Словарь китайских топонимов на территории советского Дальнего Востока. Владивосток. 1975.
- Федоров А.И.** Русский язык в Сибири // Вопросы языкознания. 1982. № 2. С. 81–89.
- Федоров А.И.** Заимствованная лексика в русских говорах Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. Серия: Филология, лингвистика. 2000. №4.
- Чикачев А.Г.** Юкагирские и эвенские слова в говоре северных русских старожилов Якутии // Языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1998.
- Чикачев А.Г.** Русские в Арктике: полярный вариант культуры. Историко-этнографические очерки. Новосибирск: Наука, 2007.
- Эпова М.В.** Современные языковые процессы у народностей Севера // Известия СО АН СССР. Серия истории, филологии и философии. 1985. №3. Вып.1.
- Языки народов России.** Красная книга. Энциклопедический словарь-справочник. М.: Academia, 2002.
- РГАЭ. Ф. 9570. Оп.2. Д.3458. Л.72.

А.Х. Гирфанова

К ИСТОРИИ УДЭГЕЙСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

С Лидией Ивановной Сем я проработала в секторе (затем отделе) Салтайских языков ЛО Института языкознания АН СССР (ныне Институт лингвистических исследований РАН) более 10 лет. Вспоминаю её со светлой грустью. Она была жизнерадостным, доброжелательным, позитивным человеком. Перед глазами обаятельная улыбка, звук торопливых, бодрых шагов. Она обладала редким качеством – радоваться чужим успехам, восхищаться красотой людей (как она любила и уважала своих информантов!) любимыми словами были «великолепно! изумительно!». Лидия Ивановна была рецензентом моей кандидатской диссертации, я участвовала в коллективной теме «Словообразование в тунгусо-маньчжурских языках» под руководством. Длительное время ей приходилось совмещать научную работу с преподаванием тунгусо-маньчжурских языков в РГПУ им. А.И. Герцена. Она принимала самое активное участие в общественной работе. Все это не дало ей возможности завершить работу над докторской диссертацией. А дома ждала семья. Невозможно забыть вкуснейшие пироги, рецептом которых с ней поделилась однажды соседка по ленинградской коммуналке в далекие послевоенные годы.

С Юрием Александрович не довелось общаться часто, но помню его инструктаж накануне моей первой поездки на Дальний Восток, когда он подробно рассказал, как туда лучше добираться и к кому обращаться за помощью. Особенно ценной оказалась рекомендация навещать чиновников по линии отделов Севера, которые старались оказывать всемерную помощь научным работникам. Без их помощи в доперестроечные времена устроиться в гостинице Хабаровска или Владивостока было практически невозможно.

Л.И. и Ю.А. Семы внесли большой вклад в изучение языка, фольклора, культуры тунгусо-маньчжурских народов, это пример продуктивного тандема. Конечно, им очень повезло, они застали те «благодатные» времена, когда на родных языках говорили дети, когда не редкостью были старики, которые вообще не знали русского. К сожалению, сейчас носителей многих тунгусо-маньчжурских языков можно пересчитать по пальцам, и часто – одной руки.

Одним из языков, которым в последнее время занималась Лидия Ивановна Сем, и который она преподавала в РГПУ им. А.И. Герцена, был удэгейский. Этот язык стал основным объектом изучения и для меня.

Как удалось установить, впервые этноним удэге появился в печати в статье, приписываемой Н.А. Пальчевскому* [Пальчевский, 1887]. Географы и этнографы, проводившие второй половине XIX в. исследования в бассейнах Амура и Уссури (В.П. Васильев, Л.И. Шренк, М.И. Венюков, Р.К. Маак), удэгейцев рассматривали не дифференцированно от других «инородцев». Их именовали ороचनाми, орочёнами, орочами. И лишь С.Н. Браиловский установил, что самоназванием приморских инородцев следует считать название удихэ (удеэ, удэ) [Браиловский, 1901, 149].

В источниках конца XIX – начала XX вв. удэгейский язык был представлен в основном списком слов, дающими лишь общее впечатление о восприятии речи на слух. Так, в отчете А.Л. Бельковича читаем: «...и самый язык их представляет смесь каких-то подчас совершенно неуловимых гортанных и носовых звуков, кои очень трудны для произношения, а тем более для правильной передачи их на бумагу при помощи нашего алфавита» [Белькович, 1896, 30]. Удэгейские названия реалий традиционной культуры, чаще всего записанные «на слух», можно найти и в современных работах.

Встречающиеся уже у Р.К. Маака удэгейские названия некоторых видов животных и растений переданы в соответствии с правилами русского правописания, напр. кэнга «олень настоящий», огби «лось» и т.п. (ср. кәңа, огбё). Фиксацию некоторых удэгейских слов можно найти у И.П. Надарова [1887], В.П. Маргаритова [1888], С.Леонтовича [1896] и др. Список из 1000 слов приводит в своей монографии С.Н. Браиловский [1901].

Первая попытка более точной передачи удэгейского произношения была предпринята В.К. Арсеньевым. О точности его записей можно судить по изданию архивного «Русско-орочского словаря», потребовавшего заметных усилий по расшифровке специфической арсеньевской транскрипции, также опиравшейся на русскую орфографию, и отождествлению зафиксированных словоформ и словосочетаний [Арсеньев 2008].

В 1920-е годы встал вопрос о создании алфавитов для языков национальных меньшинств. Многие из них были бесписьменными, либо пользовались арабским (тюркские народы) или старо-монгольским алфавитом. Стоял выбор между латиницей и кириллицей. Латинский алфавит казался политически нейтральным; учитывалась и его максимальная распространенность в мире. В 1919 году научный отдел Наркомпроса принял решение о введении латинского шрифта для всех народностей, населяющих территорию республики. В 1920-30-е гг. по стране прокатилась волна латинизации, все неславянские народы, в том числе и удэгейцы перешли на латинский алфавит. Обсуждался вопрос и о переходе на латиницу русского языка. По этому поводу Н.Ф. Яковлев* писал: «Русский алфавит представляет собою безусловный анахронизм – род графического барьера, разобщающий наиболее численную группу народов Союза, как от революционного Востока, так и от трудовых масс и пролетариата Запада» [Яковлев, 1930].

Квалифицированное описание удэгейского языка и его внедрение в систему школьного обучения начинается в 1930-х гг., когда к выполнению этих задач приступает Е.Р. Шнейдер. Однако, во второй половине 1930-х годов ситуация изменилась. Был взят курс на распространение русского языка, алфавиты для языков народов СССР стали строить на кириллической основе.

В 1932 г. впервые на удэгейском языке опубликован написанный Е.Р. Шнейдером учебник «Наша грамота» (“Mintionofi”), за которым последовали и другие школьные пособия. В 1936 г. на латинском алфавите вышел в свет «Краткий удэйско-русский словарь» с приложением грамматического очерка (ок. 3 тыс. слов), в 1937г. увидели свет «Материалы по языку аннойских удэ», весь тираж книги был уничтожен в связи с арестом Е.Р. Шнейдера в том же году. Чудом уцелели несколько экземпляров. Оставленное Шнейдером наследие бесценно, это безупречная фиксация языкового материала, которая по сей день остается камертоном для всех удэгеистов.

Е.Р. Шнейдер успел также выпустить, вернее, перевести на удэгейский язык с использованием кириллицы учебник арифметики [По-

* Пальчевский Николай Александрович (1862–1909), видный деятель Общества изучения Амурского края, ученый-лесничий, ботаник. Исследователь юга Дальнего Востока. Принимал участие в экспедиции В. К. Арсеньева в 1906 году, не входя в состав основного отряда, обследовал побережье Японского моря.

пова, 1937], который можно считать высококвалифицированным образцом того, как это должно выглядеть.

Во время Отечественной войны, преподавание на удэгейском языке постепенно прекращается и практически не возобновляется позже.

Мне довелось совершенно неожиданно провести важный эксперимент. Предыстория такова. Я начала исследования удэгейского языка в 1980-е гг. в селе Гвасюги района имени Лазо Хабаровского края, где проживают представители хорско-аннойского говора, положенного в основу удэгейского языка. Несколько человек в возрасте старше 55 лет, впервые выступавших в роли информантов, попросили разрешения подготовиться дома письменно, а потом это «озвучить» на магнитофон. Соглашаясь, я и представить не могла, насколько полезным это окажется впоследствии. Некоторые материалы были записаны на кириллице, а некоторые на латинском алфавите, так как эти лица посещали удэгейскую школу в то время, когда там велось преподавание на удэгейском языке с использованием латиницы. Сочетание таких записей послужило позднее базой для разработки нового удэгейского алфавита в отделе алтайских языков ЛО ИЯ АН СССР.

В архивных материалах первого удэгейского писателя Джанси Кимонко, автора известной книги «Там, где бежит Сукпай» (1950), обнаружился планировавшийся им к изданию букварь, точнее, разработанный алфавит, который полностью совпадает с вариантом, предложенным отделом алтайских языков ЛО ИЯ АН СССР. Отстаивая правоту своей позиции, я опиралась на данные, в том числе, и этого эксперимента.

Необходимо заметить, что латинская транскрипция Е.Шнейдера, поразительно точно передающая фонетические особенности удэгейской речи середины 1930-х гг., фонематически все же имеет некоторые спорные моменты. Не прояснили фонологического статуса экспериментальные исследования, проведенные на кафедре фонетики Ленинградского государственного университета, под руководством Л.Р. Зиндера и М.И. Матусевич. Наиболее проблематичной оказалась система вокализма. Этот вопрос до сих пор не могут уяснить некоторые исследователи, которые, как правило, не имеют специальной подготовки. К огромному сожалению, не обладая достаточными те-

* Николай Феофанович Яковлев (1892–1974) – кавказовед, фонолог и социолингвист, активный участник языкового строительства и борьбы с безграмотностью в 1920–1930-е годы.

оретическими и практическими знаниями в удэгейском языке, они позволяют себе активно вторгаться в написание учебников и пособий, повторяя ошибки первопроходцев. В результате, новоявленная учебная литература вызывает стойкое неприятие местного населения, особенно тех, кто еще помнит, как говорили их предшественники.

Хотелось бы особо отметить необходимость критического отношения к способам передачи фонетического облика слов и содержательного осмысления текстов, представляющих бесписьменную языковую традицию. Так, например, К.А. Новикова обращала внимание на то, что «не у всех исследователей тунгусо-маньчжурских языков существует четкое разграничение фонологической (или фонематической) и фонетической транскрипций. Применяя фонологическую транскрипцию, эти исследователи нередко обозначают не только фонемы, но и некоторые их оттенки, а применяя фонетическую транскрипцию, указывают далеко не все существенные для фонетической характеристики языка оттенки фонем» [Новикова, 1961, с.30–31].

Свою фонологическую интерпретацию удэгейской фонетики (очень спорную) предложил М.Д. Симонов [Симонов, 1988]. На этой основе он разработал орфографию, которая использовалась в издании фольклорных материалов [Фольклор, 1998] и в препринте «Словаря удэгейского языка», отражала только хорский диалект и фольклорные тексты, обладающие своей языковой спецификой, в том числе в области лексики [Кялундзиги, 1998-1999]. Сам М.Д. Симонов был специалистом по эвенкийскому языку, к работе над удэгейским материалом его привлекла Е.П. Лебедева, проигнорировав специалистов отдела алтайских языков ЛО ИЯ АН СССР (ИЛИ РАН).

К огромному сожалению, вариант Симонова был принят в качестве основного на заседании отдела народов Севера Хабаровского крайисполкома под руководством г-на Закосовского. Во время обсуждения не было ни одного специалиста по удэгейскому языку.

Альтернативный вариант удэгейского алфавита был составлен крупнейшим тунгусо-маньчжуроведом страны профессором О.П. Суником, обсужден и принят на заседании отдела алтайских языков в присутствии ведущих алтаистов д.ф.н. В.И. Рассадина и д.ф.н. В.А. Роббека. По непонятным причинам, мнение авторитетнейших специалистов было проигнорировано.

С другой стороны, нас активно поддерживали переживающие за судьбы народа местные жители, среди которых были писатель Нико-

лай Семенович Дункай, известный приморский журналист и краевед Евгений Алексеевич Суворов, единственный из числа народностей Севера кандидат физико-математических наук Петр Батанеевич Суляндзига и др.

Тем не менее, при поддержке хабаровской администрации была издана «Азбука», подготовленная к печати В.Т. Кялундзигой, с использованием алфавита, вызывающего стойкое неприятие местного населения. К тому же она излишне перегружает школьников младших классов на факультативных уроках, которые ведутся в гвасюгинской школе. Создавая алфавиты, необходимо, прежде всего, думать о тех, кто им будет пользоваться, а не удовлетворять свои авторские амбиции.

К огромному сожалению, стихия перестройки напрямую затронула и науку, открыв дорогу настоящему дилетантизму. Не хочется приводить фамилии «любителей» удэгейского языка, которые, не имея соответствующей подготовки, но имея административный ресурс, считают себя вправе диктовать свое видение проблемы. В результате – страдает дело.

В селе Красный Яр Приморского края не ведется даже факультативного преподавания удэгейского языка, в Гвасюгах оно держится на энтузиазме учительницы Н.И. Андреевой, которая вынуждена лавировать между навязываемым вариантом и предложенным нами, наиболее простым и пригодном для использования, составленном с учетом опыта алфавитов других тунгусо-маньчжурских языков. А тем временем уходят «последние из удэге».

Летом 2015 года мне довелось побывать в изучаемом регионе спустя семь лет. В каждом из упомянутых сел с огромным трудом удалось поработать с двумя информантами, которым уже под 80 лет. Они были вынуждены с трудом припоминать, как говорили предшественники, поскольку в повседневном общении уже не пользуются родным языком, живут вне традиционной среды общения, а вне среды язык не функционирует в полной мере.

ЛИТЕРАТУРА:

Арсеньев В.К. Русско-орочский словарь. Материалы по языку и традиционной культуре орочей и удэгейцев / Сост., [подготовка текстов и научное редактирование] А. Х. Гирфановой и Н. Л. Сухачева. СПб., 2008 (Общество изучения Амурского края; СПбГУ). 495 с.

- Белькович А.Л.** Из дневника члена Приамурского отдела Имп. географич. общества во время экспедиции по исследованию Уссурийского края летом 1894 г. Хабаровск, 1896 (Труды ПОИРГО за 1895 г.)
- Браиловский С.Н.** Тазы или удихэ (Опыт этнографического исследования). Владивосток, 1901 (отдельн. оттиск из журн.: «Живая старина» (СПб). Вып. 2-4)
- Гирфанова А.Х.** Из истории удэгейской лексикографии (к описанию лексики языка агглютинативного типа) // Лингвистика. История лингвистики. Социолингвистика / Проблемы современного теоретического и синхронно-описательного языкознания. Вып. 5. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. С. 88–98.
- Кялундзюги–Симонова** словарь удэгейского языка: удэгейско-русский-удэгейский (Препринт) / Сост. В.Т. Кялундзюга и М.Д. Симонов. Издан А.Ф. Маевичем. Стеншев, 1998–1999. Т.1-3.
- Леонтович С.** Краткий русско-ороченский словарь с грамматической заметкой. Наречие бассейна р. Тумнин. Владивосток, 1896 (Зап. Общества изучения Амурского края. Т. 5. Вып. 2). 147 с.
- Маак Р.К.** Путешествие по долине реки Усури. СПб., 1861.
- Маргаритов В.П.** Об орочах Императорской гавани. СПб., 1888.
- Надаров И.П.** Северно-Уссурийский край. СПб., 1887 (Зап. Имп. русского географич. общества. Т. 17. № 1). С.73–165.
- Новикова К.А.** Проект единой фонетической транскрипции для тунгусо-маньчжурских языков. М.; Л., 1961
- Пальчевский Н.А.** Перепись по бассейну р. Иман // Дальний Восток (Владивосток). 1897. № 46-47.
- Попова Н.С.** Арифметика. Тэнэдэлуи школа татусинкуни. Уч. арифм. для нач. шк. Ч.1. На удэйский перевел Е.Р. Шнейдер. Л.-М., 1937.
- Симонов М.Д.** Фонологическая система удэгейского языка // Историко-типологические исследования по тунгусо-маньчжурским языкам. Новосибирск, 1988.
- Суник О.П.** Удэгейский язык // Языки народов СССР. Л., 1968. Т. 5.
- Фольклор удэгейцев:** ниманку, тэлунгу, екэ / Сост. М.Д. Симонов, В.Т. Кялундзюга, М.М. Хасанова. Новосибирск: Наука. Сиб. Предприятие РАН., 1998. – 558 с.
- Шнейдер Е.Р.** Краткий удэйско-русский словарь. С приложением грамматического очерка. М.; Л., 1936. 147 с.
- Шнейдер Е.Р.** Материалы по языку аннойских удэ. М.; Л., 1937.
- Яковлев Н.Ф.** За латинизацию русского алфавита // Культура и письменность Востока, книга 6. Баку, 1930.

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

Ю.В. Аргудяева

ПРИМОРЬЕ – КИТАЙ – ЮЖНАЯ АМЕРИКА: ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В ЭМИГРАЦИИ*

Своим интересом к культуре восточнославянских народов (русские, украинцы и белорусы) на Дальнем Востоке я во многом обязана Ю.А. и Л.И. Семам. Они стояли у истоков современной этнографической науки на Дальнем Востоке и мы, начинающие исследователи, многому у них учились. Под их руководством я и стала заниматься изучением восточнославянских народов, их хозяйственной деятельностью, материальным и семейным бытом, обрядами. В последние годы особое внимание уделяю этнокультурным сообществам русских Дальнего Востока и, в частности, старообрядцам. Прибывшие на берега Тихого океана в разные годы, они создали здесь региональный вариант русской культуры, в 1920–1930-е годы часть их эмигрировала в Северо-Восточный Китай, а оттуда – в 1960–1970-е годы – в Южную и Северную Америку, сумев и там сохранить русскую культуру.

Цель данной статьи – на основе различных источников, в том числе полевых материалов автора, охарактеризовать миграцию старообрядцев с юга Дальнего Востока в Китай и на американский континент. Пожив длительное время в Аргентине, Бразилии, Боливии и Уругвае, часть из них переехала в США (штаты Орегон и Аляска), другие решили вернуться на историческую Родину. Прибыв в 2009–2011 гг. в Приморский край по Программе переселения соотечественников, они и поделились информацией о своей длительной «одиссее», повседневной жизни в Маньчжурии и в Южной Америке.

Переселенцы из Латинской Америки – потомки старообрядцев, которые спасались от религиозных преследований российского государства в зарубежье (Польша, Турция и др.), в верховьях Волги и за Уралом, а в первой трети XX в. – на западе (Синьцзян) и востоке

(Маньчжурия) Китая. Здесь было создано несколько старообрядческих поселений, в которых сохранялись этнокультурные, в том числе религиозные, русские традиции. В Маньчжурии расселились как поповцы, так и беспоповцы, среди которых преобладали часовенные (переходное между поповцами и беспоповцами согласие).

Условия жизни на сибирских и восточных просторах России закалили их, вынудили жить исключительно собственным хозяйством с опорой на местные природные ресурсы, позволявшие заниматься не только традиционным хлебопашеством, но и различными таёжными промыслами.

Революционные события 1917 г., гражданская война, коллективизация и атеизация повлекли за собой бегство староверов-часовенных из России. В 1920-х и начале 1930-х годов часть их переселилась с Алтая в китайский Синьцзян, другие – из Приморья и Приамурья в Маньчжурию. Здесь староверы осели недалеко от Харбина, создав несколько деревень с крепкими крестьянскими хозяйствами. Старообрядцев, живших в Синьцзяне, впоследствии стали называть «синьцзянцами», а обосновавшихся в Маньчжурии – «харбинцами». Эти региональные названия они получили уже в США, куда в 1960 – 1970-е годы переехали из Южной Америки. Ещё одна региональная группа русских старообрядцев – «турчане», жившие с XVIII в. Турции, были вывезены в 1960-х гг. непосредственно в США и в Южной Америке не жили.

Приход в Маньчжурию в 1945 г. Красной армии обернулся для старообрядцев новой трагедией: много взрослых мужчин из старообрядческих посёлков была арестована за «незаконный переход границы» (в 30-е годы!) и попала в лагерь. Их семьи, оставшиеся в Маньчжурии без основных работников, столкнулись с большими трудностями.

Жизнь русских в Китае в послевоенные годы изменилась и в результате внутри китайских событий: власти ужесточили систему налогов, ввели ограничения на сенокос, заготовку леса и т.д. В конце 1948 г. началось массовое «раскулачивание» китайских крестьян. Этот процесс затронул и посёлки старообрядцев. Убежав от раскулачивания в СССР, теперь они столкнулись с ним в Китае. Уже через год после провозглашения КНР (1949), в Китае начался новый

* Работа выполнена в рамках проекта ДВФУ «История этнокультурного развития и социокультурного взаимодействия народов Азиатско-Тихоокеанского региона». Код проекта 14-08-05-36_и.

эксперимент – стали создаваться колхозы, обобществление скота и сельскохозяйственного инвентаря. Русские наравне с китайцами стали получать фиксированную зарплату, которой едва хватало на пропитание. Старообрядцы, предпочитавшие вести частное хозяйство, не приветствовали происходившие перемены. Начинается интенсивная внутренняя (в пределах Маньчжурии) миграция старообрядцев-беспоповцев. Одной из важнейших причин стала, как уже говорилось, отправка в лагеря работоспособного мужского населения. В старообрядческих деревнях остались женщины с детьми, на которых легли все основные заботы. Поэтому многие такие семьи, оставшись без отцов и старших сыновей, перебрались к родственникам в другие старообрядческие деревни или переселились в другие места, где создали новые поселения.

Еще одна причина внутренней миграции – исчезновение в окрестностях старообрядческих деревень дикого зверя в результате интенсивного промысла. Староверы в своих воспоминаниях неоднократно говорили, что они «идут за зверем». Уходят дикие животные в более глухие места – мигрируют за ними и люди.

После прихода в Маньчжурию Красной армии всех русских стали агитировать принять советское гражданство, получить советские паспорта и выехать в СССР в основном на освоение целинных земель. Некоторые на этот призыв откликнулись. Отправилась в Россию и часть старообрядческих семей, в основном из числа тех, чьи сыновья или мужья освободились из заключения. Согласно выехать в СССР быстро оформляли документы.

Старообрядцам, оставшимся в Китае и пожелавшим выехать в другие страны, советские консульства и китайские власти продолжительное время препятствовали выезду из КНР. Приходилось ждать разрешения на новую эмиграцию нескольких лет. Однако с 1949 года коммунистические власти Китая стали недвусмысленно «выдавливать» старообрядцев как нежелательный элемент в стране.

О выезде из Китая старообрядцы начали хлопотать в начале 1950-х гг. К этому времени в Гонконге работала организация «Совет церквей», которая оказывала помощь всем желающим выехать из Китая: получала въездные визы, оплачивала проезды.

В китайской полиции от старообрядцев, желающих попасть в Гонконг, требовали справку о снятии с учета в советском консульстве. Советские власти этому всячески препятствовали. Приходилось за-

полнять многочисленные анкеты, в течение многих месяцев, а то и лет ожидать решения властей.

С середины 1950-х гг. из глубинных районов Китая старообрядцы со скромными пожитками, семья за семьей, на попутном транспорте добирались до ближайшей железнодорожной станции, а оттуда отправлялись в Тяньцзинь [Валихов, ПМА]. Из Тяньцзиня не разрешали вывозить китайские деньги, валюту, драгоценности (сережки, кольца). Всех строго досматривали. Многие, чтобы сохранить вырученные от продажи урожая и скота деньги, зашивали их в шашмуры (женские головные уборы), в тряпичные куклы, прятали под ободки берестяных туесков, в высверленные отверстия деревянных ящиков. Кое-что удавалось провезти, а в Гонконге обменять на местные деньги. Большинство, однако, к моменту выезда из Гонконга остались без всяких средств.

Из Тяньцзиня в Гонконг старообрядцы добирались с помощью различных благотворительных организаций. В Гонконге жили от нескольких месяцев до года. Продержаться в этом городе им помогали Международный Красный Крест и Всемирный совет церквей. Старообрядцы жили за счет этих организаций. Большую помощь оказала Федерация русских благотворительных организаций (Нью-Йорк – Сан-Франциско), созданная вскоре после окончания Второй мировой войны, когда 52 русских общественных организаций объединились для помощи русским беженцам по всему миру.

Из Гонконга старообрядцы разъезжались по разным странам Азиатско-Тихоокеанского региона. Немногочисленные семьи попали в Австралию и Новую Зеландию. Но большинство выехало в Бразилию. Принимали по несколько семей и другие южноамериканские страны – Аргентина, Уругвай, Чили [Зенюхин, ПМА]. На американский континент старообрядцев отправляли на морских грузовых и пассажирских судах, на самолетах. Путь проходил через Индию, Швейцарию, Италию, Францию, Египет [Усольцев, ПМА].

Одну из групп харбинцев отправили из Гонконга в Северную Америку – в Лос-Анжелес. Организацию работы со старообрядцами в этом городе взяло на себя общество «Гуманити Коллс (Humanity Calls– Гуманность зовёт). Огромную помощь оказали молokane, прибывшие сюда еще в начале XX века. 17 мая 1958 г. старообрядцы с запасом семян, удобрений, инструментами, сельскохозяйственным инвентарём, одеждой, подаренных американцами, на пароходе

«Brazil-Maru», направились в Бразилию. Всего в период с 27 мая по 26 июня 1958 г. в эту страну приехало 385 старообрядцев [Муравьев, 1958]. Там их встретили местные представители, которые помогали поселиться и обустроиться.

В Бразилии Всемирная организация церковей купила старообрядцам по 25 гектаров земли на семью. Сообщая об условиях их будущего проживания на новом месте, организаторы переселения рисовали радужную картину: «имеется прекрасный лес, где можно охотиться..., озеро и река, пригодные для рыболовства. Часть земли приготовлена под пашни. В год можно получать по три урожая. Устроено временное жильё для всех переселенцев» [Участие Федерации, 1958, л.45].

В реальности всё оказалось иначе. Купленная земля оказалось малопригодной для земледелия. Вместо большой реки оказался маленький ключик, а вместо озера — искусственные бассейны, в которых могли купаться только дети. К тому же, на выделенном участке были построены только 4 дома. Они не вместили всех прибывших, и старообрядцы построили еще 4 барака, в которых разместились 450 человек [Куликов, 1958, л.60, 69].

В первое время положение переселенцев было трудным: природа и окружающая обстановка совершенно иные, чем в России или Китае [Лысова, 2008, с.401–402]. К тому же многие приехали без средств, приходилось подрабатывать уместных немцев-меннонитов, заготавливать дрова для поездов. Все это не смущало старообрядцев, трудные условия они воспринимали достойно. Выручала природная смекалка, которая помогала сохранять народные традиции [Валихов, ПМА].

Прибывшие в Бразилию старообрядцы образовали 4 поселка. Селились семьями, решили группы не разделять. Официального названия поселки не имели. Их называли по фамилиям жителей: Ревтовка – жили Ревтовы, Бодуновы, Черемновы, Ануфриевы; Куликовка (Куликовы, Селетковы, Постниковы, Басаргины, Ревтовы); Мергеновка (Мурачёвы, Куцевы, Гостевские, Зыковы). У четвертого поселка названия вообще не было. Там жили те, кого никто в свои посёлки не принял [Валихов, ПМА; Якунин, ПМА].

Организаторы переселения не оставляли старообрядцев без внимания: в первый год вспахали землю, дали на дома материал, выделили деньги для приобретения лошадей, на каждый посёлок дали по трактору, в течение года бесплатно кормили [Мартюшев, 2009, с.656].

И все же настоящего удовлетворения от переезда в Бразилию старообрядцы не получили. Природные условия страны (жара, низкие цены на зерно, обилие насекомых и др.) не устраивали. Часть семей при помощи спонсоров-молокан перебралась в США. Другие при первой возможности переехали в Аргентину, Боливию, Парагвай, Уругвай, Чили.

В Боливию несколько семей старообрядцев прибыли в начале 1980-х гг. Основные причины переезда – радушный прием со стороны боливийского правительства, заинтересованность в старообрядцах местных промышленников – производителей растительного масла. Они заключали со старообрядцами договоры на производство сои, выдавали кредиты под посев [Мурачев, ПМА]. К тому же местная земля могла давать урожай без удобрений. Старообрядческая община в Боливии стала одной из самых крепких в Латинской Америке. Сегодня в Боливии общины русских старообрядцев объединяют около 2000 чел., две трети говорящих в этой стране по-русски [Наумов, 2012]. Примерно такая же старообрядческая община сложилась и в Уругвае.

Жители старообрядческих деревень в отдаленных районах Боливии (Ла-Пас, Санта-Крус, Кочабамба, Бени) занимаются животноводством и земледелием, выращивая рис, кукурузу, пшеницу, бананы, ананасы, подсолнухи, сою. Боливийские старообрядцы бережно хранят свои традиции. Они строго соблюдают религиозный календарь. В каждой старообрядческой деревне имеется молельный дом с иконами, литыми из металла. Молятся старообрядцы под руководством начётчика. В воскресенье и в праздники молитва занимает несколько часов, взрослые выстаивают на ногах, несмотря на 40-градусную жару. Старообрядцы считают, что долгая молитва не отнимает силы, а наоборот, их придает. В эти дни работать запрещено, никто не осмеливается нарушить правило. Все они – старообрядцы – беспоповцы.

В отличие от других русских поселений в Америке, где дети уже почти не говорят по-русски и многие растворились среди местных жителей или вовсе ушли в города, в Боливии староверы сохранили русский язык и православную веру. Даже современные старообрядцы, которые не только сами никогда не бывали в России, но чьи отцы и деды родились либо в Китае, либо в Южной Америке, общаются по-русски, как и их предки сто лет назад в Сибири или на Дальнем Востоке [Жаринов, 2003]. Русский язык сохраняется благодаря уси-

лиям общины. Дети до семилетнего возраста воспитываются только в деревне. Учителя (из своих же членов общины) преподают им чтение и письмо, чтобы уметь читать священные книги, написанные на церковно-славянском языке, матери рассказывают русские сказки, передающиеся из поколения в поколение. Затем дети начинают ходить в обычную испано-говорящую сельскую школу.

Строго следуют старообрядцы и бытовым канонам, в которых существуют понятия «чистое» и «поганое». Все продукты, употребляемые в пищу, они выращивают сами. Если предполагается обед в чужом доме, пищу и даже воду приносят с собой. Не принимают они и «чужой» алкоголь, поэтому никогда не ходят в кафе и рестораны, из спиртных напитков пьют только брагу собственного приготовления. Просмотр телевизора, посещение кинотеатров, чтение светской литературы, Интернет строго запрещено. Обычно старoverы не поют светских песен, стремясь сохранять благочестие.

Особые требования предъявляют старообрядцы родственным связям. Каждая семья заинтересована в том, чтобы их дети, как можно раньше (самый подходящий возраст 13–15 лет), нашли себе спутника жизни. Но даже с дальними родственниками (до восьми степеней кровного, а также духовного родства) браки категорически запрещены. Молодым старообрядцам приходится искать брачную пару в других странах, где существуют старообрядческие общины, порой за тысячи километров от дома. Старoverческие поселения разбросаны по всему американскому континенту от Аргентины до Канады, а также в России. Смешанных браков с местными жителями бывает мало. Если русская выходит замуж за боливийца, он обязан принять православную веру, одеваться в русскую традиционную одежду, и соблюдать религиозные традиции. Неудивительно, что такие свадьбы случаются крайне редко.

В соответствии с установленными канонами, женщина должна иметь столько детей, «сколько Бог даст», предохраняться от беременности считается грехом. Роды обычно проходят в деревне, женщине помогают бабки-повитухи. В больницу обращаются, в крайнем случае – при трудных родах.

Несмотря на сопротивление старообрядцев внешнему влиянию и цивилизации, полностью отказаться от них не удастся. Ряд продуктов – соль, сахар, растительное масло – приходится покупать в магазине. У некоторых имеются портативные телевизоры, которые

смотрят тайком, приглушив звук. У старообрядцев Боливии, как и у староверов других стран, изменения происходят, прежде всего, в хозяйственной жизни и в быту. В этих сферах жизнедеятельности широко используется современная техника (трактора, машины, холодильники, стиральные и швейные машины и др.), электричество. Иное дело – духовная жизнь. Религиозные каноны и праздники сохраняются стойко. Семейные торжества справляются с соблюдением русских традиций, с песнями, которые не противоречат религиозным установкам.

За время пребывания староверов в Боливии в этой стране сменилось много президентов, но никогда старообрядцы не имели сложностей с властями. Серьезные проблемы начались с приходом президента Эво Моралеса, одной из главных фигур «левого поворота» в Латинской Америке и первого лидера Боливии, посетившего Россию. Этот политик выступает как поборник идей социализма, антиимпериализма и защитник индейских общин, в которых многие индейские племена продолжают сохранять свой уклад жизни. По мнению исследователей, он стремится изгнать из создаваемого им индейского государства «чужеродные элементы», к числу которых относятся иностранцы, белые боливийцы и русские старообрядцы. Неудивительно, что у староверов появились «проблемы» с землей. Именно после этого активизировался процесс переселения старообрядцев в Россию, сначала из Боливии, а потом и из других латиноамериканских государств, где у власти стоят правители, которые входят в «Боливарианский альянс» или симпатизируют ему [Карякин, 2013]. Кроме того, по словам самих старообрядцев, их потянуло на родину предков, о которой они знали от отцов и дедов [Мурачев, ПМА]. Российский МИД помогает репатриации старообрядцев, хотя многие предпочитают не Россию, а своих единоверцев в США.

В Уругвае деревня русских староверов находится в 170 км от Монтевидео. У деревни нет официального названия, местные уругвайцы зовут Колония Офир, в счетах электрической компании она именуется Camino de los barbudos (Дорога бородачей). Основана деревня в 1966 г. переселенцами из Бразилии (16 семей). Поначалу они обрабатывали 51 га земли, работали по найму. Сейчас у староверов 800 га, каждая семья имеет два–три трактора [Злобин, 2012].

Уругвайская община известна строгими нравами, в поисках невест сюда приезжают женихи-старообрядцы из многих стран. В ста-

рообрядческих поселениях часто гостит кто-то из молодежи: родители посылают детей к единоверцам, живущим в других странах и на других материках, пусть поживут у родных и знакомых, приглядятся, может быть, найдут свою судьбу. Разводы у старообрядцев запрещены за единственным исключением – если от одного из супругов исходит угроза для жизни другому.

Жители селения Офир имеют тесные родственные связи со староверами в штатах Орегон и Аляска США [Ефимова И., Ефимова А., 2008, с.405–410]. Как и в других старообрядческих поселениях, здесь не принимают пищу вместе с иноверцами и не используют их посуду.

В уругвайской общине говорят исключительно по-русски, детей в местные школы не отдают, хотя местные власти настаивают. Все дети по несколько часов в день занимаются в своей школе, в едином для всех классе с преподавателем-старообрядцем. Они учатся чтению, читают церковные книги, изучают русский язык, арифметику и немного испанский, чтобы иметь возможность общения с местным населением [Килин, ПМА].

В деревне выращивают овощи, кукурузу, пшеницу, подсолнечник и ячмень, который покупают предприятия пивоводства. Женщины готовят творог, сыр, сметану и продают их в соседних населенных пунктах. Дети работают рядом с родителями с малых лет. Занимаются и рыболовством в реках Уругвай и Рио-Негро, это приносит неплохой доход. Некоторые уезжают периодически на заработки – в основном на Аляску. Женщины-старообрядки – отличные вышивальщицы. Заказы на работы некоторых поступают из многих зарубежных общин, особенно из США, и стоимость их доходит до 200 долл. за изделие [Фефелова, ПМА].

В местную больницу старообрядцы обращаются крайне редко, разве что при тяжелых травмах или трудной беременности. Находясь там, стараются не пить неосвященную воду и, поев мирской пищи, потом замаливают грех: число молитв соответствует проступку. Лечатся, преимущественно при помощи народной медицины. Как и в других местах, старообрядцы Уругвая не смотрят телевизор, не слушают радио, не читают газет. Быть в курсе событий помогают поездки в ближайший город. Иногда совершаются и более дальние путешествия.

Примечательно, что практически все старообрядцы, родившиеся в Боливии, Бразилии или Уругвае и имеющие гражданство этих госу-

дарств, своей родиной все же считают Россию. Желание перебраться в Россию у многих южноамериканских старообрядцев возникло давно. Особенно оно усилилось в последние годы благодаря развитию отношений их стран с Россией и появлению российской программы по добровольному переселению соотечественников. Ею и воспользовались некоторые старообрядцы из Уругвая и Боливии – потомки тех, кто эмигрировали из Приморья в Маньчжурию в 1930-е годы, спасаясь от раскулачивания и коллективизации.

Первые южноамериканские старообрядцы (Килины) прибыли в Приморский край в 2009 г. из Уругвая и поселились в таёжном селе Дерсу Красноармейского района. Следующей стала группа из Боливии, связанная родственными узами с уругвайскими переселенцами. Она остановилась в Корфовке Октябрьского района и прожила там около года. Эти старообрядцы прибыли в Приморье по краевой целевой программе «Об оказании содействия добровольному переселению в Российскую федерацию соотечественников, проживающих за рубежом». Основная цель программы — стабилизация демографической ситуации в крае, которая в настоящее время характеризуется снижением общей численности населения за счет естественной убыли и миграционного оттока.

Старообрядцы Корфовки не пожелали остаться в людном месте и предпочли перебраться в Дерсу. Таким образом, все старообрядцы, переселившиеся из Уругвая и Боливии в Приморье в 2009–2011 гг. оказались в селе Дерсу. Их в настоящее время более 80 чел. По их словам, это первый десант старообрядцев Боливии и Уругвая, желающих возвратиться на землю своих предков. В Южной Америке остались их взрослые сыновья со своими семьями и другие родственники. Они ждут положительных вестей об адаптации на дальневосточной земле от своих, теперь уже приморских, родственников. Старообрядческая молодежь с. Дерсу укореняется в Дальневосточном регионе: несколько девушек вступили в брак с юношами-старообрядцами из Хабаровского края и Еврейской автономной области, а юноши взяли в жёны старообрядок из приморских селений Соболевка и Самарга Тернейского района. В 2014г. прибыли из Боливии ещё две старообрядческие семьи, которые поселились в селах Богуславец и Любитовка Красноармейского района.

Адаптация южноамериканских старообрядцев к местной природной среде проходит успешно. Иное дело – хозяйственная и соци-

альная ситуации. В этих сферах возникло много проблем, которые до сих пор не решены районными и краевыми властями. Особенно сложная проблема с выделением пахотных земель. Старообрядческие семьи – исконные землепашцы и в большинстве своем многодетны, что в определённой степени может способствовать решению сложной для Приморского края демографической проблемы. Земля – основной источник их существования. Она кормила их и во времена скитаний по окраинам России, в годы эмиграции в Маньчжурии. На южноамериканском континенте они обрабатывали сотни и тысячи гектаров земельных угодий, очень надеялись, что и по возвращению на Родину земля станет основным местом их работы и основным источником их жизнеобеспечения. Однако, несмотря на обещания и обилие заброшенных в крае земель, проблема так и не решена до сих пор. Есть проблемы и с обустройством дорог, медицинским обслуживанием, школьным образованием детей.

Тем не менее, процесс адаптации пусть медленно, но постепенно налаживается, можно надеяться, что не только для этих старообрядческих семей, но и их родственников, ещё проживающих в Южной Америке и желающих вернуться на землю предков, их одиссея рано или поздно завершится на их исторической Родине.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

- Валихов С.Ф.** Полевые материалы автора (далее: ПМА) // Информация Валихова Сильверста Фёдоровича (г. Вудбурн, штат Орегон, США).
- Ефимова И., Ефимова А.** Чтобы русский язык не теряли // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XIV Междунар. съезду славистов. Языки славянских культур. М., 2008.
- Жаринов Д.** До боли Родная, Родная Боливия // Аэрофлот (Aeroflot Inflight Magazine). 2003. Июль–август.
- Зенюхин М.А.** ПМА // Информация Зенюхина Макара Афанасьевича (г. Вудбурн, штат Орегон, США).
- Злобин А.** Русские барбудас: старообрядцы в Уругвае. Электронный ресурс: vojnik.org/unity/6 (дата обращения 30. 05. 2012).
- Карякин А.** Старообрядцы в Латинской Америке. Электронный ресурс: oko-planet.su/politik/politikist/172715-staroobrvadcv-v-latinskov-amerike.html (дата обращения 19. 05. 2013).
- Килин Ф.С.** ПМА // Информация Килина Фёдора Савельевича (с. Дерсу, Приморский край).
- Куликов А.С.** Письмо от 22 авг. 1958 г. // МРК — Музей-архив Русской культуры в г. Сан-Франциско (США).

- Лысова А.Н.** Китай – Бразилия – США // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XIV Междунар. съезду славистов. М.: Языки славянских культур, 2008.
- Мартюшев П.Г.** Вот как русские делают // Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: в 2 т. М.: Ин-т Ди-Дик, Квадрига, 2009.
- Муравьев А.** – директор Latino-американской конторы (письмо) // МРК – Музей-архив Русской культуры в г. Сан-Франциско (США). 1958.
- Мурачев У.Е.** ПМА // Информация Мурачева Ульяна Ефремовича (с. Дерсу, Приморский край).
- Наумов А.** «Старообрядческая» Боливия. Электронный ресурс: http://ricolor.org/rz/latin_amerika/bi/b_r/1/ (дата обращения 30. 05. 2012).
- Усольцев И.Г.** ПМА // Информация Усольцева Ивана Гурьяновича (г. Вудбурн, штат Орегон, США).
- Участие Федерации** русских благотворительных организаций в США в переселении староверов из Маньчжурии в Бразилию // МРК – Музей-архив Русской культуры в г. Сан-Франциско (США). 1958.
- Фефелова А.Ф.** ПМА // Информация Фефеловой Агафьи Фёдоровны (с. Дерсу, Приморский край).
- Якунин В.П.** ПМА // Информация Якунина Виктора Пименовича (с. Николаевск, штат Аляска, США).

Е.В. Рудникова (Шаньшина)

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ И УЧАСТНИКАХ ОЛГОН-ГОРИНСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ В.К. АРСЕНЬЕВА 1917-1918 гг.: (полевые дневники А.Н. Липского).

Имя Альберта Николаевича Липского (1890-1973) знают многие исследователи традиционной культуры коренных народов Дальнего Востока. Он являлся современником сложного периода в истории России – революции, войны, террор. Это была эпоха, жестоко ломавшая судьбы и разрушающая души многих людей. Личная судьба Липского не стала исключением [Вайнштейн, 2003]. В центре внимания находится малоизвестный сюжет «Олгон-Горинская экспедиция В.К.Арсеньева (ноябрь 1917 г. – январь 1918 г.)», одним из участников которой был А.Н. Липский. С этим временем связано также начало

его этнографической работы у нанайцев. В экспедиции Липский принял участие под фамилией своей матери – как Куренков. Широко известно о его неприязненном отношении к Арсеньеву в последующие годы, но в какой момент их знакомства это произошло, трудно сказать.

Оставляя в стороне неоднозначные факты биографии Липского, отмечу, что этнографические материалы, собранные им у нанайцев накануне и во время гражданской войны на Дальнем Востоке, представляют большой интерес. Вместе с женой, этнографом и лингвистом Ниной Александровной Липской-Вальронд (1895-1942), он в 1917-1922 гг. совершил несколько длительных экспедиций в места расселения нанайцев. В смутные и трудные годы Липские самоотверженно занимались наукой, детально документируя архаическое наследие этого народа. Часть собранных материалов после кончины Липского поступила в архив Ленинградского отделения Института этнографии (ныне – архив МАЭ), где он работал с 1935 г. по 1939 г., когда он был репрессирован и получил пять лет лагерей (полностью реабилитирован в 1955 г.). Липская-Вальронд работала там же с 1935 г. Она умерла в блокаду за рабочим столом. Все архивные материалы Липского, относящиеся к этому периоду, после смерти Липской-Вальронд были переданы в Архив МАЭ ее сыном при помощи сотрудника отдела Сибири В.В. Антроповой. Сам Липский в это время был в заключении. После войны м.н.с МАЭ Л.Я. Треногов разобрал архив исследователей по шести научным описям. После смерти Липского, работавшего после заключения археологом Хакасского областного краеведческого музея в г. Абакане, в архив МАЭ в 1973-74 гг. поступили новые материалы, которые были включены в седьмую опись.

Таким образом, Фонд Липских представляет собой коллекцию научных трудов исследователей и материалов к ним – лингвистических, этнографических, антропологических и фольклорных. Хронологически документы Фонда относятся к 1906-1972 гг. Коллекция разобрана по семи описям: 1) Лингвистические материалы; 2) Этнографические материалы; 3) Антропологические материалы; 4) Рукописи статей, рецензии, отчеты по научной, экспедиционной и музейной деятельности; 5) Фольклорные материалы; 6) Материалы других авторов, обнаруженные в архиве исследователей; 7) Археологические материалы. Имеются также другие материалы, не вошедшие в описи, они включены в раздел Приложения к описям.

К материалам исследователей обращались и обращаются многие этнографы. Настоящая статья написана в знак уважения памяти дальневосточного этнографа Юрия Александровича Сема, известного ученого и основателя этнографического отдела в Институте истории Дальневосточного отделения РАН, который также активно работал с материалами Липских при исследовании культурного наследия нанайцев и других народов региона.

В.К. Арсеньев и А.Н. Липский впервые встретились в августе 1917 г., когда Липский приехал на Дальний Восток из Москвы с огромным желанием посвятить свою жизнь изучению тунгусо-маньчжурских народов. Позже он вспоминал, что это решение им было принято по совету своего учителя в этнографии В.Н. Харузиной и после общения с Л.Я. Штернбергом. Липский устроился на работу в Хабаровский краеведческий музей, директором которого в период 1910 -1918 гг. работал Арсеньев. В это же время в одной из поездок по Хабаровскому краю он познакомился и со своей будущей женой. Проработав в музее три месяца, Липский сам просил Арсеньева взять его в экспедицию, рассчитывая таким образом попасть в труднодоступные места, где проживали нанайцы. Научная деятельность Арсеньева к этому времени имела уже мировую известность. Осознавал это и Липский: уважительное отношение к Арсеньеву хорошо прослеживается в его полевом дневнике 1917-1918 гг. Он был уже вполне сформировавшимся человеком и исследователем, прошедшим хорошую школу [Вайнштейн, с.455-492]. Известный востоковед профессор Н.В. Кюнер, рекомендуя Липского на пост преподавателя Восточного института в Дальневосточном университете, подчеркивал, что тот «прошел превосходную школу исследовательской работы под руководством В.Н. Харузиной, и в последующие годы на практике выработал себе привычку и опыт производства точных этнографических наблюдений» [Архив МАЭ, Ф.5. Оп. 4. Д.90. Ед.хр. 27, с.1-2; Ед.хр. 158, с.1].

Ценность собранных в то далекое время источников трудно недооценить. Автор настоящей статьи попытался описать эти источники за период 1917 – 1927 гг. в своей студенческой дипломной работе, защищенной в Новосибирском госуниверситете еще в 1985 г. [Шаньшина, 1985]. Но, как ясно представляется сейчас, это описание было довольно поверхностным – нужно было время, чтобы самому стать специалистом в этнографии и ясно осознать важность оставленной Липскими источниковой базы.

При восстановлении событий Олгон-Горинской экспедиции и описания деятельности Липского в ее составе в качестве основных источников использованы четыре архивных дела из коллекции МАЭ:

1) Липский А.Н. Олгон-Горинская экспедиция под руководством подполковника* В.К. Арсеньева. Полевой дневник, 1917-1918 гг.// Архив МАЭ. Ф.5. Оп.2. Д.124. 105 листов. Дело состоит из двух тетрадей. Записи в первой из них - небольшой общей тетради черного цвета с листами в крупную клетку – велись в период с 21 ноября по 9 декабря 1917 г. На обложку приклеен тетрадный лист с изображением трех нанайских «сеонов» (сэвэнов). Подписано: 1920 г., Колдок (?). Эти две недели Липский работал в составе экспедиции Арсеньева. Вторая тетрадь содержит дневниковые записи Липского с 10 декабря - начала его самостоятельной работы в стойбище Купыты. Нумерация дела – сплошная. Содержание – рукописные записи дневникового и полевого характера, технические пометки к фотоматериалам, различные зарисовки, сделанные Липским лично в местах этнографической работы.

* Примеч.: в привлекаемых в данной статье источниках периода этой экспедиции Липский называет Арсеньева то подполковником, то полковником, в поздних источниках – преимущественно «полковником». Судя по контексту документов, здесь нет эмоциональной составляющей. Свое особое отношение к чему-либо Липский как правило оформлял кавычками. Например, в поздних воспоминаниях о событиях этой поездки он нередко подчеркивал свое отношение выражением «так называемая «экспедиция» Арсеньева» – Е.В.

2) Липская Н.А. Стойбище Купыты. Полевой дневник. 1918 г.// Архив МАЭ. Ф.5. Оп.2. Д. 125. 51 лист. Дело 125 – внешне: записная черная книжка. Записи сделаны в основном простым карандашом. Записи в этих делах относятся к зиме 1918 г.

3) Липская Н.А. Стойбище Купыты на р.Урми. 1918 г. Полевой дневник, 1918 г.// Архив МАЭ. Ф.5. Оп.2. Д.126. 40 листов.

4) Липская Н.А. Обще-этнографические наблюдения. 1918 г.// Архив МАЭ. Ф.5. Оп.2. Д.127. 17 листов. Дело внешне представляет собой небольшую черную тетрадь (блокнот). Тетрадь сшита черной ниткой в середине; записи велись с двух концов тетради на обратных сторонах разных официальных бланков, нарезанных по нужному размеру.

В историографии эта экспедиция В.К.Арсеньева называется «Олгон-Горинской» или «Ян-де-Янговской». О ней известно немного; сам Арсеньев вспоминал об этой поездке только в двух своих рассказах

«Быгин-Быгинен» и «В тундре» [Арсеньев, 1934]. Известно, что члены экспедиции направилась в район расселения нанайцев (гольдов) по р. Урми, достигла ее верховьев, затем вышла к водораздельному хребту Быгин-Быгинен и к нанайскому селению Колдок. Далее, через истоки р. Улике экспедиция вернулась вновь к водоразделу, а в январе, подойдя к р. Олгон, достигла якутского поселка Талакан. Здесь, вместе с амгунскими тунгусами-оленеводами участники экспедиции продолжили свой путь на восток к горным хребтам Ян-де-Янге, что лежит несколько западнее истоков р. Амгуни, и здесь через шесть дней пути на лыжах и оленях вышли в долину р. Уркана и к озеру Болонь-Оджал, откуда и возвратились в Хабаровск [Кабанов, с.34].

Одним из четырех членов экспедиции в период с 19 ноября по 9 декабря 1917 г. являлся Липский. Он и его коллега Николай Петрович Делле в то время были научными сотрудниками Хабаровского краеведческого музея, директором которого с 1910 по 1918 гг. был Арсеньев. Статус четвертого участника – Григория Константиновича Петрова по имеющимся источникам неясен. О цели экспедиции в историографии нет однозначного мнения, известно лишь, что этнографическими исследованиями сам Арсеньев занимался лишь попутно. Судя по дневниковым записям Липского, лично он был ответственен за регулярное снятие показаний барометра, термометра и фотографирование. Ниже приведены отдельные записи из полевого дневника Липского, сделанные непосредственно в тот период времени и не правленные им позже*.

* Примеч.: *специфика полевой работы обуславливает беглый стиль и форму ведения ежедневных записей. Необходимость воссоздания объективной картины внешних и внутренних условий работы этой загадочной экспедиции в данной статье реализуется прямым цитированием дневниковых записей Липского в его орфографии и пунктуации. Следует также подчеркнуть, что приведенные цитаты – первые в литературе публикации полевых дневников Липского за 1917-1918 гг. Многоточие обозначает пропуск некоторых слов или выражений, вопросительный знак – сомнение автора статьи в правильном прочтении того или иного слова, при невозможности прочтения используется выражение «далее неразборчиво».* – Е.В.

«21 ноября. Ст. Ин-Текин. Несколько раз отложенный отъезд наконец был осуществлен 19 ноября, – вечером, я и Николай Петрович Делле погрузились в поезд Амурской дороги и около 5 часов утра были уже на станции Ин, где должны были ожидать Владимира Клавдиевича Арсеньева. Встреченные нашими вожатыми-тунгусами Аполоном Бубякиным и Михаилом Поповым и при (неразборчиво) содействии, мы быстро и удобно устроились на ночевку в селении. Несколько странное впечатление производит и ст.Ин и селение при нем. Прежде всего, что бросилось нам в глаза,

так это досчатый тротуар, проложенный от станции, вдоль дороги до селения, – по протяжению 1 ½ версты и нисколько по селению. Вдоль же дороги и вдоль полотна железной дороги до самого селения протянулись бараки, некоторые и поныне обитаемые ... Грузоподъемные краны, землечерпалки, как напоминание о кипучей жизни былой: высились во мраке морозного утра. Остановились мы в селении, в избе с большим крыльцом, большой входной дверью с улицы, с несколькими комнатами и ... с большим бильярдным столом. Досчатый тротуар привел нас к этой избе, он же приводит и на мысль о другой поре (?) золота, безудержным потоком разливавшимся по карманам всем, кто только не ленится ... (далее неразборчиво). Договорились возницу, местного корейца, провести наши грузы, состоявшие почти сплошь из (неразборчиво) веществ и, частью уже из научного снаряжения, весили около 36 пудов. Этот переход – трехсуточный по расстоянию – возница обещал сделать спокойно, но, понятно, если мы будем не ехать, а идти пешком. Испросили за переход при двух лошадях и двум саням – 80 руб.- я согласился на это, учитывая нужду корейца и дороговизну жизни, но все же с окончательным договором решили ждать Вл.Кл.

Ночью, впрочем (?) утром сегодня приехал Вл.Кл. с спутником Григорием Константиновичем Петровым. После небольшого отдыха взялись за укладку вещей и приведение в порядок обуви и костюмов – за этой работой нас и застала ночь. Сейчас все заканчивается, а завтра часов 5-6 утра мы выступим из селения, направляясь к пункту Текин. Вчера вечером одним из тунгусов было вырезано несколько изображений животных Николай Петрович (неразборчиво) несколько личинок из древесного гроба – вот, пока и результаты «научной» работы ... 22 ноября. Поднялись в 6 часов утра, увязки заняли около ½ часа, а затем запись показаний барометра. Напились чаю и стали ждать возницу. – Долго пришлось ждать ... Надоело, послали узнать, скоро ли приедет?.. Да он еще не проснулся, доложил посланник. «Злоба не вмещалась в груди, так ... (далее неразборчиво)», - вырывается у полковника и, у многих из нас этот возглас нашел свой отклик. Да и еще бы ждать (?)!.. Встали рано, наспех чай пили, а тут и (далее неразборчиво). Вышли в 11 вместо 7. Вначале дорога, проложенная еще при постройке станции, направленная на восток, потом на северо-восток, была ровная и довольно гладкая, с канавами по бокам ...

Часов около 4-5 были в устье р. Ин, прошли левой протокой, не руслом. На берегу р. Урми у самого впадения Ин находится избушка рыбака-русского. Избушка оказалась запертой ... саженой 100 -150 выше устья, по левому берегу Урми в зарослях прибрежного тальника раскинули нашу палатку, установили печку и занялись варкой пищи, а перекусив – починили порвавшуюся обувь, незаметно приблизилось и время барометрических наблюдений. По дороге сделан один фотографический снимок, по льду одной притоки р. Ин.

23 ноября. р. Урми от устья Ин. Первое утро в палатке. Поднялись в 8 (?) часов – опять старая песня: починка разорвавшихся при одевании унгов, чай с куском колбасы и укладка. В семь утра барометр – вышли с места ночевки в ½ 10 часов и сейчас же за первым поворотом реки, вначале идущий впереди тунгус, а затем и другие спутники стали проваливаться, но особенно неприятно и порою весело было видеть провалившуюся лошадь ... С каким величайшим удовольствием мы подошли к становищу русских рыбаков Прохора Свириденко и др. живущих здесь тремя семействами; и какую роскошной показалась и его избушка - без досчатого пола, вполне гольдского типа ...

24 ноября. Вот и Текин ... Ну и переходец же был сегодня ... чтобы хоть несколько облегчить воз, мы множество раз впрягались в сани или рубили ивняк, и пробиваясь через невероятно густые заросли ивняка, орешника и пр. ... сколько раз в изнеможении останавливались, способные лучше сесть и замерзнуть, чем идти этим путем, другого пути не было, идти назад было рискованно, еще вчера много раз проваливались и люди, и лошади, а впереди, а впереди, по словам рыбаков, предстоял проход по еще менее прочному льду. ... Завтра дневка – на последней стоянке оставлена половина груза и Н. Делле, за ними необходимо послать лошадей, а потому ждать придется уже дня два, а там и больше.

25 ноября. ... Еще вчера решено было отправить корейца на последнюю стоянку за вещами – самим сходить на реку, осмотреть летнее стойбище гольдов. Странное (неразборчиво) впечатление производит на меня это стойбище. Среди березовых зарослей тальника, у самого берега построено два небольших здания – жилой шалаш и амбарчик (здесь следует подробное их описание). При осмотре жилья я нашел в нем следующие предметы быта (далее следует их описание с рисунками, в частности – А.Н. перерисован орнамент с двух концов доски, «предназначенной для крошения на ней рыбы»). Затем когда, вернувшись домой, «приступили к истреблению пищевых продуктов», завязался разговор с тунгусом о медведе ...

26 ноября. Сегодня ждем Н.Делле, оставшегося на зимовке для рыбаков ... Отдых. И вот сейчас, у печи Вл.Кл. и Гр.К. заняты поджариванием каши ...». Сделан (самим А.Н.) снимок лагеря (в дневнике имеются здесь и далее следующие пометки: число, номер кассеты, описание объекта съемки, размер диафрагмы и выставленная экспозиция).

«27 ноября. Текин-Колдок. о.Синда Уони». Рассказ старика-гольда, пришедшего к ним на встречу с двумя молодыми гольдами. А.Н. снова фотографировал с соответствующими записями: «Стойбище Купыты - 8 душ населения – мужчин трое в возрасте от 2 до 60 лет и женщин пятеро в возрасте от 2 до 62 лет – представители гольдских родов – Удинка и ... (неразборчиво). В ст. Сиваки, что ниже Колдока по р.Урмину в 15 верстах, самое крупное по количеству душ – 12 гольдов-мужчин, 11 женщин, представители четырех родов (далее неразборчиво) плюс 7 человек (4 мужчин и 3 женщины) (неразборчиво) ... всего в ст.Сиваки 30 человек».

29 ноября. Колдок-Кукан. А.Н. составляет словарь местных терминов с русским переводом. 30 ноября в стойбище Купыты он встречается с шаманом Владимиром и делает первые записи по шаманизму у нанайцев (л.18-29). 2 декабря. Переход Колдок-Талакан: «Из Колдока вышли в ½ 11 утра, и в 12 часов 40 минут были уже в Чалбуки Улянь (?), пройдя в это время, по довольно глубокому снегу 15 верст. 5-8 декабря. Стойбище Чалбуки Улянь» [Архив МАЭ. Ф.5. Оп.2. Д.124. Л. 2, 2 об., 3, 3 об., 5, 5 об., 6, 6 об., 8, 8 об., 9, 9 об., 10 об., 11 об., 12-15, 17, 23, 23 об., 30-48, 49 об.]

С этого времени заканчиваются путевые заметки А.Н. Липского, сделанные им в составе экспедиции, и начинаются его самостоятельные полевые этнографические записи. В таблице наблюдений имеется запись от 8 декабря: «Прекращаются наблюдения за показаниями барометра и термометра (?) с полковником Арсеньевым». Дальнейший текст непосредственно иллюстрирует отношение Липского к Арсеньеву в тот период:

«... Долго просил (Арсеньева. –Е.В.) взять меня, а пришлось остаться. Слишком невозможна работа в таких условиях. Невозможно, потому что невозможно работать, когда эта работа вызывает неудовлетворение (неудовольствие?). Когда каждый вопрос (далее неразборчиво) вызывает у него (?) нервное подергивание и явное порою неудовольствие. Чем это объяснить? – Право затрудняюсь сказать. Хотя кое-какие мысли рождаются и по этому вопросу. Когда я заявил о том, что останусь, это заявление вызвало, пожалуй, некоторое удовлетворение. Во всяком случае, мне ни слова не было сказано за то, что я (делал?). Это было принято как что-то собой разумеющееся. Хотя, думаю я, не мог же на самом деле полковник Арсеньев не понять, видя мой метод изучения, что не могу я хоть сколько-нибудь продуктивно работать в условиях, которые были в этом пути. Вот это-то и вызвало необходимость остаться целый комплекс мелких наблюдений, впечатлений и прочее – вызвали необходимость этого решения. Хорошо ли сделал, что остался? Вперед не загадываю, но думаю, что работа в одном месте сторицей вознаградит меня ... Не отразится ли это на наши отношения с полковником? Тоже, не думаю. Расстались мы довольно по-дружески, и, думается, также и встретимся... уверенность в этом дает мне то, что он (далее неразборчиво) участие принял и в моей жизни. ... Снабдил малой, но все же денежной толикой, оставил свою винтовку, патроны к ней и (оказал?) при прощании некоторое внимание и любезность... Но все это ... – общее (место?) для интеллигентного человека и потому ... Э, да все равно ...» [Архив МАЭ. Ф.5. Оп.2. Д.124. Л. 50].

А что же писал по этому поводу сам Арсеньев? «В своем путевом дневнике В.К.Арсеньев не оставил никаких намеков на свои отношения с Липским-Куренковым», – писал исследователь наследия В.К. Арсеньева А.А. Хисамутдинов. – «Дневниковые же записи «Куренкова» были более пространными и не оставляющими сомнений в том, что молодой человек относился к Арсеньеву, которого должен был считать своим учителем, явно недоброжелательно. Надо признать, А.Н. Липский был талантлив, фанатичен в работе, его наблюдения отличались скрупулезностью и точностью, но в его жизни отразились все тенденции недалекого прошлого нашей страны. К этому, конечно же, добавились и некоторые личностные черты характера. Студент Куренков-Липский сумел войти в доверие к В.К.Арсеньеву (он всегда умел это делать, если хотел). Весной 1918 г., возвращаясь домой и проезжая через Хабаровск, «Куренков» зашел в музей и написал заявление о приеме в Приамурское Русское Географическое общество. «Рекомендую» – написал на заявлении Арсеньев, благодаря чему студент Г.Д. Куренков стал членом Географического общества. Между тем Липскому не давало покоя соперничество с В.К. Арсеньевым. Альберт Николаевич завидовал славе путешественника, популярности его книг, авторитету его как исследователя Дальнего Востока, и он начал целую кампанию по моральному уничтожению противника.

Вскоре после установления Советской власти сексот ГПУ публично обвинил Арсеньева в том, что тот в годы интервенции, будучи директором Хабаровского музея, продал за границу часть коллекций. Затем, стремясь окончательно его опорочить, Липский пишет большую клеветническую работу «Как не следует писать о туземцах», в которой не столько критикует научную деятельность путешественника, сколько сводит с ним счеты» [Хисамутдинов]. Справедливости ради надо подчеркнуть, что Липский, которому в 1917 г. исполнилось 27 лет, уже давно не был студентом, а Арсеньев – никогда не был его учителем. В полевом же дневнике Липского, строки из которого были приведены выше, еще нет ни одного недоброжелательного слова в адрес Арсеньева.

Спустя две недели после начала работы, экспедиция разделилась. Пожелал остаться на месте для продуктивных занятий этнографией А.Н. Липский:

9 декабря. Колдок. Какое счастье иметь возможность спокойно сидеть в «медвежьем углу» и заниматься своим любимым делом! Какое счастье!.. Как бодро и, весело порою, чувствуешь себя и готов радоваться, прыгать при виде какой-нибудь, более или менее новой для тебя туземной вещицы, или слушая неизвестную еще сказку, (неразборчиво), предание о прошлом, отдаленном или близком, все равно, - только бы оно было прошлое туземного примитивного человека ... какое счастье!.. Какой осмысленной, полной глубочайшего смысла, кажется твоя жизнь, тесно сплетенная с твоею работой, вытекающей из (неразборчиво) твоего интеллекта, твоего «я» видящего свое призвание в общении с «детьми природы» - умудренными знанием и опытом, иногда во много раз превосходящих наш, – с «дикарями», имеющими развитое обычное право, сложные религиозные культы и представляющими воплощение честности, добра и незлобивости ... Какое счастье!.. Зато каким ужасом веет от перспективы утратить это счастье ... этой драгоценнейшей возможности работать, здесь среди «грязных, отвратных «инородцев»!.. А это возможно ... так возможно!.. Деньги, деньги ... деньги нужны для этой работы ... Гроши, но все же «деньги», а их взять неоткуда ...» [Архив МАЭ. Ф.5. Оп.2. Д. 124. Л. 50 об.].

Годы спустя, Липский вспоминал, что причиной его ухода из состава экспедиции была, как он выражался, ее «авантюристичность» и «неясность целей». В одном из его поздних писем есть следующее:

«Мое знакомство с Арсеньевым состоялось в августе 1917 г., когда он готовился в «экспедицию» в «горную область Ян-де-Янге», а я с покойной женой Н.А. искал возможности попасть к нанайцам (гольдам) для наших этнографических и языковедческих исследований. Я имел бывшее удостоверение МЭАН и, в силу предоктябрьских событий, ни рубля денег; обещание: когда дадут деньги – вышлем. А работать хотелось. И я упросил Арсеньева взять меня в экспедицию «в долг», а по получении – верну или отдам с зарплаты жены, которая осталась в Хабаровске

преподавателем иностранных языков. В составе «экспедиции» были: Арсеньев, некий Петров, как потом, в пути, выяснилось, бывший жандармский офицер, юноша Николай Делле, в 1917 г. окончивший Хабаровское реальное училище и я. Средства на «экспедицию» были даны главным инженером Владивостокской крепости (!). У гольдов-тунгусов речки Урми Арсеньев занялся организацией каких-то вооруженных групп из молодых мужчин, без видимой мне цели. Это заставило меня отказаться от дальнейшего участия в этой «экспедиции». Сюда, в декабре, я привез жену и мы засели за наши этнографические и языковедческие работы. Мое нежелание продолжить путь с Арсеньевым насторожило сагдимди – старейшину гольдов речки Урми и он, а за ним и «завербованные» молодые гольды, а за ним и тунгусы, отказались вступить в эти группы. Из Талакана Арсеньев, взяв только подводчиков-оленоводоов, пошел к горному узлу «Ян-де-Янге». Но тунгусы вывели Арсеньева на марь – болото западнее озера Болон-Оджал, к речке, впадающей в это озеро, и, во время первой же ночевки, оставили его с его спутниками (Петров, Делле и тунгусо-якут Попов переводчик) в палатке спящими, а сами с оленями ушли. С большим трудом Арсеньев добрался до гольдского селения у оз.Болонь, а оттуда в Хабаровск. Было это где-то в январе 1918. Так бесславно окончилась эта авантюрная «экспедиция» Арсеньева ...» [Архив МАЭ. Ф.5. Оп.4. Д.85. Л.4-6].

Цели Олгон-Горинской экспедиции Липскому, как следует из его поздних воспоминаний, Арсеньев ему никак пояснил:

«Мы, т.е. я и Н.А., попали к гольдам (первый раз) в 1917 г. Я – с Арсеньевым в его Олгон-Горинской экспедиции в конце октября, а Н.А. – в декабре (*в полевых записях 1917-1918 гг. – ноябрь и январь соответственно. – Е.В.*), когда я счел за благо отстать от Арсеньева и решил зазимовать на границе тунгусо-гольдского расселения ... Через несколько дней после нашего приезда к нам обратилась группа гольдов и тунгусов с просьбой учить их детей грамоте. С этими детьми, теперь уже пожилыми людьми, мы прозанимались почти всю зиму. Но были «ученики» и тогда уже среднего возраста: возвратясь с охоты, они садились за самодельный букварь, который Н.А. на скорую руку составила для этих занятий ... Еще весной 1918 г., возвратясь с нашей первой зимовки у гольдов, я эту просьбу докладывал Хабаровскому Совдепу и лично Краснощекову ... В состав «экспедиции» входили: В.К.А. (Арсеньев), некий Петров – кажется офицер и едва ли не (неразборчиво), юноша Николай Делле, весной 1917 окончивший Хабаровское реальное училище и я. Цель экспедиции – изучение горного хребта Ян-де-Янге в верховьях рек Урми, Кура, Горина и Амгуни. Никаких разговоров за время перехода от стойбища Ин до стойбища Кукан о помощи местному населению не было Я был участником «этой экспедиции» и видел и слышал все, что делал и говорил Арсеньев среди гольдов селения Сиваки, Купыты и Колдок и среди тунгусов селения Кукан и нигде абсолютно не заметил проявления каких-либо забот о переустройстве быта жителей этих селений. Я видел только путешественника-наблюдателя, пытающегося, правда, организовать молодых гольдов и тунгусов в какие-то группы-бригады или отряды, и стремившегося проникнуть возможно глубже в горы, поближе к Амгуно-Буреинскому золотоносному району. Вот эта неясность цели экспедиции, или, как мне казалось, «авантюра», и вынудили меня отказаться от дальнейшего следования с Арсеньевым. Я остался в Кукане, затем переехал в Сиваки в семью шамана Гоги (?) Удынкан, где, с приехавшей потом туда женой, остававшейся

в Хабаровске, мы и занялись этнографическими и лингвистическими исследованиями Урмийской группы гольдов и тунгусов ...» [Архив МАЭ. Ф.5. Оп.4. Д.84. Л.7, 52].

Здесь будет уместным подчеркнуть, что Липскому было уже 75 лет и это не полевые записи 1917 г., которые более честны в отражении произошедшего, а воспоминания были сделаны уже через призму его неприязни к Арсеньеву. Даже слово «экспедиция» он подчеркнуто везде заключает в кавычки, передавая таким образом свое негативное отношение к этой поездке. Но в декабре 1917 г., отстав от отряда, Липский с энтузиазмом погрузился в работу. Уже на следующий день после ухода экспедиции он начал активно рисовать и фотографировать, вести записи наблюдений в полевом дневнике: «9 декабря. №10. Остов летнего шалаша на фоне горы; №11. Осенний шалаш угдан; №12. Нагрудник шамана; №13. Тунгусски за шитьем; №14. Тунгусский шаман в моей шапке; №16. Шаман (вид спереди и сзади)» (л. 54). Были переписаны все жители стойбищ, где стал работать Липский (Колдок, Купыты и Сиваки). С указанием родовой принадлежности, имени, пола, возраста [Архив МАЭ. Ф.5. Оп.2. Д.124. Л.55].

Во второй полевой тетради, также входящей в состав полевого дневника 1917-1918 гг., находятся разнообразные полевые материалы, собранные в стойбище Купыты. Первые записи относятся к 11 декабря 1917 г. Липский работал по методу, как сейчас обозначается в этнографии, «включенного наблюдения» – старался вести тот же образ жизни, что и жители стойбища. Например, 14 декабря он участвовал в охоте и описал ее. В дневнике сделаны акварельные и карандашные зарисовки многих бытовых вещей, орнаментов и орудий охоты. Тщательно снимались все размеры и давались сопутствующие комментарии. [Архив МАЭ. Ф.5. Оп.2. Д.124. Л. 57-95].

Многие материалы, собранные в годы гражданской войны, впечатляют по объемам. Все, что сохранилось в Хабаровске, как вспоминал позднее Липский, «вывезено мною в Абакан, это по этнографии, но больше всего по верованиям и орнаментике, находится в тетрадях полевых записей и полевых эстампах орнаментов – резных, тисненых, аппликационных, шитых ниткой, вырезанных из рыбьей кожи, бересты, бумаги самой разной степени давности – от нескольких столетий до начала XX в. И орнаментов несколько тысяч» [Архив МАЭ. Ф.5. Оп.4. Д.90. Ед.хр. 213. С.1].

Дневниковые записи Липского дополняют полевые записи его жены, которую он встречал 19 января 1918 г. на той же ст. Ин, с которой началась экспедиция:

«19 января. В 12-м часу дня мы выехали со ст. Ин. День был ясный, солнечный, только морозно сильно: муж, возница-гольд, да я, бодро выступали за розвальнями, на которых были уложены наши вещи ... настроение было бодрое, приподнятое – уж слишком необычны были условия, в которые я попала ... 20 января ... В 8 часов утра отправилась далее. К 12 часам добрались до гольдского ст. Текина, расположенного на берегу р.Урми, перекусили и тут «Владимир-шаман идет!» (возница Ванька). У меня сердце радостно забилося, вот, думаю, увижу представителей того народа, среди которых много придется работать. Поговорили немного и отправились. На конях. Остановились у реки, разложили костер. Предстоял еще длинный ночной (?) переход до ст.Сиваки. 5-6 фанз – вот и все стойбище, остановились у старого гольда Гаврилы. 21 января. Встали в 8 утра. Дорога казалась унылой, однообразной, поскрипывали полозья, однообразно покрикивал возница на коня и мысли ползли медленно и грустно. Прибыли в семью шамана. 22 января. Встали в 8 утра ...отправились в другое стойбище «Колдок» к Егорке, где у мужа были оставлены вещи. После угощения взяли вещи и отправились обратно ... к шаману, там принялись за работу: записали около 100 гольдских слов, а вечером слушали сказки о ... (неразборчиво). 23 января. А.Н.Л. фотографировал. В семье шамана с утра «готовились к сниманию». ... Занятия с дочерью шамана, Саней, русской грамотой, с мужем – французским языком, вечером писали письма ...» [Архив МАЭ. Ф.5. Оп.2 Д.125. Л.1, 1 об., 2, 2 об., 3 об., 4, 5 об.].

Дальнейшие записи свидетельствуют об активной и кропотливой работе Липских, в ходе которой документировалась культура этой группы нанайцев во всем ее многообразии. Чтобы хотя бы частично проиллюстрировать объем материала, приведу в качестве примера содержание одного из дел, относящихся к 1917-1919 гг. Дело представляет собой три конверта. В первом из них, состоящем из 95-ти листов, находятся девять пакетов с полевыми материалами по промысловым животным (названия и верования с ними связанные), записи наблюдений по летней охоте на изюбра и лося, о времени промысла, о зимней охоте за «прочими зверями» и отчет Липского о личном участии в охоте с нанайцами, записи по отношению к убитому зверю, записи о составе охотничьей артели и участии подростков в охоте, описание слежки за соболем и способов охоты на него, приготовлений к охоте на соболя, уход на охоту и места охоты. Во втором конверте находятся разнообразные материалы по охоте и с тем, что с ней было связано: словари, описания обычаев, записи и словари текстов «заклинаний», описание обряда «жертва огню», рассказы нанайских охотников и т.п. В третьем конверте, состоящем из 65-ти листов, находятся полевые материалы по верованиям и обрядовой стороне охотничьего промысла и фольклорные тексты, связанные с охотой, записанные со слов охотников «Ваньчи, Левки, Ганьки, Иннокентия» и других. Записи со-

провожаются большим количеством рисунков, сделанных Липским [Архив МАЭ. Ф.5. Оп.2. Д.128].

В настоящей статье не ставится задача оценить вклад Липских в изучение коренных народов российского Дальнего Востока. Отмечу только, что ко времени начала их полевой работы, по нанайцам, в частности, исследований были очень мало, да и те были полны ошибок и неточностей. Как известно, свои полевые материалы исследователи обработали для публикаций лишь частично. Многим их научным планам не суждено было сбыться из-за условий того времени, атмосферу которого хорошо передают их воспоминания: «... наши материалы мы собирали в условиях гражданской войны непосредственно в селениях нанайцев, ульча, удэ и других народностей; в условиях, когда, и это чаще всего, жизнь человека оценивалась стоимостью пули, в экономических условиях, о которых Вы и представления не имеете ...» [Архив МАЭ. Ф.5. Оп.4. Д.90. Ед.хр. 213. С.1].

«Это он (здесь Липский имеет в виду П.П. Постышева – Е.В.) еще в феврале 1919 г, во время организации, совместно с Шевчуком, своего «Первого тунгусского», узнав о появлении в районе действий отряда непонятных по своей деятельности людей, чтобы разобраться в этих людях, пришел под видом охотника в стойбище Сиваки на Урми, где мы (я и моя жена) занимались этнографическими исследованиями и после целой ночи разговоров с нами, утром, уходя от нас, сказал: «Я не могу пожелать вам самых больших успехов в работе, но не могу не выразить своего искреннего сожаления, что вы в такое время, как переживаемое, занимаетесь описанием и изучением, простите за грубость, гольдских штанов, или там шаманства гольдов. Это, конечно, нужно, но сегодня важнее и необходимее участие в борьбе классов ... Еще раз желаю вам самых больших успехов в вашей работе» [Архив МАЭ. Ф.5. Оп.4. Д.83. Л.3].

Такие встречи в годы гражданской войны были не единичными. В итоге, как известно, Липский на стороне красных активно участвовал в ее событиях в различных ролях. Возможно, именно это и привело его в дальнейшем к жесткому и порой непримиримому противостоянию с Арсеньевым. Но на основании полевых дневников самого Липского, которые он вел непосредственно во время их совместной работы, неоспоримо лишь одно – это противостояние началось не в Олгон-Горинской экспедиции.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА:

Арсеньев В.К. В дебрях Приморья. М. - Л., 1934.

Архив Музея антропологии и этнографии РАН «Кунсткамера», г. Санкт-Петербург. Фонд 5 (Липские А.Н. и Н.А.). Оп. 2. Дела 124, 125, 126, 127, 128; Оп.4. Дела 83, 84, 85, 90.

Вайнштейн С.И. Романтика и трагедии в судьбе Альберта Николаевича Липского// Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов - жертв политического террора в советский период (1917-1991). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 455-492.

Кабанов Н.Е. В.К.Арсеньев – путешественник и натуралист. 1872-1930 гг. М., 1948.

Хисамутдинов А.А. Клевета// <http://www.fegi.ru/primorye/science/khisam/arsen15.htm>

Шаньшина (Рудникова) Е.В. Этнографические исследования А.Н. и Н.А. Липских в Приамурье в 1917-1927 гг. Дипломная работа, защищенная в 1985 г. в Новосибирском государственном университете на кафедре всеобщей истории гуманитарного факультета. Научный руководитель – к.и.н. А.М. Сагалаев. 84 с. Машинописная рукопись.

В.В. Подмаскин

**ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ
В КУЛЬТУРЕ ПИТАНИЯ ОРОКОВ (УЙЛЬТА)**

Характер и состав пищи ороков, способы её получения определялись природно-географическими, социально-экономическими и культурными факторами. Система питания отличалась устойчивостью этнических традиций. С распространением специализированных форм присваивающего хозяйства – охоты на диких животных и морского зверя, рыболовства, собаководства и оленеводства большая часть диеты состояла из мяса и животных жиров. Мясо домашнего оленя употребляли в пищу редко. Олени использовались в качестве транспортного средства, «позволявшего в течение всего осенне-зимнего сезона заниматься главным делом – таёжным охотничьим промыслом; рыболовство и морской зверобойный промысел давали орокам, как и нивхам Сахалина, основное питание» [Смоляк, 1984, с. 26]. Немаловажное значение имели продукты из дикорастущих съедобных растений [Подмаскин, 2011, с. 124, 288–289].

Традиционное питание ороков зависело от времени года, но в целом пищевой рацион по объёму и составу не отличался разнообразием. Питались три раза в день через точные промежутки времени: завтрак дэпи чимая проходил ранним утром; обед дэпи – в полдень; ужин сэксэ депи – с появлением первой звезды на небосводе. Регулярность в питании нарушалась во время перекочёвок и на охоте.

Завтрак состоял из жидкой каши мугунэ или рыбы, которую запивали наваром из рыбьих голов, смешанным с оленьим или нерпичьим жиром; на обед подавали жареное мясо, запивали его рыбьим бульоном или жидкой кашей; ужин обычно состоял из густой каши лала, отварного мяса или отварной юколы. Перед едой и после обязательно пили горячий чай. Более разнообразными были угощение гостей и праздничная трапеза. Разнообразие пищи определялось сезоном. Зимой ели мясо диких зверей, птиц и рыб. Весной и летом питались рыбой, кореньями и ягодами. Осенью основой питания служили лососёвые рыбы. Особенностью традиционной кухни может служить употребление острых специй, особенно из черемши судали и лука элу, а также пирогов из ягод черёмухи синэктэ.

Все традиционные блюда из рыбы, мяса, дикорастущих трав и корней готовились без соли, которая была дорогой и дефицитной. В древности вместо соли использовалась зола или земля с солонцов. Соль выпаривали из морской воды. С появлением купцов и русских переселенцев соль стала более доступной. Однако ещё длительное время варево не солили, а подсаливали перед едой. Сегодня из вкусовых приправ соль стоит на первом месте.

Приготовление пищи считалось в основном женским делом. Женщины вялили рыбу и мясо на зиму, занимались разделкой рыбы и туш зверей. Мужчины готовили пищу на промысле. Прерогативой мужчин было приготовление шашлыка из рыбы и праздничной пищи для большого числа гостей на медвежьем празднике. Пища употреблялась сырой, термически обработанной (жареной, варёной) и ферментированной (квашеной). Еду депи приготавливают на растительном масле или рыбьем жире, но часто вообще без жира. Супы делают на мясном или рыбном бульонах. В качестве острых приправ используются горчица, красный перец, хрен, чеснок, черемша.

Продукты охотничьего промысла (мясо медведей, диких оленей и птиц) наряду с рыбой составляли основу питания ороков. Зимой питались мясом копытных животных и боровой дичи. Мясо оленя ва-

рили крупными кусками в воде без приправ с очень незначительным количеством соли. Варёное мясо и бульон подавали отдельно. Варили недолго, чтобы варёное мясо сохраняло сок и аромат. Исключительно в варёном виде употребляли медвежатину, бульон из медвежьего мяса не ели. Жарить медвежье мясо запрещалось (жарили на рожне лишь кусочки печени, почек, сало). Оленину, нарезав кусочками, поджаривали в рыбьем жире. Язык оленя, печень, сердце, костный жир из берцовых костей, сухожилия считались особенно вкусными и употреблялись в сыром виде. Сало оленя перетапливали. Деликатесом служила колбаса пэлтузи (оленьи кишки, нафаршированные жиром и кровью) [Озолиня, Федяева, 2003, с. 134]. Дичь при заготовке впрок обязательно подкапчивали. Жирное мясо диких гусей и гагар резали кусочками и жарили на открытом огне. Любимым блюдом остаётся *сеяи* — варёное медвежье мясо, прокипяченное в жиру нерпы или барсука. Вяленое на солнце в течение 2–3 дней мясо оленя подкапчивали над очагом и ели, смешав с брусникой. Оно называлось *тэли* [Подмаскин, 2011, с. 289].

Летом, когда мясо не может долго сохраняться, сырое мясо разрезают на тонкие полоски, развешивают и сушат на воздухе или подвяливают. Затем складывают в мешки, где оно может сохраняться длительное время.

Большое значение в питании имел животный жир (медведя, оленя, барана, тюленя, собаки) зоччо, особенно внутренний жир оленя *сэ инэ*. Ни одно блюдо не употреблялось в пищу без добавления рыбьего или нерпичьего жира. Из мяса животных готовили студень *силэ буддини*.

В прошлом оленьё молоко кон обычно пили с чаем и заливали им мучную кашу, размятые ягоды голубики. Если молока было много, северные ороки сбивали его для получения масла и сметаны *кортеки*, ели с хлебом.

На морском берегу ороки регулярно в течение нескольких месяцев весной и летом охотятся на морского зверя, собирают птичьи яйца, водоросли и моллюски. В пищу использовалось мясо кита *кена* и нерпы *пэптэ*, предохраняющими организм от избыточного накопления холестерина. Мясо нерпы ели в варёном и жареном виде на месте промысла, а её печень, почки и сердце служили деликатесом. Вяленое мясо нерпы заготавливали впрок. Китовый жир служил источником освещения и отопления. В пищу употреблялись и другие продукты

моря: осьминог аскоттун, шримсы кепкари, краб тахакка, моллюски куляучи, тоикта, морская капуста канюй. Из раковин тойкта варили суп. Морскую капусту кипятили в воде с рыбой до получения студенистой массы и ели как второе блюдо.

Большим подспорьем в питании была рыба, она и сейчас является любимым продуктом. О роли, которую играла рыба в питании, говорит тщательно разработанная терминология. Разделка туш рыбы имела значительные варианты [Бибикова, 2009, с. 37–38]. Орокам известно более девяти сортов юколы: сигдэри, уриттэ, маури, гулун, бэккэй, холдон, турукту, саири, ховайа и др. [Сем Ю., Сем Л., Сем Т., 2011, с. 29]. Особо мягкой и сочной получалась юкола ховайа из отнерестившейся кеты с белым филе заготовленная в октябре. В языке ороков множество названий продуктов и блюд из рыбы: хусакта – костяк кеты с остатками мяса и молоко, чачча – боковая часть кеты, сувукта – порошок из варёной рыбы, сохто укури – шашлык из горбуши или кунджи без головы и внутренностей, соли, мони – винегрет из ягод и рыбьего жира, бакеи – вяленая кунджа, маури етке – мелкая вяленая камбала без головы, распластанная на две половины, маури пуску – вяленая краснопёрка без костяка и головы, распластанная на две половины с надрезом у хвоста, сагу – вяленое мясо кунджи без костяка и головы с продольными надрезами, турукту – вид юколы, сушёные брюшки [Подмаскин, 2011, с. 288–289].

Остаётся популярным кушанье дэлбу. Его приготавливали из мочёной мелко нарезанной юколы с нерпичьим жиром. Одним из любимых блюд остаётся мусин – студень из кожи кеты или горбуши. Кожу рыб разваривали, растирали пестиком монипун в деревянном корытце итто, добавляя нерпичий жир, муку из клубней тигровой лилии, различные ягоды.

Характерная особенность орокской рыбной кулинарии – использование полуфабрикатов, которые в условиях кочевого образа жизни можно было сохранить длительное время. Так возникло и получило распространение блюдо сели – паштет из рыбной муки. Приготавливали его следующим образом.

В котёл клали рыбную муку, подливали рыбий или нерпичий жир, перемешивали до получения однородной массы, и поджаривали на огне. При еде в него добавляли сушёные ягоды и черемшу. Подобное блюдо известно орочам, удэгейцам, нанайцам и ульчам. Раньше паштет заготавливали на весь год. Запасали впрок также сухую икру

кеты и горбуши чапа, толкли с орехами. Эти продукты охотники брали с собой на промысел, их можно употреблять в пищу без варки.

Уха холто была общеупотребительным кушаньем на Сахалине. Варили рыбу, нарезав крупными кусками. Рыбу и уху подавали отдельно. Преимущественно в варёном виде употребляли жирную рыбу: кеты дава, горбуши оро, кижуча налу, калуги ази, тайменя налдума и др. Ороки ели рыбу, кроме того, в жаренном, копчёном и мороженом виде.

Любимым блюдом до настоящего времени является тала – мелко нарезанная сырая рыба. Сырой ели не всякую рыбу, а главным образом камбалу локкко, краснопёрку димда, осетра кумду, форели лоима, наваги каная, ленка болта. Южная группа готовили талу и из лососевых пород. Летом такое блюдо делали из свежей, только что выловленной рыбы, зимой – из мороженой в виде строганины перима сундата. Тала сдабривалась черемшой и мукой из клубней сараны, иногда перцем и уксусом. Кроме того, строганину слегка посыпали солью. Летний и зимний способы приготовления сырой рыбы известны также и другим народам Севера. Тала обладала не только вкусовым качеством, но и пользой для здоровья, надёжно предохраняя организм от заболевания цингой, ангиной и другими болезнями.

У ороков и орочей раньше было распространено блюдо пандо. Продуктами для приготовления этого блюда служили желудок и печень морского бычка баскуя. Желудок выворачивали и фаршировали печенкой, затем варили 20-30 минут, резали ножом и ели в горячем виде. Иногда вместо желудка бычка использовался желудок тайменя [Подмаскин, 2003, с 93]. Остаётся популярным шашлык силон из свежего мяса или рыбы на вертеле.

Растительная пища имела немаловажное, хотя и подсобное значение. Ороки собирали все съедобные дикорастущие ягоды: бруснику хакка, клюкву гакта, малину олзига, землянику балага, шиповник киякто, черёмуху синэктэ, рябину миктэ, шикшу пама, морошку хойе, голубицу садай, чернику досоктэ, чёрную смородину котоло, красную смородину алла и др. Дикоросы употреблялись в пищу отдельно и в сочетании с мясными и рыбными блюдами. Клюкву и бруснику собирали летом и ранней весной, под снегом. Бруснику заливали водой, хранили мороженой в берестяных коробах. Лакомством считалось своеобразное блюдо соли, приготовляемое из рыбьих молок, ягод (шикша, клюква, брусника) и нерпичьего жира [Озолина, Федя-

ева, 2003, с. 147]. Подобное блюдо известно орочам и ульчам. Смесь из ягод с рыбьим жиром заготавливали впрок и хранили в берестяной посуде. Плоды черёмухи толкли в деревянной ступе, делали из этой массы лепёшки, сушили и на зиму консервировали в рыбьем или тюленьем жире. Голубику употребляли с оленьим молоком. Из ягод выжимали сок туксэ и приготавливали красное вино сэгдэ араки. Популярным остаётся кушанье сэгдэ соли – рыба, смешанная с ягодами.

Особо следует сказать о квашеной черемше судоли. Квасили в основном черешки и корни, добавляя немного соли. Ороки едят её с мясом и рыбой. Заготавливали впрок сушёную черемшу (сушат на бересте, скрученной в рулон). Черемша является прекрасным стимулятором аппетита, а также усиливает секрецию желез желудка. Кроме того, ороки употребляли в пищу полынь суакта, крапиву пиктэ, папоротник чэуиннэ, кислицу гочули, корни лопуха луту и др. Из молодой крапивы варят суп. Популярным продуктом служили сушёные стебли борщевика солдзикто, его добавляли в супы, приготовленные из мяса и рыбы.

Весной собирали берёзовый сок. Сок пили свежий, кипятили и добавляли в чай. Кедровые орехи бокто собирали осенью, но в большом количестве не заготавливали. У ороков сохранилось название грибов общее с эвенкийским, эвенским, негидальским, ороческим - дэунгэктэ [Подмаскин, 2006, с. 228]. Употребляли в пищу и использовали в медицине чёрные грибы дудукта, растущие на дубе и иве [Пилсудский, 1989, с. 24], подберёзовики суккэ. Из грибов варят суп, сушат и заготавливают впрок. Берёзовый гриб (чага) силтискэ заваривали вместо чая. Известны морские грибы топил.

Распространён сбор корнеплодов тигровой лилии карка. Собирали клубни лилии мужчины и женщины в начале лета, когда на поверхности земли появлялись стрелки ростков. Для выкапывания клубней существовали специальные костяные лопатки с утолщением на нижнем конце. На зиму карка сушили. Мучнистые её луковицы очищали, а затем варили, пекли на рожнах, добавляли в мясной или рыбный суп, ели в сыром виде.

Курили ороки покупной листовой табак санна. Его резали, а затем перетирали деревянными пестиками в долблённых ступках. Курили и мужчины, и женщины, и дети с 12 лет. Каждый имел свою трубку дави. Мундштук тума вырезали из черёмухи. Для хранения курительного табака изготавливались табакерки и кисеты, украшенные узорами.

Продукты из зерновых упан и бобовых зелипту ороки употребляли в пищу еще до прихода русских. Большое место в питании в прошлом занимали крупяные продукты буда, из которых готовили каши лала. Хлеб клепу научились готовить от русских. Мучная пища считалась лакомством. По сей день, мучная болтушка лала служит вместо чая. Из муки пекли дрожжевые лепёшки липескэ, варили суп с клёцками. Тесто использовалось в различных вариантах: наиболее архаичное пресное, сдобное и кислое. Выпекали на углях и в специальных приспособлениях [Миссонова, 2006, с. 206-209].

Наиболее популярное блюдо орокской кухни хоня – жидкая каша из чумизы. Часто в кашу добавляют сушёные стебли борщевика сольдикто, кусочки юколы [Подмаскин, 2011, с. 289]. Обычно это блюдо подаётся на завтрак, наряду с другими кушаньями. Ороки любят употреблять в пищу рис. Варят его в котле, накрытом толстой деревянной крышкой, без соли в небольшом количестве воды, которая после 20 минут кипения выпаривается. Рис получается мягкий и рассыпчатый. Сегодня также распространена лапша, одно из наиболее популярных кушаний.

Чай пьют перед едой, вовремя и после приёма пищи, в течение всего дня. Кипяток всегда наготове в чайнике над костром. Употребляется в основном чёрный чай чаи и чага, которая считается целебным напитком. Для заварки также использовали кислицу готти и иван-чай чука.

Раньше ороки пили sake – алкогольный напиток, приготовленный из сваренного на пару риса, дрожжей и воды. Он был заимствован у японцев. В магазинах продаются всевозможные напитки разной крепости. Ороки пьют их во время праздничных церемоний и печальных событий, а то и без всякого повода. Южная группа ороков к чрезмерным любителям алкоголя относится с осуждением. Ороки пьянеют быстрее европейцев. По мнению Б.О. Пилсудского, «... ороки очень пристрастны к спиртным напиткам, значительно в большей степени, чем гиляки (нивхи) ... Пьяные ороки теряют самообладание и становятся свирепыми, буянами. Орок пьяный припоминает будто бы все мелкие обиды – кто его обругал, кто подсмеялся, кто его обидел, обманул, и он отправляется под влиянием действия алкоголя расчитываться с этими врагами... Попробовав раз немного водки, орок уже не знает удержу и готов дать самую большую цену за водку, чтобы продолжить пить до опьянения. Орок

в пьяном виде бьёт иногда и жену свою, чего трезвый себе не позволяет» [Пилсудский, 1989, с. 35].

Особой праздничной, а также обрядовой пищи ороки не имели. Праздником было уже само изобилие пищи. На празднествах, устраиваемых перед началом охотничьего или рыболовного сезона, варили мясо первых добытых копытных животных, дичи, первой рыбы. Мясо ели, а супом кормили духов. Традиционным блюдом на празднике по случаю добычи медведя считались голова медведя, грудинка, ключица, мясо с 1 и 2-го шейного позвонков, передних и задних ног. Однако, попробовать их могли только присутствующие мужчины [РГИА ДВ. Ф. Р-623. Оп.1. Д.53. Л. 50]. Кости медведя после трапезы обязательно собирали и хранили в специальном амбаре. Иногда на празднике убивали домашнего оленя. Оленьё мясо ели после того, как было съедено мясо медведя. Мясо диких животных предпочитали мясу домашних оленей. Ритуальным блюдом накануне промысла соболя было мясо собак. Свадьбы отличались лишь изобилием пищи.

Во время календарного обряда гуси бени бэбэцие (возвращение орла) в январе готовили сложные блюда, такие как соли, сэгдэн соли, мони. Обязательной принадлежностью праздничного стола было блюдо муси (из ягод, растительных клубней, нерпичьего жира) и отварных древесных грибов дэвнэтэ. В меню входили напитки араки и саке, чай чаяи, оленьё молоко кон. [Пилсудский, 1989, с. 62, 65, 66].

У южных ороков в состав поминальной пищи сугдин тэнги (от сугди – угощать душу умершего), кроме мяса жертвенного оленя, входили: рис, сушёная рыба, водка, у северных – ягоды, сахар, чай. В гроб укладывали вместе с пищей кусочек жертвенного мяса в специальном мешочке хуйсэ, чтобы умерший имел провизию по дороге в мир мёртвых [Сем Л., Сем Ю., Сем Т., 2011, с. 54].

В честь покровителя-хозяина рода Эзигэ совершали обряд чиучи. Варили лучшие блюда и разбрасывали съестное, чтобы избежать несчастья. В жертву духам кропили с пальцев вино или кровь добытых животных. От каждого убитого зверя давали Эзигэ кусочек сердца, в том месте, где упала добыча.

Среди блюд немало таких, приготовление которых требует большого числа компонентов растительного и животного происхождения. Для стариков и почётных гостей готовили сложносоставное блюдо солимо - юкола, жёванная вместе с кетовой икрой и ягодами, сдобрен-

ная рыбьим или животным жиром, чаще всего нерпичьим [Подмаскин, 2003, с. 99].

В настоящее время праздничный стол ороков отличается наличием некоторых традиционных блюд из лососёвой икры, мяса промысловых животных, рыбы, ягод, съедобных растений. Традиции и новые веяния перекликаются во всех областях жизни. И область питания, одна из самых консервативных, не составляет исключения, хотя резкого изменения традиционные вкусы не претерпели. В современной кухне много европейских блюд. Но по-прежнему широко распространены мясные блюда, юкола и черемша, очень популярны морепродукты. Новшества не вытеснили и наиболее распространённого блюда из сырой рыбы. В повседневное меню входят: варёная и жареная оленина, мясо нерпы. Очень популярна медвежатина, её подают на блюде. Это угощение символическое. Мясо едят и мороженым. Деликатесом служат варёные нерпичьи кишки, наполненные кровью. Среди блюд из оленины популярны варёные лопатки, ноги и рёбра, сырые печень и требуха. Самое вкусное мясо всегда на косточке с остатками хрящей, которое считали лакомством. Любят пельмени и русские вареники. В ассортимент питания входит молочная пища, что ещё недавно было не характерно. Ферментации подвергаются черемша, рыба и мясо. Дополнительными консервантами при ферментации выступают соль и уксус.

Традиционная кухонная утварь была в основном деревянной. До появления керамических тарелок из дерева изготавливали миски оли. Из такой миски ели, как правило, всей семьёй. Для снятия жира в котле изготавливали деревянный черпак иву. Он имел форму лопаточки без углубления. Разновидностью иву была поварёшка хэйэутику в форме лопатки с длинной рукояткой; предназначалась для вытаскивания из котла рыбы или мяса. Ковши сопо и комбо мастерили из капа (наплыв на стволах и корнях деревьев) красивой текстуры. Ели деревянными ложками хунига и палочками сабу. Иногда ложки изготавливали из рога оленя.

В каждой семье для приготовления строганины имелся деревянный столик на низких ножках талакку. На нем крошили рыбу, мясо, корни растений, табак. Изредка встречались корзины итчару, сплетённые из бамбука или тальника. В них собирали травы, грибы, дары моря. Из дерева изготавливали ящики содоки для чайной посуды, пестики монипу для растирания ягод и дробления орехов. Мелкие че-

рёмуховые стружки саври ороки применяли в качестве ветоши для посуды.

Из цельного куска дерева изготавливали специальную ритуальную посуду. Примером служит корытце итто с орнаментированными плоскими концами, в котором готовили ритуальный студень мос из растёртых рыбьих шкурок, нерпичьего жира и ягод. Блюдо предназначалось для обрядов жертвоприношений духам моря и гор перед началом промыслового сезона, а также для подношения ритуальной пищи во время медвежьего праздника. Плоские выступы посуды орнаментировались резьбой в виде парных спиралей, наложенных одна на друга лент, закрученной верёвки и простых насечек. Посуду для жертвоприношения морскому духу-божеству вырезали в виде фигур морских обитателей – нерпы, рыбы, птицы; ручки изготавливали в виде головы и хвоста [Роон, 2009, с. 137].

В начале XIX в. ороки вместо металлических кастрюль энэу для вытапливания жира илда использовали долбленные деревянные корыта оли с толстыми стенками. Воду в них кипятили раскалёнными камнями. Когда вода закипала, в корыто клали продукты. Жир снимали с поверхности воды деревянным черпаком совун или иву. Желудок и мочевой пузырь нерпы кеори использовали как сосуды для хранения жира.

В середине XIX в. емкости для хранения продуктов и воды изготавливали из бересты. Мягкая, легко поддающаяся обработке, не пропускающая влагу и в то же время свободно «дышащая» береста была незаменимым материалом в домашнем производстве. Берестяную посуду изготавливали разных форм и размеров в виде корзин, туесов, коробок с крышками. Этим ремеслом занимались женщины. Ороки делали изделия белой стороной внутрь. Поэтому их берестяные корзины и коробка – желтоватого цвета в отличие от белых нивхских. Верхний край берестяной посуды обшивали тонкими корнями ивы, которые служили и декоративной отделкой в виде косых чёрточек, крестиков, зигзага, получивших символическое название «след птицы», «хребёт рыбы». С внешней стороны на поверхность бересты ножом наносили узоры в виде ямок, штрихов и крестов [Роон, 2009, с. 138].

В плотно сшитых берестяных туесках дуду превосходно сохранялись мука, крупа, топлёный жир и ягоды. Из бересты делали вёдра муллику, чашки для молока куркэ, воронки индо, ковши додов, блюда

алуку, коробки для ложек чонго. Во время перекочёвок для посуды использовали обшитый кожей берестяной короб муротчо [Озолиня, Федяева, 2003, с. 97]. В берестяной сумке хурмэу, обтянутой кожей, хранили ягоду. Во время медвежьего праздника использовалась красочно орнаментированная специальная берестяная четырёхугольная коробка андума [Сравнительный словарь, 1975, с. 43]. Сверху её могли накрывать крышкой из того же материала. В неё укладывали куски мяса и жира медведя, а также понемногу густо сваренных растительных блюд [Пилсудский, 1989, с.60]. Этот вид утвари также предназначался для хранения ягод и воды. Раньше ороки из бересты изготовляли цилиндрический туесок колому для хранения ложек и палочек для еды.

Посуда и коробочки делались из одного куска бересты, вываренного для мягкости в кипятке или слабом растворе рыбного бульона. Бересту кипятят, пока она не станет мягкой, способной принять любую форму. После горячей обработки из бересты делали выкройку будущего изделия. Если форма изделия имела сложную конфигурацию, то предварительно на лист бересты накладывается соответствующая выкройка и прорезается по контурам. Затем берестяной заготовке придаётся форма нужной вещи, она сшивается и орнаментируется. Посуда для жидкости делается так. Края на углах складываются в одну сторону, укрепляются обручем из разрезанного пополам тальникового прута и прошиваются сверху тонкими тальниковыми корнями.

Еду готовили в чугунном или железном котле. Чугунный котёл оромута обычно использовался для варки рыбы или мяса. В нем кипятили воду для чая. Чугунные котлы приобретали у русских, маньчжурских и японских купцов. У каждого охотника имелся железный котелок куизино с дужкой для подвешивания над очагом. После знакомства с русскими переселенцами появились металлические сковородки чируку и кастрюли различных размеров. Для жарки рыбы и печения лепёшек широко использовались шампуры силату и железные решётки далдаттикту.

Столовыми приборами служили ножи: кучэн (по заточке напоминал лезвие опасной бритвы; им разделявали туши), маорико и кискороу (с узким лезвием для разделки рыбы на юколу), хабдиру кути (с широким лезвием для крошения съедобных растений). Раньше на медвежьем празднике мясо резали обычными ножами. Для вырезывания глаз, препарирования сердца и отделения головы от туши применяли три отдельных ножа магли куцига (запрещённые ножи). К

черенкам этих ножей приклеивали пучки волос от половых органов медведя. По числу этих пучков считали, сколько таким ножом было препарировано медведей [Пилсудский, 1989, с. 59]. Для извлечения из котлов кусков мяса служила однозубая вилка тапка.

Имелась и фарфоровая посуда, ею редко пользовались, но выставляли на видное место. Кипяток наливали в пиалу чами или кружку чаи курускани из котла или чайника. Чайник, позаимствованный у китайцев, оказался очень удобен при кочевом образе жизни. За чаепитием проводили иногда по нескольку часов. В XIX в. у некоторых ороков встречался русский самовар. В настоящее время русская посуда вытеснила деревянную и берестяную.

Традиционная пища сохраняется значительно лучше, чем большинство других элементов материальной культуры, но и в ней всё больше заимствований, своеобразно преобразуемых этносом [Миссонова, 2006, с. 134]. Почти повсеместно распространено потребление кофе, газированных напитков. Широко употребляется хлеб, сыр, колбасы, мясные, рыбные, овощные и фруктовые консервы, макаронные и кондитерские изделия. На зиму стали заготавливать картофель и овощи. Доступность сахара расширила возможность консервации ягод, из которых теперь делают компоты, варенья, вино. Покупные пряности – чёрный перец, лавровый лист – вошли в кулинарный обиход относительно недавно. В наши дни питание стало несравненно богаче, широкое распространение получили блюда из картофеля, котлеты, борщи, плов. Существенным фактором изменения системы питания явилось повсеместное распространение холодильников и приспособлений для домашнего консервирования. Эти нововведения сузили сферу традиционных и наиболее трудоёмких способов заготовки продуктов впрок, особенно юколы. Традиционная кухня обогатилась русскими, корейскими, китайскими блюдами.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

- Бибикова Е.А.** Воспоминания // Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 33–43.
- Миссонова Л.И.** Уйльта Сахалина: большие проблемы малочисленного народа. М.: Наука, 2006. 295 с.
- Озолина Л.В., Федяева И.Я.** Орокско-русский и русско-орокский словарь. Южно-Сахалинск, 2003. 295 с.

- Пилсудский Б.** Из поездки к орокам о. Сахалина в 1904 г. Препринт. Южно-Сахалинск, 1989. 75 с.
- Подмаскин В.В.** Система питания народов Нижнего Амура и Сахалина XIX–XX вв.: проблемы сравнительной типологии // Типология культуры коренных народов Дальнего Востока России: материалы к историко-этнографическому атласу. Владивосток: Дальнаука, 2003. С. 86–102.
- Подмаскин В.В.** Народные знания тунгусо-маньчжуров и нивхов: проблемы этногенеза и этнической истории. Владивосток: Дальнаука, 2006. 539 с.
- Подмаскин В.В.** Народные знания ороков (уйльта) // Россия и АТР. Владивосток. 2011. № 1. С.107–113.
- Роон Т.П.** Культурные традиции сахалинских оленеводов в начале XXI века // Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 132–142.
- Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю.** Материалы по традиционной культуре, фольклору и языку ороков. Диалектологический орокско-русский словарь // Труды ИИАЭ ДВО РАН. Т. 14. Этнографические исследования. Владивосток: Дальнаука, 2011. 155 с.
- Смоляк А.В.** Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина: этногенетический аспект. М.: Наука, 1984. 346 с.
- Сравнительный словарь** тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю Л.: Наука, 1975. Т.1. 672 с.
- РГИА ДВ.** Ф. Р-623. Оп.1. Д.53. Л. 50. (Российский государственный архив Дальнего Востока. г. Владивосток).

А.П. Самар

**ОХОТНИЧЬЕ СОБАКОВОДСТВО
БИКИНСКИХ УДЭГЕЙЦЕВ
(по материалам полевых исследований)**

Удэгейцы – относятся к тунгусо-маньчжурской группе, среда их обитания верхнее и среднее течение Анюя, Хора, Хунгари, Самарги, Бикина, Имана и др. рек. Соответственно, названия рек являются основой их субэтнических – территориальных подразделений.

В XIX веке удэгейцы были известны под этнонимами *кякала*, *орочи*, *орочоны*, с начала XX столетия – *удихэ*, *удэге*, в 20-х годах XX века стали называться удэгейцами [История, 1989, с.3–4].

У удэгейцев сформировался хозяйственно-культурный тип таежных охотников, рыболовов и собирателей, составной частью которого с древнейших времен было собаководство. Его значимость нашло свое отражение в развитой терминологии кличек и половозрастных названий собак.

У удэгейцев половозрастными названиями собак служат следующие: собака «*инай*», кобель «*мугэты*», сука «*гваса*», щенок «*касандига*», охотничья собака «*дзёбула*» [Архив ИИАЭ.Л.125]. К нашим полевым материалам необходимо добавить и материалы, собранные В.К. Арсеньевым. В его работе мы зафиксировали следующие термины: собака «*инаи*», кобель *муһиты инаи*», сука «*гуаса инаи*», щенок «*инаи ситэни*», беременная сука «*уваксэ инаи*», злая собака «*кэ(н) инаи*», цепная собака «*алусэ инаи*», голодная собака «*лялихи инаи*», сытая собака «*бого инаи*», ленивая собака «*гянду инаи*» [Архив ОИАК. Ф.14. Оп.1. Д.39. Л.23].

Нижнеамурские собаководы, в т.ч. и удэгейцы, клички собакам давали обычно по масти. Наиболее часто встречаются собаки с именами: *Кэды* – рябой (белый с черным), *Дзё* – на голове, посредине белая полоса, ноги и грудь разного цвета, *Кэньчан* – черная, с белыми лапами (идет на соболя и медведя), *Чагзямна* – белая, *Соло* – рыжая (*сулай* – лиса), *Фуннала* – серый, *Гялаисанто (сааты; сапту)* – над глазами желтые мушки, при этом черная с желтыми ногами, *Пала* – черный, *Киакта (тэхи)* – желтые мушки над глазами.

Известны клички, свидетельствующие о зверовой «специализации» животного: *Биака* – собака по соболю и по другому зверю (*нёора* – соболь, *олохива* – белка, *дзётово* – выдра, *соллёво* – колонок). Собак, обладающих особыми качествами, удэгейцы выделяли. Существовали своеобразные приметы, которые передавались от отца к сыну. Вот некоторые из них. Собака, играющая с ужом, (хватает за хвост и отпускает) – *запта*; собака разрывает живот ежа и бросает его – *сэнэни*. Эти характерные особенности молодой собаки свидетельствовали, что такие животные в дальнейшем будут работать по медведю. Было замечено, что трусливая собака всегда обходит стороной ёжиков и змей. Трусливая собака боится запаха медведя, при встрече со зверем, она скулит, поджимает хвост и бросается к ногам охотника. Таких собак удэгейцы называют *нэлэнку инай*. Названия собакам могли даваться также, исходя из внешних признаков и возраста:

домбеленги – собака с висячими ушами, *манга инай* – старый пес и т.п. [Архив ИИАЭ.Л.125].

Охотничий промысел является основным видом хозяйственной деятельности удэгейцев. Они занимались разнообразными видами таежной охоты, использовали разные ловушки и снасти. На промысле пушных и копытных животных охотничьи собаки были незаменимы. Охота на пушных зверей занимала значимое место в хозяйственной деятельности удэгейцев. Существовавшая с давних времен торговля пушниной была одной из доходных статей традиционной экономики. В обмен на шкурки удэгейцы приобретали необходимые товары – изделия из металла, ткани, продукты питания.

Промысел норных животных вели обычно с помощью двух-трех собак небольшого роста и вытянутого туловища. Иногда к ошейнику такой собаки подвешивали колокольчик, по звону охотник определял местонахождение собаки. За короткое время охотник при помощи собак добывал 5-8 енотов. После выпадения снега охота на барсуков и енотов прекращалась, начинался промысел соболя. Функция собаки – найти свежий след, распутать его и загнать зверька на дерево, в дупло или расщелину в скале, и стеречь его до прихода охотника. У удэгейцев также была распространена традиция использования сеточки-рукавчика для добычи соболя из дупла или расщелины.

Об использовании норных собак у тунгусо-маньчжуров в известных источниках не сообщается. На самом деле этот тип собак широко использовался и в зимней охоте, особенно весной с появлением снежного наста. Небольшая собака с малым весом с успехом могла преследовать зверя по тонкому насту.

Копытные животные на открытых пространствах с глубоким снегом, когда появлялся наст, становились легкой добычей хищников. Особенно активизируются в этот период волки. Используя загонный вид коллективной охоты, стая загоняла животных на участки с глубоким снегом. Подобную тактику использовали и собаки с той лишь разницей, что сами животные не убивали, а удерживали до прихода охотника. Отдельные зверовые собаки могли вести и самостоятельную охоту, ничуть не уступая в мастерстве волкам.

На медведя, кабана собака нападала только сзади. Случалось, что собаки попадали под клыки кабана или лапы медведя. Однако хорошая зверовая собака, умело изворачиваясь от зверя, заставляла, например, медведя, садиться и держала его в этом положении до прихода охотника.

Наиболее часто охотничьих собак использовали поздней осенью по чернотропу или по первой пороше. При помощи собак зимой сохатого или изюбра добывали по глубокому снегу, а весной – по весеннему насту. Большое количество половозрастных названий сохатого свидетельствует о промысловой значимости этого животного для жизнедеятельности бикинских удэгейцев. Общее название сохатого – *то*, самку называли – *огбёэни*, самца – *логосо*, телка – *огбе сонгосо*, *сигися*, прошлогоднего телка – *гелонге*, 2-х годовалого телка – *дадузэ*, животных 3–5 лет – *хулусэ* [Архив ИИАЭ. Л.125]. Во время охоты на сохатого собака преследовала зверя, чтобы остановить его заходила спереди, облаивала и, пытаясь схватить за морду, в буквальном смысле висела на бороде животного, вынуждая, таким образом, зверя оставаться на одном месте до прихода охотника.

Лучшей собакой у охотников Нижнего Амура и Приморья считалась лайка. Эта порода обладала высоким ростом, крепким костяком, и что особенно важно – выносливостью. Такие качества собаки обеспечивали успешное преследование зверя и его добычу.

С собакой удэгейцы промыслили гималайского (белогрудого) медведя *гуайдеми тэхи буйни*. В.К. Арсеньев в своих записях называет его тибетским [Архив ОИАК. Ф.14. Оп.1. Д.39. Л.27.]. Нанайцы «белогрудку» называют *гойдима*. Следует заметить, что у верховного божества удэгейцев и нанайцев *Андули (Эндури)* собака называлась *тэхи*. Сходство в названиях гималайского медведя и мифической собаки, свидетельствует о родственной близости этих животных в духовной культуре аборигенов Приморья и Приамурья. Неслучайно, собаки черного цвета использовались в их ритуальной практике.

У удэгейцев, нанайцев, ульчей, орочей и других народов на протяжении длительного времени формировались разнообразные приметы, с помощью которых охотники успешно занимались разведением собак. К примеру, считалось, что поднятый за хвост щенок, должен выгнуться в спине. Этот показатель говорил о гибкости, хорошей раскрываемости во время бега. Как известно собаки, обладавшие такими качествами, были незаменимыми во время промысла как пушных, так и копытных животных. Если щенок во время теста пищит *хоконынь*, значит плохой *дяный*.

У бикинских удэгейцев одной из примет, говорившей о потенциально хороших промысловых качествах собаки, было наличие у неё подушечек лап и носа розового цвета. Такого щенка помечали крас-

ной тряпочкой. Годовалого щенка начинали брать на охоту, с этого возраста начиналось его обучение промысловым навыкам [Архив ИИАЭ.Л.124]. У нанайцев, ульчей, орочей, а также и нивхов, считалось, что хороший щенок должен обладать черными носом, нёбом и подушечками лап.

В традиционном собаководстве существовали разнообразные запреты. Например, голову кеты выбрасывали, чтобы собака не съела рыбы зубы. Удэгейцы в качестве корма собакам использовали костяк кеты *давасэку*. На охоте в качестве корма давали кишки, желудок, требуху, только что освежеванных животных. Их очищали снегом, удаляя остатки крови. Охотничьей собаке после варки мяса, отдавали кости, а иногда и бульон. Охотники в пищу мясо соболя не использовали, тушку зверька варили и давали только той собаке, которая его добыла [Архив ИИАЭ. Л.125].

Известно, что удэгейцы использовали собак и в качестве транспорта. С их помощью отправлялись на охоту и рыбалку, к местам промысла завозились снасти, вывозилась добытая рыба, доставляли товары торговцев, из тайги дрова и т.д. В хозяйстве, где главенствующая роль отводилась охоте, ей неизменно сопутствовало тягловое собаководство. На территории амуро-сахалинской этнографической области был распространен единый тип нарт, конструкция хомутов и потяга, эти и другие признаки стали причиной объединения собаководства в единый амуро-сахалинский тип.

Специфику тяглого собаководства определяют специальные названия: ездовая собака – *алу инаи*, передовая собака – *бонго инаи* [Архив ОИАК. Ф.14. Оп.1. Д.39. Л.23]. Упряжку составляли из собак, обладающих специальными признаками. Наиболее понятливую ставили во главе упряжки, называли *хуктубонгои(ь)* или «передовая собака». Передовой собакой мог быть не только кобель, но и сука. Ближе к передовику запрягали наиболее сильных собак, часто из их числа выбирали очередного вожака, рядовых упряжных собак называли *хукту*. Упряжкой каюр управлял с помощью команд: поворот – *кай*, подбадривание – *чу(к) – чу(к) – чу(к)*, вперед – *тат-тата*, стоп – *ттрррррр*. Команды предназначались главным образом для передовика. Для праздничных выездов на собак надевали нарядные хомуты с бубенцами *комокто* [Архив ОИАК. Ф.14. Оп.1. Д.38. Л.183].

По материалам полевых исследований у бикинских удэгейцев были зафиксированы следующие названия частей нарты. Общее на-

звание охотничьей нарты – *тухи*, полоз – *тухи хэдэни* (*хэды*), нащеп – *илигэнь*, копыл – *бэгдэни*, настил – *сиктэнь*, оглобля – *тухи тэуни*, передняя поперечная планка – *ямтунь*, нижняя планка – *пактянь*, расстояние между копыльями – *анатэнь*, отверстия – *саннань*, гиб полозьев – *вайсань* [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф.1. Оп.2. Д.446. Л.122].

В качестве сравнительного материала приведем терминологию названий и частей нарт, использованную В.К. Арсеньевым: нарты – *тухи*, ездовые нарты – *фукту тухини*, грузовые нарты – *тухи*, из чего следует, что все названия разных нарт одинаковые. В.К. Арсеньевым отмечено, что терминология деталей для нарт тесно связывается с названием самих нарт. Так, например, полозья назывались *тухи хо(ы) дэни*, стойки (копылья) – *тухи бу(о)гдэни*, палки поперечные – *тухи пактэни*, настилка из прутьев – *тухи сиктани*. К терминологии упряжи следует отнести название главного упряжного ремня (потяга) – *нуксю*, правила (оглобли) – *кидани*, лямки для человека – *юн*, собачьего хомута – *ала*, тормозной палки – *каулы*, вспомогательных ремней собачьего хомута – *силепты*, вертлюга хомута – *ала мактыгани(ь)*, хомута нарядного – *ян(э)за*, костяных накладок на полозья – *тухи матэни* [Архив ОИАК. Ф.14. Оп.1. Д.38. Л.181].

К терминологии упряжи относятся такие названия: собственно упряжь – *алуни*, лямка – *вэйгэ*, *уигэ*, потяг – *нуки*. Лямку *уигэ* изготавливали шириной в три пальца. Одной из разновидностей вертлюга *мактыгень* (*инэй мактыгень*) являлось приспособление, изготовленное из древесины. Его в старину делали из комля клена (*монотэгэнь*) диаметром до 2-х см. [Архив ИИАЭ.Л.122]. Выбирали комель с двумя ответвляющимися частями, выступающие части обрезают и ближе к торцам насверливали отверстия *сангянь*, вставляли цилиндрический вал, к которому крепились концы петли. В торец комля сверлили сквозное отверстие, куда помещали деревянную втулку с выступающей частью, которая не давала ей выходить из отверстия. С другой части втулки делали отверстие, к которому крепился поводок. Эта конструкция была зафиксирована у бикинских удэгейцев, подобных аналогий найдено не было ни у одного родственного этноса (Рис. № 2).

Одной из наиболее изнашиваемых частей нарты является полоз. Поэтому его старались изготавливать из крепких пород древесины. У удэгейцев были свои предпочтения в выборе породы дерева для этих целей, они делали полозья из белого ясеня или клена. Для предохранения полоза от воздействия снега и льда служили подполозки. У

бикинской группы в ходу были подполозки *туки мутакты* из клена. В полозе эту деталь закрепляли деревянными гвоздями. Три гвоздя *тикпэ* крепили подполозок на сгибе, еще 8 шпонок садили по всей длине полоза на рыбий клей. Таким образом, происходил крепеж частей полоза.

Петля, соединяющая поводок с вертлюгом, называлась *тоно*. Технология изготовления частей нарт не отличается от общетунгусской традиции, можно лишь отметить некоторые этнические особенности в выборе пород древесины и отдельные конструктивные приемы. Например, из ствола с сучками ели изготовляли копылья *бэгдилкэн*. Причем такая заготовка служила одновременно собственно копылом, а также и поперечной планкой. Для этого выбирали ствол с соответствующими по размеру сучьями, раскалывали на две половины. Получившиеся заготовки с сучьями подвергали обработке, после чего сучки направляли по направлению друг к другу, концы закрепляли в приготовленные пазы, садили на деревянный гвоздь, обматывали лыком ильма. Таким образом, получалась конструкция несущая двойную функцию. Высота копыла – расстояние между двумя пальцами, большим и указательным – *дющэ*. Единицей измерения в этой традиции являлись разнообразные комбинации из пальцев. Например, расстояние между кончиком полоза и передним копылом, и между копыльями соразмерялось с 6 замерами – *нюннуцэ*. Расстояние между двумя отверстиями под 2 передних планки – *омото*. Длина планки – *дюто*, *иланиуня* – три пальца [Архив ОИАК. Ф.14. Оп.1. Д.38. Л.122].

В удэгейской традиции горизонтальную дугу *хукпу тухи* закрепляли только спереди. Эта одна из этнокультурных особенностей удэгейского собаководства, как известно, в традиции амурского собаководства эта деталь находилась с двух сторон. Её функция – предохранять движущие нарты от ударов о выступающие пни, камни и т.д. Копыл в полозе крепили двумя клиньями. Тормозом *каули* каюр осуществлял торможение движущей нарты. Настил *сакта* набирали из длинных тальниковых стволов. Концы полозьев и нащеп соединяла передняя планка – *ямтунь*. Изгиб полоза у удэгейцев имел название *вэйсэнь*, обвязка настила из лыка вяза, ильма – *илакя* [Архив ОИАК. Ф.14. Оп.1. Д.38. Л.122].

Для обработки древесины, в том числе и изготовления частей нарты удэгейцы использовали разнообразный инструментарий. Одним из распространенных инструментов был кривой нож *афили*. Им

продельвали небольшие отверстия, его использовали в качестве рубанка, для обработки небольших поверхностей. Для больших изделий применяли рубанок *туйбо*, лучковым сверлом *сигу*, длина которого достигала 15 см, ручки сверла – 5 см, сверлили отверстия *саннани* для крепежа частей нарт. Стамеской *чугу* обрабатывали пазы для соединения полоза с копылом, рамы ит.д. Деревянными гвоздями *тикпэ* закрепляли раму к полозу, подполозкам. Древесиной клена или трескуна *сэгдэ* использовали для изготовления лыж, весел, из ясеня делали полоз для нарт [Архив ОИАК. Ф.14. Оп.1. Д.38. Л.122].

Хозяйственная деятельность удэгейцев неразрывно связана с длительными передвижениями. Неудивительно, что в их языке были термины, связанные с путешествиями, в т.ч. отражающие специфику и назначение дорог. Удэгейцы сохранили в промысловой лексике названия колесной, нартовой дороги *тухи хоктони*. *Багды хокто* – буквально дорога для ног, т.е. пешеходная тропа. К числу названий с ландшафтными признаками относятся: *айнгай хоктони* – дорога в хвойном лесу, *селемохоктони* – железная дорога, *бугахоктони* – дорога в лиственном лесу. *Биха хоктони* – степная дорога, *тухи бихали-бихокто* – степная, колесная дорога, *узала хокто* – каменная дорога [Архив ОИАК. Ф.14. Оп.1. Д.28. Л.4.]. Таким образом, из таких определений можно судить о географии освоения охотничьих угодий удэгейцами, забредавших в весьма отдаленные уголки Приморья.

Известный исследователь культуры коренных народов Дальнего Востока В.К. Арсеньев, много перенял от удэгейцев, с которыми путешествовал на протяжении длительного времени. Благодаря удэгейцам, ему стали известны практические навыки езды на собачьих упряжках. Очень подробно он доносит до нас эти ценные наблюдения: «При повороте никогда не следует, держать круто – правилом поддержки нарту; при повороте направо, надо давить левой рукой настил нарты с правой стороны вниз; при повороте налево – наоборот. В том случае, если правый полоз нарты соскочил с примятой колеи и провалился в глубокий снег, надо надавливать на правило. Если соскочил влево, надо поднимать правило вверх. Собак не следует привязывать далеко от нарт, не более как на расстояние лыж, от человека тянущего нарту. Груз в нарте располагается равномерно. Причем наиболее тяжелые вещи кладут вперед, а легкие назад. Груз уплотняется и с силой притягивается к настилу веревками. Чем плотнее уложен и крепче увязан груз, тем легче идут нарты. Особенно важно чтобы

груз, лежал ровно посредине нарты, если он сдвинут хотя бы немного на сторону, нарты всё время будут опрокидываться именно в эту сторону [Архив ОИАК.Ф.14. Оп. 1.Д.27.Л.39].

Полевые записи В.К. Арсеньева в декабре 1912 г. донесли до нас превратности одной из экспедиций по р. Такунчи на собачьих упряжках. Наличие бурелома, наледей и проталин на реке сильно тормозило движение: «...к вечеру прошли только 12 верст» [Архив ОИАК. Ф.14. Оп.1. Д.28. Л.6.]. По хорошей нартовой дороге за день было пройдено 32 версты [Там же, л.13]. Из записей ученого можно узнать о суточном расстоянии движения собачьей упряжки.

Обширный регион обитания, географическая и климатическая среда, разнообразное этническое окружение, все это наложило на традиционную культуру удэгейцев своеобразный отпечаток, что отразилось на проявлении региональных особенностей территориальных групп.

Таким образом, рассмотренное собаководство удэгейцев, являлось одной из основополагающих отраслей хозяйства. В зимнее время от функционирования транспортного и охотничьего собаководства зависели результаты миграций, количество и подчас качество добываемого зверя, торговых экспедиций к местам действующих ярмарок и т.д. Эти и другие функции собаководства, так или иначе, отражались на благосостоянии семей удэгейцев.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

История и культура удэгейцев. Л.: Наука, 1989. 190 с.

Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф.1. оп. 2. Д. 446. – Материалы А.П. Самар.

Архив ОИАК.Ф.14. Оп.1.Д.27; 28; 37–39; 48. – Материалы В.К. Арсеньева.

Е.А. Окладникова

САКРАЛЬНЫЕ ЛАНДШАФТЫ ПРИНЕВСКОГО КРАЯ В НАРРАТИВАХ ЖИТЕЛЕЙ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

Цель настоящей статьи представить некоторые собранные нами в ходе экспедиционных этносоциологических исследований в Ленинградской области осенью 2015 г. фольклорные материалы. Тематика экспедиционных исследований предполагала изучение динамики социальных, культурных, духовных (в том числе и сакральных) ландшафтов Ленинградской области под влиянием глобализации. В качестве методики исследования нами было выбрано нарративное интервью. Выборка респондентов осуществлялась по методике «доступных случаев» и «снежного кома». Беседы с респондентами велись на основе базового вопросника (гайда), подготовленного нами заранее. В настоящей статье мы приводим только небольшие отрывки из обширных по объему бесед с респондентами, а именно те отрывки, в которых мы касались тем, связанных с сакральными ландшафтами Ленинградской области. В этой связи автор приносит благодарность Валентине Фёдоровне Бабкиной (д. Монастырьки, Кингисеппский р-н, Ленинградская область), Любови Михайловне Шевелёвой (с. Сельцо, Волосовский р-н, Ленинградская область), Арви Коркка (пос. Можайское, Ленинградская область), краеведам-историкам Вячеславу Григорьевичу Мизину (СПб) и Станиславу Вячеславовичу Степанову (СПб). Все эти чудесные и удивительные люди, энтузиасты, по-настоящему влюбленные в историю российского Северо-запада, активно помогали и направляли нас в наших исследованиях.

Сакральный ландшафт – это часть более крупного социокультурного образования – культурного ландшафта, как земного пространства, жизненной среды большой (самосохраняющейся и самоорганизующейся) группы людей. Изучение сакрального ландшафта сегодня стало предметом сразу нескольких наук: археологии, этнографии, фольклористики, истории, краеведения и др. На междисциплинарном уровне сформировалась специальная гуманитарная дисциплина – сакральная география [Теребихин, 1993]. Пространство сакрального ландшафта одновременно цельно и структурировано, содержит природные и культурные компоненты, освоено утилитарно, семантиче-

ски и символически [Кулешова, 2002, с.34]. Как показывают эмпирические исследования, сакральные ландшафты тесно соседствуют с селитебными и хозяйственными зонами, а иногда и перекрывают их.

Для традиционного и архаического сознания населения Древней Евразии сакральный ландшафт – это живая среда освоенных (поселения, погребальные долины, ресурсные уголья) и неосвоенных (горные вершины, водные просторы, тайга) человеком пространств, пронизанная смыслом живущих в них людей [Окладникова, 2014]. Структурирование (организация, упорядочивание) пространства с выделением зон хозяйственной, духовной, и как части её – сакральной деятельности на поверхности земли, является, как нам представляется, управленческим, организующим и упорядочивающим процессом. Сакрализация как практика социализации пространства по своей сути эго- и этноцентрична. В архаической и традиционной культурах народов Евразии в процессе сакрализации пространства осуществлялось упорядочивание объектов освоенных человеком природных сфер путем их маркировки конкретными монументами (артефактами, памятниками). Наиболее распространенными маркерами сфер земного пространства служили объекты поклонения, среди которых особое место занимали монументы с наскальными рисунками (скалы, отдельно лежащие валуны, стелы). Сакральные ландшафты могли принимать разные формы, т.е. различаться по структуре. Например, в основе структуры большинства сакральных ландшафтов Сибири, Верхнего Приамурья, Монголии, Забайкалья, Алтая лежит идея кольцевой планировки: в центре священного места располагается вертикальный объект (гора, дерево, валун, даже небольшой камень и т.п.) К памятникам всемирного наследия, которые сегодня формируют сакральный ландшафт Евразии, включая Сибирь, Забайкалья, верхнее Приамурье и др. районы Азии, относятся весьма разнообразные по содержанию и смыслу монументы древней истории. Эти монументы или монументальные комплексы являются системообразующими для сакрального ландшафта. Структурным ядром, исполняющим функцию семантического маркера и интегратора смыслов сакральных ландшафтов, могут быть следующие археологические объекты: 1) мегалитические сооружения (в том числе и культовые камни) и изображения на них (стелы, мегалитические земляные насыпи, каменные насыпные сооружения, напоминающие фигуры животных, каменные выкладки, иероглифы и др.); 2) скалы и камни с рисунками (например, Бага-Заря), Томская

писаница, гора Калбак-Таш, малая Боярская писаница, комплекс петроглифов Сакачи-Аляна и др.; 3) комплексы почитавшихся в древности плиточных могильников; 4) древние культовые сооружения, расположенные в горных массивах и внутри поселений; 5) памятники типа «обо» (пирамиды из камней, которые служил маркёрами территорий).

Сегодня существует обширная археологическая, историческая, краеведческая литература, посвященная разнообразным аспектам изучения сакрального ландшафта Приневского края. Начало изучению разнообразных компонентов этого типа ландшафта Ленинградской области было положено трудами археологов конца XIX–XX вв. академика А.А. Спицина, Н.К. Рериха, а затем продолжено работами выдающихся российских археологов: В.И. Равдоникасом, А.В. Курбатовым, А.И. Саксой и др. Их работы сегодня получили продуктивное развитие в трудах краеведов, фольклористов, этнографов и этносоциологов. На основании собранного к настоящему времени научного материала можно высказать некоторые общие соображения о структуре и системах сакрального ландшафта Ленинградской области, а также дополнить уже имеющиеся данные новым.

Основными компонентами сакрального ландшафта Приневского края, и шире, Ленинградской области, являются: культовые мегалитические комплексы (крупные валуны, крупные расколотые камни, каменные валы, кучи камней), старые деревья, священные рощи, источники, почитаемые как священные, старинные каменные кресты, озера, ручьи. Свидетельствами того, что конкретные валуны почитались как святыни, т.е. могут рассматриваться как объекты культа, часто служат маркеры, которые оставлены были на их поверхности: чашечные углубления, выбитые знаки (например, кресты, руноподобные знаки), углубления, которые интерпретировались местными жителями как следки (Богородицы, Параскевы-Пятницы, др. святых), особенности формы этих камней, характер расположения на местности и этнографические привязки к конкретным географическим ориентирам (легенды, былички, фольклорные сюжет, мифы) и др. [Курбатов, 1995; Курбатов, 2000]. Культовые камни бывают привязаны к средневековым городищам, волокам, могильникам (раннее железо, средние века), жальникам, часовням. Например, такой комплекс: священный источник (правда, сегодня пересохший), священная береза, крупный гранитный валун составляют сакральный комплекс у

с. Ильеши (Ленинградская область), о котором речь будет ниже. Известны и другие места, где мирно соседствуют один рядом с другим жальники, часовни и поминальные каменные кресты. Например, судя по материалам В.И. Равдоникаса из Архива ИИМК, опубликованным Е.В. Платоновым, на сакральном комплексе у д. Колодово располагается жальник, каменный крест и часовня [Платонов, 2008, с.231].

Сакральность других объектов: источники, ручьи, озера, рощи, определяется фольклорным дискурсом разных типов, а также, как и в случаях с мегалитами, упоминаниями в исторических источниках. Например, камни-следовики, т.е. камни с так называемыми следами Богородицы. Это каменный валун около д. Ильеши со следом св. Параскевы Пятницы [Мизин, 2004]. Камень со следом осла Иисуса Христа (д. Осьмино, Лужского района) или крупный мегалит (гранитный валун) с такими внешними признаками как чашечное углубление, особая форма специфическая ориентация в пространстве у деревни Арболово (Кингисеппский р-н). Эта деревня упоминается в писцовых книгах Водской пятины (1500 г.). Другой камень, его аналог у деревни Арбонье, также упоминается в писцовых книгах Водской пятины, 1500 г. Подобные крупные валуны располагаются, как правило, между деревней и кладбищем (но не в случае д. Арбонье, там камень лежит в поле). Поминальные камни бывают без следов обработки. Они используются как поминальные. Возможно, что такие камни имеют связь с так называемой «арбуйской» (чудской) топонимикой, т.е. почитание камней этого типа культовых артефактов восходит к дохристианских верованиям автохтонного населения. Аналогичные камни встречаются на Ижорской возвышенности, в Лужском районе Ленинградской области [Мизин, 2004], на севере Ленинградской области, в частности, в Карелии [Логинов, 2012]. Сегодня опубликованы списки почитаемых мегалитов Ленинградской области [Достопримечательные и культовые камни, 2012].

С сакральными местами Ленинградской области связан обширный пласт устной истории: сказания, былички, легенды. В некоторых быличках прослеживается прямая связь мегалитов (крупных валунов в заброшенных местах – лесу, на болотах) с нечистой силой. Таких камней много на северо-западе России: камень-следовик на берегу р. Шелонь около источника у Шкнятинской церкви или камень с изображением креста у церкви с. Велебицы [Архив ИИМК]. Такие камни часто имели дурную славу: «пугали» местных жителей. Историк Е.В.

Платонов писал о том, что, с некоторыми камнями связаны рассказы о привидениях или чертях, которые заводили на большие камни пьяных, после чего те погибали.

В статье Е.В. Платонова, посвященной сакральной географии деревень в нижнем течении р. Шелонь, имеется информация о сакральных местах, которые славились наличием «нечистой силы». Очевидцы говорили, что в таких местах хочется отдохнуть, поспать, иногда появляются галлюцинации, привидится всякая чертовщина и т.д. Чтобы не подпасть под влияние этих сил, надо перекреститься, а ещё лучше «надо матом ругаться... матом» [Платонов, 2010]. Е.В. Платонов также отмечал о негативном отношении местных жителей к крупным валунам. «...Я в Клине не знаю, – рассказывал один из жителей с. Пески, – а у нас в Песках коло большой дороги большунный камень, такой громаднейший камень, уму непостижимо. Мимо его всё боялись ходить, там вот тоже чудилось», будто из камня «выходили мужики страшные, кого-то вяли, многие говорили, что чудилось, боялись мимо камня того идти. Такой громаднейший камень, може, с сарай» [Платонов, 2010].

Со ссылкой на полевые материалы современных исследователей, Е.В. Платонов приводит обширную информацию о негативном отношении местных жителей к «культовым» камням. В частности, в его работах имеются следующие важные для нашей темы сведения: «... Рассказы о «страшных» камнях, около которых можно встретиться с чертом или привидением, вредящим людям, зафиксированы не только на Северо-Западе России, но и в Белоруссии, за пределами обитания восточных славян – в Прибалтике и Западной Европе....В настоящее время трудно определить истоки этих поверий; материалы, относящиеся к почитаемым камням на северо-западе, указывают на преимущественно положительное восприятие таких объектов, что связано с общей восточно-христианской традицией почитания камней-реликвий, распространенной на православном востоке и в России. Негативное восприятие крупных валунов гораздо более характерно для Западной Европы и Прибалтики (так называемые «чертовы камни»). Возможно, этот фольклорный мотив является одним из конкретных воплощений общеславянских представлений о связи камней со смертью и, шире, потусторонним миром. В некоторых случаях такие камни отмечены рядом с жальниками (д. Софиевка; д. Сельцо – аналогичный текст о том, как «пугает» у жальника), что позволяет идентифицировать

рассказы о «привидениях» как былички о встречах с демонологизированными мертвецами» [Виноградова, 2000, с.70]. Е.В. Платонов полагал, что это предположение о быличках подтверждают тексты, близкие по смыслу приведенным выдержкам, относящиеся к местам деревенских часовен, рядом с которыми привидилась всякие привидения и чертовщина [Платонов, 2010].

Во время осенней экспедиции в д. Монастырьки (Ленинградская область, Кингисеппский р-н), старожил деревни и краевед В.Ф. Бабкина отвела нас к местной достопримечательности – огромному камню, имеющему название «Седловатый камень» (рис.1). Это большой (около 5 м. в длину) гранитный валун, который сейчас лежит на краю заброшенного поля в лесу. Когда мы подошли к камню, то увидели, что высокая сухая трава около него была примята. Похоже, что сюда и сегодня приходят люди, возможно, с ритуальными целями. В.Ф. Бабкина рассказала нам следующее: «...Этот камень пользуется дурной славой у местного населения. Мне его показали местные мужики. Рассказывали, что пьяными были, дурное им привиделось у этого камня. Говорили мне, чтобы я сюда не ходила... никакому этот камень не показывала, потому что рядом с ним у человека появляются разные плохие видения [Архив автора, 2015].

Информация о другом культовом камне, который находится в лесу около д. Сельцо (Ленинградская область), уже публиковалась. В.Г. Мизин в статье, посвященной культовым камням Ленинградской области, писал: «...Другими районами известными культовыми камнями являются Ижорское плато и Полужье. Здесь распространены и почитаемы такие культовые камни как следовики, но отмечены и другие разновидности камней с петроглифами, – например камни со стрелами, крестами. Наиболее грандиозным памятником, несомненно, можно назвать валун “Бесов камень” расположенный в Волосовском районе у д. Сельцо. Данный памятник известен также под названиями Велесов Камень, Камень-колдун. Этот Камень представляет собой глыбу высотой около 4м. и окружностью более 30., находится он в заболоченном лесу. Вершина валуна напоминает нечто вроде ступени или скамьи, на его поверхности имеется несколько петроглифов – на вершине можно рассмотреть знаки латиницы, остатки поклонения камню средневековыми финнами-ингерманландцами, на северной стороне камня есть два косых креста, есть две версии их происхождения: по одной это кресты оставлены православными христианами в

период борьбы с языческими пережитками в 16 веке, по другой они на основе трассологических данных интерпретируются как рунические знаки означающие жертву, что может свидетельствовать о поклонении этому камню в IX–X вв. Следует отметить, что в окрестностях данной святыни найдено еще несколько камней с высеченными знаками» [Мизин, 2004]. Дополнительные сведения о «Бесовом камне» нам удалось получить во время бесед с жителями с. Сельцо осенью 2015 года. Первой была информация о том, что камень и сегодня является местом паломничества местных жителей. Как место паломничества «Бесов камень стал использоваться именно сегодня, т.к. ещё 10 лет назад таких ритуалов никто около камня не проводил. Притом цели современного паломничества к сакральному камню могут быть весьма разнообразными: от молитвенных процедур с целью исцеления от болезней, до встречи белых ночей местной молодёжью.

Второе, что нам удалось услышать, это то, что этот камень обладает «морокон», «морочными» свойствами. Директор местной школы Любовь Михайловна Шевелева рассказала нам следующее: «...Этот камень располагается в лесу, мы к нему с ребяташками ходим каждую весну... Устраиваем около камня пикник, всю ночь детишки не спят..., и я с ними не сплю всю ночь. Мне мои ученики рассказывали, что и летом они самостоятельно к камню ходили. Но совершенно неожиданно для себя, так и не смогли его найти. Ходили, ходили по знакомым метам... всё кругами ходили..., но найти камень так и не смогли. Получается, что этот камень показывается только тем, кому он хочет показаться, и не каждый его может увидеть... Теперь, спустя много лет, вокруг камня много народу бывает летом, кругом мусор после них валяется... А раньше, когда я была молодой, ещё до перестройки, мы только с мужем приехали сюда жить и работать, камень было трудно отыскать. Немногие знали к нему дорогу...» [Архив автора, 2015].

«Пугающие» свойства культовых камней смогли, судя по их рассказам, испытать на себе некоторые исследователи-краеведы. В результате сегодня в краеведческой среде Санкт-Петербурга складывался профессиональный фольклор о мистических свойствах таких камней. Вот один из примеров такого фольклора. «...Как-то мы с ребятами проводили мистический ритуал около одного такого культового камня в лесу. Всё делали, как было записано этнографами. Провели ритуал... и ушли ночевать в деревню. Ночью в лесу, в направлении, где камень лежит, разразилась страшная буря. Буд-то кто-то огром-

ный, как стихийный дух, бушевал в лесу, ухал, выл, вырывал с корнями деревья. Казалось, это страшное стихийное существо искало нас, тех, кто вызывал его, побеспокоил его дух. Но нас в лесу уже не было. Мы в деревне у бабульки ночевали. Утром выяснилось, что в лесу были повалены деревья, деревянный мост через речку был разрушен сильным смерчем...» [Архив автора, 2015].

Сбор, кодификация и классификация сакральных объектов в области привлекала внимание видных археологов [Сакса, 2008, с.190]. В Ленинградской области есть особые сакральные зоны, историческое значение которых трудно переоценить. Одной из таких зон является пос. Ольховка, на берегу Суходольского озера. Эта территория настолько богата историческими памятниками, в состав которых входят крупные гранитные культовые камни, которые были местами отправления древних дохристианских культов, что археологи называют это место «археологической столицей Приневского края» [Ольховка, 2012]. Известно, что одни культовые валуны связываются устной традицией с языческими богами, например, с Велесом; другие ассоциируются с историческими персонажами (княгиней Ольгой, Петром Первым), третьи – с молвой о кладах [Мизин, 2004].

Рощи. Одна из таких почитаемых рощ располагается на старом кладбище. Она хорошо видна с шоссе на Усть-Лугу, и располагается рядом с поворотом на д. Котлы. Согласно современной устной традиции, именно на этом кладбище была когда-то могила «арбуя» – жреца (прорицателя) [Архив автора, 2015].

В личной беседе В.Г. Мизин сделал следующие уточнения по поводу этой рощи: «Относительно могилы «арбуя» – это моя интерпретация по старому фото...Скорее всего, Григорьев камень был у этого кладбища, для местных сегодня это кладбище – всего лишь кладбище, а не священная роща» [Архив автора, 2015].

Один из священных дубов располагаются в лесной чаще у д. Кортино, (Ленинградская область, Кингесепский район). Для того чтобы увидеть это дерево, нужно спуститься по пологому лесному откосу в чащу. Размеры дерева впечатляют. Возраст его, вероятно, превышает две сотни лет. Рядом располагается скрад для отстрела диких кабанов, которые приходят в рощу лакомиться желудями (рис. 3). За деревней Добряницы (Ленинградская область), в полях, на окраине леса располагается ещё одна «Священная роща». В разговорах с местными жителями удалось выяснить, что они не считают ещё сакральным ме-

стом, просто именно там отмечали праздник Ивана Купалы. Ещё в 1970-е годы деревенская молодёжь там жгла костры, устраивала ночные гуляния (рис.4). Другая роща и «языческое капище», по словам жителей с. Сельцо, находится рядом с поселком, но о ней речь будет далее [Архив автора, 2015].

Источники: Осенью 2015 года, во время экспедиционных работ в Ленинградской области, нам удалось посетить сакральный комплекс у деревни Ильеши (рис.4). Там, за деревней, в лесу находился комплекс святынь: священная береза (само дерево дважды срубалось, но на его месте или рядом с ним на поляне выросло новое, которое начинали почитать как святыню), обвешанная цветными лоскутками разных тканей, крупный гранитный валун – камень следовик с небольшим углублением следа ноги Параскевы-Пятницы, источник (ныне пересохший), а также бетонный фундамент под постройку часовни. Оригинальный камень со следом Параскевы-Пятницы был уничтожен местными властями в 1961 г. Но на его месте возникло несколько новых. Наиболее крупный из них и является ныне объектом поклонения. Вода в углублении камня-следовика считалась целебной. Другой, расположенный рядом, украшен крестом, выложенным кирпичами, оставшимися от старой часовни (рис.5).

Сакральный комплекс у д. Ильеши активно посещался верующими и в советское время. На моления, на праздник Ивана Купалы на поляну перед комплексом приезжают десятки цыганских семей со всего Северо-запада. К камню приходят люди, чтобы омыть больные места водой из углубления. С камнем связана легенда, которую рассказывают старожилы этих мест. В легенде повествуется о том, что как местный пастух увидел стоящей на камне молодую женщину, «не то, чтобы одетую, не то, чтобы обнаженную. Мужчина замахнулся на женщину кнутом, но кнут запутался в ветвях священной березы, а женщина тем временем исчезла. Только след её ноги остался на камне – это и есть след ноги Параскевы-Пятницы. Похожую женщину, как рассказывают старожилы, паломники, которые совершают летом Крестный ход, часто видят идущей рядом с толпой. Потом видение исчезает.

Священные источники могли находиться с системе сакральных комплексов, в отдаленных местах (заболоченных лесах), могли быть защищены построенными на них часовнями (рис.6). Их общей чертой было наличие жертвенных даров (деньги, которые бросали в источ-

ник), связь с быличками (рассказами о чудесных исцелениях), вписанность в ту систему христианских верований, которая предполагала адаптацию языческих представлений о природе с христианской культурной практикой [Платонов, 2008].

Обширная информация о священных источниках (ключях) была собрана Е.В. Платоновым на Северо-западе России: К свяственным источникам стекались люди, омывались водой, пили святую воду, купались и излечивались от разных болезней. В священные источники прихожане бросали монеты, а раз в году вокруг ключа во главе с батюшкой проходил крестный ход. Многие люди, например, из д. Болтово, чтобы попасть к источнику, преодолевали большие расстояния [Платонов, 2010].

О вписанности священных источников в христианскую культуру свидетельствуют ежегодные крестные ходы к источнику со святой иконой, служили молебен с водосвятием, кропили святою водою людей и скот. «Икона оставалась в часовне весь день – перед нею служили заказные молебны об исцелении от всевозможных болящих, которые собирались из ближайших деревень. Страдающие глазными болезнями мыли глаза водою из источника, больные наружными и внутренними болезнями купались в купальне. Многие оставляли в жертву источнику белье, в котором купались» [Архив ИИМК].

Во время нашей экспедиции мы слышали от одного из краеведов, –специалиста по истории Северо-запада России и, в частности, Ленинградской области рассказ о его путешествии к свястному источнику у д. Протасовка (Гатчинский район, Ленинградская область). При подходе к источнику, сообщал краевед, перед нами появился огромный чёрный крест, который при попытке прикоснуться к нему, тут же исчез [Архив автора, 2015].

Кресты. Почитание каменных крестов стало предметом культа в Новгородской области довольно поздно, только в XVII в. кресты устанавливали в часовнях. Возникновение такого культа – свидетельство укоренившейся практики сакрализации пространства, одной из её к тому времени укоренившихся форм [Панченко, 1998; Яшкина, 1997; 1998].

В XVII в. происходила вторичная ритуализация старых каменных крестов. Е.В. Платонов в работе, посвященной каменным крестам Северо-запада России и русского Севера писал, что: «...в бывшем Гдовском уезде Санкт-Петербургской губернии чудотворная сила припи-

сывалась крестам, находившимся у дд. Семейцыно и Сельцы. Кресты были изукрашены различными тканями, а у подножия их стояли бутылочки с деревянным маслом, которым крестьянки лечили больных...» [Трофимов, 1911, с.93].

В время экспедиции (осень, 2015) нам удалось обследовать два деревенских кладбища, где сохранились каменных кресты и камни, помеченных крестами. Одно из них находится, примерно, в 4-х км. от д. Монастырьки (Ленинградская область, Кингисеппский район). Это действующее кладбище, на нем и сегодня хоронят местных жителей. Притом, создавая семейные погребальные участки, часто используют в качестве строительного материала старые надгробные камни. Многие из таких камней или их фрагменты были помечены старыми небольшими выбитыми крестами. Такие надгробные камни, как правило, плоские грубо отесанные плиты, варварски раскалываются нашими современниками с целью сделать опалубку для новых могил. Вторично, видимо был использован и один из крупных каменных крестов, который наш гид В.Ф. Бабкина, так и не смогла найти в хорошо известном ей на кладбище месте. Другой равноконечный крест, хотя и покосился, но все ещё стоит на кладбищенском косогоре (рис.7). На западном конце кладбища располагается крупный валун с плоским верхом, на котором лежат несколько кусков камня. Вероятно он, когда-то использовался как поминальный камень.

Более интересной стала находка большого каменного креста на другом кладбище у самого д. Монастырьки. Кладбище расположено на выкошенной поляне, где по старинному преданию располагался монастырь. Каменный равноконечный крест (рис.8) подвергнулся вторичному использованию [Архив автора, 2015]. Рядом с крестом мы нашли обломки средневековой керамики. Часть обтески креста: крупная плита с надписью на старославянском, и сейчас хранится на кладбище. Вместе с кусочками средневековой керамики заботливыми руками В.Ф. Бабкиной эта плита прикопана в укромном месте рядом с крестом.

Предметом сакральной географии является изучение не столько артефактов конкретной культуры, сколько взаимосвязи особенностей природного ландшафта с рукотворными объектами ритуального значения. Этот аспект исследования сакральных ландшафтов через понятие коммуникация (взаимосвязь, воздействие) сближается с интеллектуально-управленческим и системным подходом к изучению

сакральных ландшафтов Древней Евразии как одной из наиболее ранних форм социотехнических систем. Взаимосвязь между артефактами и ландшафтом фиксируется мифом, нарративами и ритуалами, и реализуется в иеротопических технологиях.

Сознание людей, которые организуют отношения между артефактами и географическими объектами (природная среда) помещает их пространство символического дискурса. Управляющее воздействие людей на природный ландшафт в процессе превращения его в сакральный выражается в создании артефактов, которые организуют смысловое ядро сакрального ландшафта.

Человек архаического и традиционного общества Древней Евразии управлял природными ландшафтами, упорядочивая и организуя их с помощью технологий структурирования: установки конкретных маркёров (скалы с рисунками, стелы, каменные насыпи в форме животных, поля погребений и курганных могильников, сооружения для наблюдения за движением астральных тел) и социо-коммуникативных технологий: ментального картографирования сакральных ландшафтов, иеротопизации физических пространств [Лидов, 2009, с.11–38]. Иеротопизация – это создание сакральных пространств, включение памятников природы или истории в ритуалы, в том числе и ритуалы жертвоприношений), а также мифологизация этих мест и культовых объектов. Иными словами, сакральное – это управляемое и организуемое человеком пространство. Сегодня число иеротопических технологий не только расширяется, но и трансформируется за счёт возникновения новых техник оперирования объектами почитания.

Одной из таких технологий стало включение культовых объектов, формирующих сакральный ландшафт, в систему туристической индустрии. Яркий пример такого включения – туристическая деятельность отдельных краеведов: «...На данный момент я провожу индивидуальные туры для небольших групп по заявкам. Основной маршрут построен на ознакомлении не просто с разными объектами – культовыми камнями, святыми источниками, каменными крестами и др., а на восприятии их в определенных контекстах – фольклорном, природном, религиозном и т.д. Т.е. программа построена так, чтобы показать не объект, а среду, в которой он воспринимался как сакральный. Это формат, в котором мне самому интересно работать [Интервью, 2015].

Другой технологией иеротопизации сакральных ландшафтов сегодня стали групповые и индивидуальные практики использования

культовых объектов, близкие к эзотерическим. Один из примеров такой индивидуальной новой иеротипической практики нам удалось зафиксировать во время экспедиции в пос. Можайское осенью 2015г. Во время беседы с местным жителем Арви Корккой мы услышали следующий рассказ о камне Укко-Киви, который лежит на вершине горы Кирхгоф [Кирхгоф, 2015]: «...Там есть Укко-Киви, – странный камень. Ему, быть может, несколько тысяч лет. Камень, большой, в полкомнаты, раздробленный на три части. Это большие три камня, каждый не менее трёх тонн весом. Укко-Киви – это самая яркая точка на горе Кирхгоф»[Архив автора, 2015] (рис. 9,10).

Как нам удалось выяснить в ходе беседы с Арви Коркка, процесс иеротопизации сакрального комплекса горы Кирхгоф (*включающего культовый камень, старое лютеранское кладбище* – Е.О.) содержал несколько стадий:

– первая стадия – **антропоморфизация горы**. По мысли нашего собеседника: «...Сама гора, если её рассматривать не только как геологический феномен, как и любая другая гора, может рассматриваться как элемент жизни. В горе есть жизнь. В горе есть тепло, на горе есть особые растения, которые растут только здесь, например, «Венерин башмачок». Гора находится сейчас под охраной государства. Если посмотреть сверху, например, из космоса, то на контурах горы можно увидеть нос, рядом находится два озерца – это глаза, а рот – это родничок прямо под горой. Всякая мифология обрастает конкретикой. Получается, если смотреть на гору, то мы увидим лицо, смотрящее вверх. А дальше, если посмотреть на юго-восток, там есть три и камня плоских. Эти камни лежат, примерно в 50 метрах друг от друга. Они частично формируют ступню человека...Когда я читаю Калевалу, я думаю об этом месте, о нашей горе Кирхгоф, об этих камнях... Получается следующая картина. Древние Боги-герои, описанные в Калевале, бывали в наших местах. И ходили по горе, ходили по этим камням...Мне можно верить. Я здесь самый крутой в этих вопросах, я ведь староста!» [Архив автора, 2015].

– вторая стадия – переосмысление функции горы как языческого капища. Арви Коркка продолжил свой рассказ о горе Кирхгоф, развивая свою мысль о том, что именно эта гора, по его субъективному мнению и есть сакральная территория. Именно эта гора формирует «место силы» сакрального ландшафта большей части Ленинградской области. Он говорил нам, что: «... Издавна здесь жили люди, а финны

здесь жили ещё 400 лет назад. Это я знаю, видел старые Шведские карты. Я староста этой деревни, поэтому я знаю, что деревня наша (Можайское – Е.О.) старше Санкт-Петербурга... Так вот, финское население, которое здесь давно жило, оно веровало-то не в Иисуса Христа, а в разных богов. Кирхгоф – это была самая высокая часть Ленинградской области, так называемые Дудергофские высоты. Это как раз та гора, где Бог сходит на землю: ведь где-то он должен сходить на землю. А почему именно здесь Бог и сходит на Землю? Что такое Укко-Киви? Так Укко-Киви – это и есть Бог» [Архив автора, 2015].

Переосмысление территории, где располагаются почитаемые объекты (культовые камни, источники, растут священные деревья и др.) как языческих капищ встречается и в других местах Ленинградской области. Например, в с. Сельцо лес рядом с «Бесовым камнем» современными жителями описывается как древнее языческое капище. Никаких достоверных сведений, о том, что это место было священным для местного населения в средние века или более ранний период истории, не существует. Тем не менее, учителя местной школы из числа наших респондентов, которые приняли участие в исследовании, именно так и характеризовали местность вокруг камня [Архив автора, 2015].

– третья стадия – фундирование нашим собеседником своих субъективных представлений о сакральности ландшафта литературными источниками, включая эзотерическую литературу и Калевалу. Арви Коркка сумел подвести под свои размышления о «месте силы» философскую базу с использованием эклектичной информации, которую он извлёк из светской, религиозной, научно-просветительской, мифологической и исторической литературы. По его мнению: «... Суть в том, что Дудергофские высоты (гора Кирхгоф) – это священное место. Человек же не может превратиться в пыль, потом войти в мир мёртвых... потом обратно вернуться. Изменение сознания таким образом – это первый уровень попадания в иную реальность. Второй уровень – это встреча с Богом, с Космосом. Сегодня для верующих Бог – это Иисус Христос. Я этого не понимаю. Я понимаю Христа, как проповедника. Человека реального, знающего. Бога на Земле нет. Но есть место на земле, где люди могут встречаться с Богом. Таким местом и может быть гора Кирхгоф. Религия – это социология. Это желание человека. Попы привели верования людей в систему, сделали образ Бога очеловеченным, понятным для человека. Большинство

людей абстракцию плохо понимаю. Они понимают только нечто человеческое» [Архив автора, 2015].

– четвёртая стадия – описание алгоритма субъективного процесса иеротопизации, «места силы» на горе Кирхгоф: «...Откуда я узнал о камне Укко-Киви? Ну, я частично взял информацию из литературы, а так как, я к камню каждый день хожу с собакой, я ощущаю, что там сама атмосфера навевает эти мысли. Иду с собакой, размышляю, вспоминаю Калевалу. Кроме того, сенсорика в этом месте очень обостряется. Знаю по рассказам, что у некоторых людей на вершине горы сводит судорогой руки. Судорога отпускает, только когда они уходят с горы, уходят от камня. Ну, вы же знаете, что существуют такие места. Склон горы, где располагается кладбище, называется склон мертвых. Там было старое лютеранское кладбище с захоронениями. Почему мы не можем думать, что именно на этом склоне находятся ворота в мир мёртвых? Сейчас я обустроиваю этот склон кучками камней в виде пирамидок, такими пирамидками вечности. Камней натаскал, там у меня есть уже десять пирамидок. Мы с приятелями уже оградили это место. Генеральный директор парка уже привлечен к этому делу. Сейчас там уже возникает некий новый ландшафт, который можно назвать «Парком мертвых», куда могут приходить люди. Вот, видите, мы с супругой здесь не только огородом занимаемся, но мы ещё организуем на горе, на лютеранском кладбище субботники. Там, в основном работают женщины-пенсионерки, они – костяк лютеранского прихода. Поправляем чугунные кресты, они ведь лютеранские, чистим территорию» [Архив автора, 2015].

– пятая стадия – изобретение личных вербальных практик иеротопизации «места силы». Арви рассказал, как он «открывает вход в мир мёртвых»: «...Но, пока я ещё никому не говорю, какие нужно говорить мудрые слова, чтобы открылся перед вами вход в этот мир мёртвых в моём «Парке мертвых». Люди должны знать эти слова, но говорить их можно и по-русски, и по-фински. Произнося эти слова вслух, мы изменяем сознание человека. Словами можно ввести человека в состояние транса, а вот как вывести? Откуда я эти слова знаю? А они мне навеваются ветром, самой атмосферой этого места... Если вы каждое утро будете там гулять с собачкой...и вам кое-какие слова принесут ветры. Жена не знает этих слов. Некоторым людям я свои идеи рассказываю, но только частично... на публику работаю (смеется). Собственно, сам процесс – это перенесение некоторых мифоло-

гических образов на себя..., а потом и на других людей. Есть теперь здесь люди, которые приходят к Укко-Киви, сидят здесь по буддийски. Почему бы и нет?» [Архив автора, 2015].

Таким образом, сегодня двухсотлетнее изучение компонентов сакрального ландшафта Ленинградской области имеет несколько результатов.

Первым таким результатом можно считать накопление позитивных научных сведений об этом историко-культурном феномене, а именно: о сакральном ландшафте Ленинградской области. Эти сведения позволяют проследить особенности динамики представлений различных групп населения, живших в разные эпохи о функциях, структуре и системных характеристиках объектов, составлявших этот ландшафт.

Второй результат – это зафиксированный нами в процессе этносоциологического исследования факт трансляции информации о функции (негативной/позитивной) компонентов сакрального ландшафта (источников, крестов, священных деревьев, культовых камней и др.) из поколения в поколение с незначительными изменениями.

Третий результат – это отмеченная нами в ходе нарративных интервью с респондентами тенденция иеротопизации базовых компонентов сакрального ландшафта двумя основными способами: включением их в туристические программы и формированием вокруг них (а именно: культовых камней, источников, почитаемых деревьев, старых каменных крестов) новых эзотерических практик, как индивидуального, так и группового планов.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

Архив автора. СПб, 2015.

Архив ИИМК. Ф.2. Оп.1931. Д.878. Л.1.

Виноградов В.В. Почитание источников Псковской области: колодец в болоте//Традиционная культура. 2006. № 4. С.33–40.

Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. 432.с.

Достопримечательные и культовые камни (валуны) на территории Ленинградской, Новгородской области // [Электронный ресурс]. Режим доступа: // <http://nityanica-lite.shoutwiki.com/wiki/%> / Время обращения 2012 г.

Интервью с В. Мизиным – сотрудника журнала «Credo new» Вадима Семенкова // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://credo-new.ru/?p=503> / Время обращения 2015 г.

- Кирхгоф.** // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%20> / Время обращения 2015 г.
- Кулешова М.Е.** Управление культурными ландшафтами и иными объектами историко-культурного наследия и национальных парков дополнительные стратегии материалы к стратегии управления национальными парками России // Известия РАН. Серия географическая. М., 2002. Вып.6. С.45–67.
- Курбатов А.В.** Культурные камни и почитаемые источники на территории Ленинградской области // Лапшин В.А. Археологическая карта Ленинградской области. СПб., 1995. Ч.2. 126 с.
- Курбатов А.В.** Загадочные знаки на камнях // Отечество: краеведческий альманах. 2000. Вып. 18. С.46–49.
- Лидов А.М.** Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: «Феория», 2009. 362 с.
- Логинов К.К.** Ландшафт и легенды о назначении и принадлежности природных и рукотворных каменных объектов в Обонежье // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/landshaft-i-legendy-o-naznachenii-i-prinadlezhnosti-prirodnih-i-rukotvornyh-kamennyh-obektov-v-obonezhie> / Время обращения 2012 г.
- Мизин В.** Культурные камни Ленинградской области: краткий обзор и выявление связей с подобными памятниками соседних регионов // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://countrysite.spb.ru/Library/cultstonelen/CultStoneL.htm> / Время обращения 2004 г.
- Окладникова Е.А.** Сакральный ландшафт: теория и эмпирические исследования. М.-Берлин: Директ-Медиа, 2014. 230 с.
- Ольховка** // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://47news.ru/articles/55270/> / Время обращения 2012 г.
- Панченко А.А.** Деревенские святыни Северо-Запада России. Исследования в области народного православия. СПб.: Алитейя, 1998, 319 с.
- Платонов Е.В.** Почитание каменных крестов на северо-западе России в контексте литургической практики (к постановке вопроса) // Поморские чтения по семиотике культуры. Архангельск: Поморский университет, 2008. Вып.3. С.123–134.
- Платонов Е.В.** Сакральная топография деревень в нижнем течении р. Шелонь (исследования в округе бывших Илеменского, Ретенского и Скнятинского погостов) // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/007/07_06_platonov_k.pdf / Время обращения 2010 г.
- Платонов Е.В.** Почитаемые родники XIX века: роль «хранителя святыни» в формировании культа // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С.162–174.
- Сакса К.** Легенды и мифы Ингерманландии. СПб.: Питер, 2008, 190 с.
- Теребихин Н.М.** Сакральная география Русского Севера: Религиозно-мифологическое пространство северо-русской культуры. Архангельск: ПГУ, 1993. 234 с.
- Трофимов К.** Каменные кресты Гдовского уезда. // Санкт-Петербургский Земской вестник. 1911. Июнь. С.63–70.
- Шиваренкова Ю.М.** Легенды о святых источниках (опыт систематизации сюжетов на материале Нижегородской области) // Вестник Нижегородского университета. 2000. №1. С.77–84.

Этимологический русскоязычный словарь Фасмера. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://w.vseslovari.com.ua/fasmer/page/arbuy.284/>. Время обращения 2010 г.

Яшкина В.Б. Средневековые каменные кресты в традиционной культуре XIX–XX вв. // Канун. СПб., 1998. Вып.4. С.343–344.

Яшкина В.Б. Каменные кресты в культуре населения Северо-Запада Новгородской земли // Культурные взаимодействия в условиях контактных зон/ Тезисы конференции молодых ученых Санкт-Петербурга и СНГ. СПб., 1997. С.24–31.

**СПИСОК ОСНОВНЫХ ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ
Ю.А. СЕМА**

- Родовая организация нанайцев** и разложение. Владивосток: Изд. ДВФ СО АН СССР, 1959. 31 с.
- Пережитки материнского рода** у нанайцев // Труды ДВ филиал им. В.Л. Комарова СО АН СССР. Сер. ист. Владивосток, 1961. С.203–220.
- Национальная политика ДВР** // Труды ДВФ СО АН СССР. Сер. ист. Т. V. Благовещенск: ДВФ СО АН СССР, 1963. С.23–37.
- Основные проблемы** истории малых народов советского Дальнего Востока в новое и новейшее время // Вопросы истории советского Дальнего Востока. Вып. 1. Тезисы докладов на пленарном заседании ДВ научной конференции по вопросам истории, археологии, этнографии и антропологии. Владивосток: ДВФ СО АН СССР, 1965. С.22–36.
- Проблемы происхождения** ороков Сахалина // Общие закономерности и особенности исторического развития народов советского Дальнего Востока (с древнейших времен до наших дней). Тезисы докладов и сообщений на Секции Гуманитарных наук Совета ДВ филиала СО АН СССР. Владивосток: ДВФ СО АН СССР, 1965. С.79–87.
- Амурская экспедиция** и малые народы Нижнего Амура // Труды ДВФ СО АН СССР. Сер. ист. Т. VII. Владивосток: ДВФ СО АН СССР, 1967. С.33–41.
- Коренное население** Приморья в конце XVI – начале XVII вв. // Вопросы истории, философии, географии и экономики Дальнего Востока / Материалы IX конференции молодых ученых. Владивосток: ДВФ СО АН СССР, 1968. С.254–266.
- Проблемы истории** малых народов южной части советского Дальнего Востока // Проблемы истории Дальнего Востока / Доклады выездной научной сессии отделения истории АН СССР 1967 г. Владивосток: АН СССР, 1969. С.147–165.
- История советского Приморья.** Учебное пособие для учащихся УЦ-Х классов школ Приморского края. Владивосток: ДВ кн. изд-во, 1970. 222 с. (в **соавторстве**)
- Особенности национально-колониальной политики** царизма на Дальнем Востоке в эпоху феодализма и капитализма // Труды ДВ филиала им. В.Л. Комарова СО АН СССР. Серия историческая. Т.8: История, социология и филология Дальнего Востока. Владивосток, 1971. С.150–168.
- Из этнической истории** малых народов южной части советского Дальнего Востока в XVIII – первой половине XIX в. // Материалы по истории и культуре народов Дальнего Востока. Вып. 1. Материалы симпозиума по проблеме «История и традиции отечественного востоковедения на Дальнем Востоке». Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1973. С. 9–41.
- Нанайцы:** Материальная культура (вторая половина XIX – середина XX в.): Этнографические очерки. Владивосток, 1973. 314 с.

- Историография** русского Дальнего Востока (XVIII век) // Труды Ин-та истории, археологии и этнографии народов ДВНЦ АН СССР. Т.9 / Материалы по истории Дальнего Востока (история, археология, этнография, филология). Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1973. С.297–320.
- Тамги народов** южной части советского Дальнего Востока и некоторые проблемы этногенетических связей (XII-XIX) // Древняя Сибирь. Вып. IV. Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск: Наука, 1973. С.196–204. (В соавторстве с Э.В. Шавкуновым).
- Русские востоковеды-исследователи** малых народов русского Дальнего Востока // Материалы по истории народов Дальнего Востока. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1974. С.146–162.
- Эохаты.** Сказки ороков и негидальцев. Владивосток: ДВ кн. изд-во, 1974. 24 с. (В соавторстве с Л.И. Сем).
- Волшебные чары.** Нанайские сказки. Владивосток: Кн. изд-во, 1975. 24 с. (В соавторстве с Л.И. Сем).
- История изучения** ономастики Дальнего Востока // Филология народов Дальнего Востока / Ономастика. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1977. С.3–21. (В соавторстве с Л.И. Сем).
- Эвенская топонимика** // Филология народов Дальнего Востока / Ономастика. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1977. С.74–85. (В соавторстве с И.А. Захаровой).
- Советская историография** истории малых народов Дальнего Востока // Культура народов Дальнего Востока СССР (XIX-XX вв.). Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1978. С.22–42
- Христианизация нанайцев,** методы и результаты // Христианизация и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – начало XX в). Л.: Наука, 1979. С. 197–226
- Приморский край.** Владивосток: ДВ кн. изд-во, 1979. 464 с. (В соавторстве).
- Лексика,** связанная с рыболовством, в нанайском языке // Лексико-грамматические исследования языков народов Севера СССР. Сб. научных трудов. Л.: ЛГПИ, 1980. С.113–143. (В соавторстве с Л.И. Сем).
- Фольклор народностей** Приамурья и Приморья СССР как историко-этнографический источник // Фольклор народов Севера СССР. Сб. научных трудов. Л.: ЛГПИ, 1980. С.3–13 (В соавторстве с Л.И. Сем).
- Тунгусо-маньчжурская проблема** и лингвистические аспекты (вопросы историографии) // Вопросы лексики и грамматики языков народов Крайнего Севера СССР. Л.: ЛГПИ, 1983. С.3–24.
- Некоторые вопросы** сравнительно-сопоставительного изучения материальной культуры народов Севера, Сибири и Дальнего Востока СССР // Проблемы археологии и этнографии. Вып. 2. Историческая этнография: традиции и современность. Межвузовский сборник. Л.: ЛГУ, 1983. С.124–130.
- Жанровая классификация** фольклора нанайцев // Фольклор и этнография народов Севера. Межвузовский сб. научных трудов. Л.: ЛГПИ, 1986. С.30–54.
- Мифологические представления** нанайцев о природе и человеке // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Сб. научных трудов. Новосибирск: Наука, 1986. С.30–44.

- Воспитание детей** в традиционной культуре нанайцев // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Сб. научных трудов. Л.: Наука, 1988. С.121–139.
- Лексика**, связанная с растительным миром в нанайском языке // Вопросы лексики и синтаксиса языков народов Крайнего Севера. Межвузовский сб. научных трудов. Л.: ЛГПИ, 1988. С.3–28. (В соавторстве с Л.И. Сем).
- Антология** фольклора народностей Сибири, Севера и Дальнего Востока. (Негидальская, ульчские и орокская сказки) // Под полярными созвездиями. Красноярск: Кн. изд-во. 1989. (В соавторстве с Л.И. Сем).
- Космогонические представления** нанайцев. «Верхний мир» // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Сб. научных трудов. Л.: Изд-во ГМЭ, 1990. С.114–128.
- История Дальнего Востока СССР** в эпоху феодализма и капитализма. М.: Наука, 1991. 472 с. (В соавторстве с коллективом авторов).
- Орокско-русские языковые связи** // Контактологический энциклопедический словарь-справочник. Выпуск 1: Северный регион. Языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока в контактах с русским языком. М.: РАН ИРЯИЛИ. М.: Азъ, 1994. (В соавторстве с Л.И. Сем)
- Организация управления** народами юга Дальнего Востока России (XVIII – начало XX вв). // Фольклор и этнография народов Севера. Межвузовский Сб. научных трудов ФНКС РГПУ. Якутск: Северовед, 1998. С.3–25.
- Тазы**: Этническая история, хозяйство и материальная культура (XIX – начало XX) // Труды ИИАЭ ДВО РАН. Т.10. Этнографические исследования. Владивосток: Дальнаука, 2001. 172 с. (В соавторстве с Л.И. Сем)
- Леопольд Иванович Шренк** (1826–1894): Жизнь и деятельность исследователя Приамурья, Приморья и Сахалина. Южно-Сахалинск: Сахалинское кн. изд-во, 2003. 127 с.
- Материалы** по традиционной культуре, фольклору и языку ороков. Диалектический орокско-русский словарь: // Труды ИИАЭ ДВО РАН. Т. XIV. Этнографические исследования – Владивосток: Дальнаука, 2011. – 157 с. (В соавторстве с Л.И. Сем и Т.Ю. Сем)

СПИСОК ОСНОВНЫХ ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ Л.И. СЕМ

- Язык бикинских** (уссурийских) нанайцев. (По материалам экспедиций 1954–1955 гг.) // Труды ДВФ СО АН СССР. Сер. ист. Т.1. Владивосток, Саранск, 1959. С.154–192.
- О языке** сунгарийских нанайцев // Труды ДВФ СО АН СССР. Сер. ист. Т.5. Благовещенск, 1963. С.84–102.
- Основные особенности** нижнеамурских говоров нанайского языка // Труды ДВФ СО АН СССР. Сер.ист. Т.VI. История, археология и этнография Дальнего Востока. Владивосток, 1967. С.54–59.
- О диалектологическом изучении** тунгусо-маньчжурских языков // Труды ДВФ СО АН СССР. Сер. ист. Т.VI. Народы советского Дальнего Востока в дооктябрьский период истории СССР. Владивосток, 1968. С.108–116.
- Филологические исследования** на Дальнем Востоке в годы советской власти // Труды ДВНЦ АН СССР. Сер. ист. Т.VIII. История, социология и филология Востока. Владивосток, 1971. С.86–104.
- К вопросу** о пространственных представлениях и способах их выражения в алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л.: Наука, 1971. С.230–235.
- Материалы по языку** сахалинских айну // Труды ин-та истории, археологии и этнографии народов ДВ ДВНЦ АН СССР. Т.IX. Материалы по истории Дальнего Востока. Владивосток, 1973. С.289–296.
- Устное народное творчество** уссурийских нанайцев // Материалы по истории Дальнего Востока. Т.10 Владивосток, 1974. С.189–200.
- Очерки диалектов** нанайского языка. Бикинский (уссурийский) диалект. М.: Наука, 1976.
- Материалы к словарю** ороков (восточно-сахалинский и поронайский говоры) // Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Л.: Наука, 1977. Т.2. С.113–139;
- Материалы к словарю нанайцев.** Бикинский (уссурийский) диалект // Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Л.: Наука, 1977. Т.2.
- Лексика**, связанная с рыболовством в нанайском языке. // Лексико-грамматические исследования языков народов Севера СССР. Сб. науч. трудов. Л.: Изд-во ЛГПИ им. А.И. Герцена, 1980. (В соавторстве с Ю.А. Семом)
- Нанай хэсэни.** Нанайский язык. Учебник и книга для чтения во 2 классе. Л.: Просвещение, 1980. (В соавторстве с Н.Б. Киле и Е.А. Гаер)
- Структура парных словосочетаний** с компонентом человек, мужская особь, женская особь в тунгусо-маньчжурских языках // Теоретические проблемы восточного языкознания. М.: Наука, 1982. Ч.5.
- Модели наименований** лиц в тунгусо-маньчжурских языках (аналитические конструкции) // Вопросы лексики и грамматики языков народов Крайнего Севера СССР. Межвузовский сб. научных трудов. Л.: Изд-во ЛГПИ им. А.И. Герцена, 1983. С.43–58.

- Изобразительные глаголы** в тунгусо-маньчжурских языках // Проблемы фонетики и морфологии языков народов Севера. Межвузовский сб. научных трудов. Л.: ЛГПИ им. А.И.Герцена, 1987. С.112–121.
- Лексика**, связанная с растительным миром в нанайском языке // Вопросы лексики и синтаксиса языков народов Крайнего Севера СССР. Межвузовский сб. научных трудов. Л.: ЛГПИ, 1988. С.1–28. (В соавторстве с Сем Ю.А.)
- Нанай хэсэни**. Нанайский язык. Учебник и книга для чтения для 3 класса. 3 изд. доработ. Л.: «Просвещение», 1990. 256 с. (В соавторстве с Н.Б.Киле и Е.А.Гаер).
- Букварь для 1 класса** ульчских школ. Спб.: «Просвещение», 1992. 114 с. (В соавторстве с К.Ф. Дечули)
- Нанайско-русские языковые связи** // Русский язык и языки народов Крайнего Севера. Проблемы описания контактных явлений. Л., 1991. С.141–151. (В соавторстве с Сем Ю.А.)
- Нанайско-русские связи** // Контактологический энциклопедический словарь-справочник. Вып.1: Северный регион. М., 1994. С.121–129. (В соавторстве с Сем Ю.А.)
- Орокско-русские языковые связи** // Контактологический энциклопедический словарь-справочник: Северный регион. М. 1994. С.158–163. (В соавторстве с Ю.А. Семом)
- Ульчско-русские связи** // Контактологический энциклопедический словарь-справочник: Северный регион. М., 1994. С.205–208. (В соавторстве с Ю.А. Семом)
- Нанай хэсэни** нанайский язык. Учебник для 3 класса. 4-е. Изд. СПб.: Просвещение, 1995. 208 с. (В соавторстве с Е.А. Гаер и Н.Б. Киле)
- Нанайский язык**. // Энциклопедия. Языки мира. М., 1997. С.173–188.
- Орокский язык**. // Энциклопедия. Языки мира. М., 1997. С.201–215. (В соавторстве К.А. Новиковой).
- Формы обладания** в тунгусо-маньчжурских языках. СПб.: Образование, 1998. С.3–12.
- Адъективация и субстантивация** причастий в тунгусо-маньчжурских языках // Языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Спб.: Образование, 1998. С.3–12.
- Букварь для 1 класса** ульчских школ. 2-изд. доработанное. СПб.: Отделение изд-ва Просвещение, 1998. 143 с. (В соавторстве с Н.Б. Киле и Е.А. Гаер).
- Тазы**. Этническая история, хозяйство и материальная культура (XIX- XX вв.). Этнографические исследования // Труды ИИАЭ НДВ ДВО РАН. Владивосток: Дальнаука, 2001. 170 с. (В соавторстве с Ю.А. Сем)
- Материалы по традиционной культуре**, фольклору и языку ороков. Диалектологический орокско-русский словарь. Владивосток: Дальнаука, 2011. 157 с. (В соавторстве с Ю.А. Сем и Т.Ю. Сем)

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- Аргудяева Юлия Викторовна** – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток).
- Белянская Марина Христофоровна** – кандидат исторических наук, научный сотрудник высшей категории отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока Российского Этнографического музея (г. Санкт-Петербург).
- Березницкий Сергей Васильевич** – доктор исторических наук, профессор, старший научный сотрудник Отдела истории Кунсткамеры и отечественной науки XVIII века МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (г. Санкт-Петербург).
- Булатова Татьяна Анатольевна** – кандидат искусствоведения, ГПОУ «Забайкальское краевое училище искусств», заместитель директора по учебной работе (г. Чита).
- Булгакова Надежда Яковлевна** – кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт лингвистических исследований РАН (г. Санкт-Петербург).
- Бурыкин Алексей Алексеевич** – доктор исторических наук, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Словарного отдела Института лингвистических исследований РАН (г. Санкт-Петербург).
- Гашилов Аркадий Иванович** – кандидат филологических наук, доцент кафедры уральских языков Института народов Севера, Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена (г. Санкт-Петербург).
- Гирфанова Альбина Хакимовна** – кандидат филологических наук, доцент кафедры общего языкознания Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург).
- Гонтмахер Петр Яковлевич** – доктор исторических наук, профессор.
- Жеребина Татьяна Владимировна** – кандидат исторических наук, доцент Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, старший научный сотрудник Государственного музея истории религии (г. Санкт-Петербург).
- Заксор Любовь Жёржевна** – кандидат филологических наук, доцент кафедры алтайских языков Института народов Севера, Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург).
- Окладникова Елена Алексеевна** – доктор исторических наук, профессор Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена (г. Санкт-Петербург).
- Островский Александр Борисович** – доктор исторических наук, научный сотрудник главной категории Российского этнографического музея (г. Санкт-Петербург).
- Певнов Александр Михайлович** – доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института лингвистических исследований РАН. (г. Санкт-Петербург).
- Петров Александр Александрович** – доктор филологических наук, профессор кафедры алтайских языков Института народов Севера Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена (г. Санкт-Петербург).

- Подмаскин Владимир Викторович** – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток).
- Рудникова (Шаньшина) Е.В.** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток).
- Самар Андрей Петрович** – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток).
- Сем Татьяна Юрьевна** – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока Российского этнографического музея (г. Санкт-Петербург).
- Соломонова Наталья Алексеевна** – доктор искусствоведения, профессор Международного университета В.Г.Горячева, кафедра кинематографии (г. Санкт-Петербург).
- Старцев Анатолий Федорович** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток).
- Тураев Вадим Анатольевич** – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток).
- Фадеева Елена Викторовна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток).
- Фетисова Лидия Евгеньевна** – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток).

Научное издание

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ СООБЩЕСТВ
ТИХООКЕАНСКОЙ РОССИИ

(К 90-летию со дня рождения Ю.А. Сема и Л.И. Сем)

Сборник научных трудов

Отпечатано с оригинал-макета,
представленного заказчиком,
минуя редподготовку в «Дальнауке»

Подписано к печати 18.05.2016 г.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Формат 60х90/16.
Усл. п. л. 16,13. Уч.-изд. л. 15,85.
Тираж 100 экз. Заказ 49

ФГУП «Издательство Дальнаука»
690041, г. Владивосток, ул. Радио, 7
Тел. 231-23-59. E-mail: dalnauka@mail.ru
Http: www.dalnauka.ru

Отпечатано в Информационно-полиграфическом хозрасчетном центре
ТИГ ДВО РАН
690041, г. Владивосток, ул. Радио, 7

